



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

ANA CAROLINA VENANCIO SILVA

REFUGIADOS E RESTO:
UMA LEITURA DA CONCEPÇÃO POLÍTICA DE GIORGIO
AGAMBEN

Londrina
2018

ANA CAROLINA VENANCIO SILVA

REFUGIADOS E RESTO:
UMA LEITURA DA CONCEPÇÃO POLÍTICA DE GIORGIO
AGAMBEN

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli.

Londrina
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Silva, Ana Carolina Venancio.

Refugiados e resto : uma leitura da concepção política de Giorgio Agamben / Ana Carolina Venancio Silva. - Londrina, 2018.
148 f.

Orientador: Marcos Alexandre Gomes Nalli.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.

Inclui bibliografia.

1. Refugiados - Tese. 2. Resto - Tese. 3. Direitos humanos - Tese. 4. Giorgio Agamben - Tese. I. Nalli, Marcos Alexandre Gomes. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

ANA CAROLINA VENANCIO SILVA

REFUGIADOS E RESTO:

UMA LEITURA DA CONCEPÇÃO POLÍTICA DE GIORGIO AGAMBEN

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Marcos Alexandre
Gomes Nalli
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Américo Grisotto
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Daniel Arruda Nascimento
Universidade Federal Fluminense - UFF

Londrina, 23 de agosto de 2018.

Dedico mais essa conquista na minha vida àqueles que fazem parte dela, aos que me dão toda força e suporte que preciso de maneira incondicional.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a minha mãe Margarete, por sempre estar ao meu lado, me apoiando dando todo suporte e força que eu preciso para conquistar cada objetivo que tive na vida. Mesmo quando tinha dúvidas sobre o que fazer, quando me senti perdida profissionalmente e mentalmente, ela esteve ao meu lado me possibilitando erguer a cabeça a cada adversidade e enfrentar cada desafio com perseverança e otimismo.

À minha família, que sempre se alegrou a cada vitória que conquistei em minha vida, sempre participando e dando apoio mesmo diante de todas as adversidades enfrentadas. Vocês foram além de um porto seguro, vocês foram o que me manteve sã quando estava perto de perder minha mente.

Aos meus amigos, seja aqueles que conquistei por causa da Filosofia, seja aqueles que conquistei ao longo da vida, e se minha família foi o porto seguro que me deu um chão quando este faltava, vocês foram meu colete salva-vidas no mar de desilusões e de felicidades que enfrento a cada dia.

Ao meu orientador Marcos Nalli, agradeço a sua paciência, sua calma, as palavras: seja de repreensão, seja de encorajamento para concluir essa etapa de minha vida, aos seus ensinamentos e principalmente a sua amizade que conquistei e que levarei para o resto da minha vida. Meu respeito e alegria por saber que tive um mestre como você para me guiar neste caminho.

Aos outros professores que cruzaram meu caminho seja na graduação de Filosofia, quanto no Mestrado, vocês foram uma inspiração e força, que levarei para todos os dias da minha vida, buscando sempre evidenciar porque quando escolhi fazer este curso eu tomei a decisão mais acertada.

E por fim, agradeço a Deus, por ser aquela força superior que me deu coragem e sanidade para conseguir finalizar esta dissertação.

Barco sem Rumo

Há muitos anos,
no fim da última guerra,
mais para o ano de 1945,
diziam os jornais de um navio fantasma
percorrendo os mares e procurando um porto.

Sua única identificação:
– drapejava no alto mastro uma bandeira branca.
Levava sua carga humana.
Salvados de guerra e de uma só raça.
Incerto e sem destino,
todos os portos se negaram a recebê-lo.

Acompanhando pelo noticiário do tempo
o drama daquele barco,
mentalmente e emocionalmente
eu arvorava em cada porto do meu País
uma bandeira de Paz
e escrevia em letras de diamantes:
Desce aqui.

Aceita esta bandeira que te acolhe fraterna e amiga.
Convive com o meu povo pobre.
Compreende e procura ser compreendido.
Come com ele o pão da fraternidade
e bebe a água pura da esperança.
Aguarda tempos novos para todos.

Não subestimes nossa ignorância e pobreza.
Aceita com humildade o que te oferecemos:
terra generosa e trabalho fácil.

Reparte com quem te recebe
teu saber milenar,
Judeu, meu irmão.

Cora Coralina

SILVA, Ana Carolina Venancio. **Refugiados e resto**: uma leitura da concepção política de Giorgio Agamben. 2018. 148f. Dissertação (Mestrado em Filosofia Contemporânea) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2018.

RESUMO

Esta pesquisa tem como intuito investigar a relação da categoria conceitual de refugiados com o conceito de resto messiânico proposto na filosofia de Giorgio Agamben. Se valendo de seu projeto filosófico *Homo Sacer*, o filósofo proporciona uma reflexão sobre a biopolítica, a vida nua (uma vida desprovida de direitos), a soberania, o estado de exceção e os campos: seja de concentração, de extermínio ou de refugiados. Estes conceitos foram teorizados pelos grandes nomes da filosofia contemporânea e que serviram de inspiração para designar os pressupostos fundamentais da tese de Agamben e, que, conseqüentemente, fornece a base para a nossa investigação. Utilizando-se de uma figura do direito romano arcaico, o *homo sacer*, que tem como característica o fato de sua vida ser uma vida matável e insacrificável, onde qualquer tipo de dignidade como ser humano é aniquilada e, seus direitos fundamentais sequer são levados em consideração pelo Estado, principalmente aquele indivíduo que busca refúgio em um país estrangeiro. Entretanto, a ausência de uma legislação mundial que dê suporte a estes indivíduos que buscam asilo em outros países é uma falha do ordenamento jurídico mundial, que só será sanada com a diluição dos Estados-nação, em que a extraterritorialidade seja a regra que possibilite que uma “lei mundial” garanta a igualdade, dignidade a todos os indivíduos humanos, reencontrando a antiga vocação das cidades do mundo. A necessidade desta lei mundial, só será passível de garantia, quando além da diluição das fronteiras nacionais, o refugiado seja encarado como a única figura pensável do povo em nosso tempo e que possibilitará a sobrevivência política dos homens. Para corroborar com esta noção o conceito de resto messiânico vêm dar suporte a este argumento, uma vez que, este visa elevar o refugiado como o único povo passível de salvação, ou melhor, o único indivíduo que pode ser a verdadeira categoria política da contemporaneidade. Não obstante, trazer essa discussão para o âmbito da filosofia se mostra necessária e extremamente cabível, pois os conceitos fundamentais que dão ao indivíduo humano garantias e deveres, tais como a liberdade, a dignidade, a igualdade e a fraternidade são conceitos nascidos no cerne da história filosófica da humanidade, e por ser uma questão tanto social, quanto política e principalmente humanitária, estabelecer respostas para a vida destes indivíduos é dar suporte para que no futuro as legislações forneçam segurança jurídica e política aos mesmos, possibilitando que estes refugiados deixem de ser um problema para a ordem estatal, e que deixem de ser humanos dispensáveis, que a importância de sua vida supere a ideia de uma vida nua, isto é, uma vida desprovida de qualquer garantia fundamental do direito.

Palavras-chave: Agamben. *Homo Sacer*. Direitos humanos. Refugiados. Resto messiânico.

SILVA, Ana Carolina Venancio. **Refugees and remnant**: a reading of the political conception of Giorgio Agamben. 2018. 148p. Dissertation (Master's degree in Contemporary Philosophy) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2018.

ABSTRACT

This research aims to investigate the relationship of the conceptual category of refugees with the concept of messianic remains proposed in the philosophy of Giorgio Agamben. Drawing on his philosophical project *Homo Sacer*, the philosopher provides a reflection on biopolitics, bare life (a life devoid of rights), sovereignty, state of exception and fields: be it concentration, extermination or refugees. These concepts have been theorized by the great names of contemporary philosophy and have served as the inspiration for designating the fundamental assumptions of Agamben's thesis, and which consequently provides the basis for our investigation. Using a figure of archaic Roman law, *homo sacer*, which has the characteristic of the fact that his life that may be killed but not sacrificed, where any kind of dignity as a human being is annihilated, and his fundamental rights are not even taken into account. State, especially of that individual in which he seeks refuge in a foreign country. However, the absence of world legislation to support such asylum seekers in other countries is a failure of the world legal order, which will only be remedied by the dilution of nation states, where extraterritoriality is the rule that "World law" guarantees equality, dignity to all human individuals, rediscovering the ancient vocation of the world's cities. The necessity of this world law can only be guaranteed when, in addition to the dilution of national boundaries, the refugee is seen as the only thinkable figure of the people in our time and that will enable the political survival of men. To support this notion, the concept of messianic rest supports this argument, since it seeks to elevate the refugee as the only people capable of salvation, or rather, the only individual who can be the true political category of contemporaneity. Nevertheless, bringing this discussion to the level of philosophy is necessary and extremely appropriate, since the fundamental concepts that give the human individual guarantees and duties, such as freedom, dignity, equality and fraternity are concepts born at the heart of history, and because it is a social, political and mainly humanitarian issue, to establish responses to the lives of these individuals is to provide support for legislation in the future to provide legal and political certainty to them, enabling these refugees to cease to be a problem for the state order, and let them be human dispensable, that the importance of their lives surpasses the idea of a naked life, that is, a life devoid of any fundamental guarantee of the right.

Keywords: Agamben. *Homo Sacer*. Human rights. Refugees. Messianic remains.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 HOMO SACER	18
1.1 BIOPOLÍTICA.....	21
1.2 HOMO SACER	28
1.2.1 Sacralidade da Vida.....	28
1.2.2 Ambiguidade do Sacro	31
1.2.3 Poder de Vida e de Morte.....	38
1.2.4 Vida Nua e Forma-de-Vida	41
1.3 SOBERANIA	46
1.4 ESTADO DE EXCEÇÃO.....	53
2 O INDIVÍDUO E OS DIREITOS HUMANOS	65
2.1 BANDO	68
2.2 MIGRANTES, DESLOCADOS INTERNOS E APÁTRIDAS.....	73
2.3 REFUGIADO	78
2.3.1 Campo de Refugiados	85
2.4 DIREITOS HUMANOS.....	91
2.4.1 Concepção Histórica dos Direitos Humanos.....	92
2.4.2 A Inoperância e a Legitimidade da Declaração Universal dos Direitos Humanos.....	98
3 O REGUFIADO COMO RESTO	108
3.1 AUSCHWITZ: PARADIGMA DO SOBREVIVENTE.....	109
3.1.1 Muçulmano.....	113
3.1.2 Testemunha	117
3.1.3 Arquivo.....	121
3.2 TEMPO MESSIÂNICO E RESTO.....	124
3.2.1 Tempo Messiânico	125
3.2.2 Resto Messiânico.....	134
CONCLUSÃO	141
REFERÊNCIAS	144

INTRODUÇÃO

Os direitos do homem sempre foram algo que despertou a preocupação da humanidade. Se no início a preocupação se pautava sobre como os escravos eram tratados, hoje, os direitos do homem são a garantia de reconhecimento por sua qualidade de membro da espécie humana, em destaque para a questão dos refugiados. Atualmente os refugiados, talvez são, o grupo com maior dificuldade de adaptação – seja pela sua condição de fugitivos, seja pela incapacidade de possuir direitos, deveres e dignidades que são inerentes a todos os seres humanos no lugar em que buscam refúgio.

Reduzidos a uma vida desprovida de direitos básicos, a sua condição humana, a vida do refugiado é encarada como mera vida nua, isto é, uma vida simplesmente biológica, sem qualquer tipo de qualificação política. Se a vida do refugiado é algo necessário a ser considerado, devemos necessariamente colocar nesta equação o habitat deste indivíduo, ou seja, o campo de refugiados, um espaço em que a própria vida fica em suspenso, onde direitos não existem, onde por mais que os institutos de direito internacional visem proteger, a sua existência é um problema tanto político quanto social. Nestes campos, os refugiados são reduzidos a restos, marginalizados, com o estigma de estarem banidos da própria humanidade, não encontrando um lugar em que podem chamar de seu, uma vez que, ao deixar o seu país de origem seja pela perseguição, ameaça de morte ou ainda fome e a miséria, este indivíduo deixa de ter qualquer Estado decidindo por sua proteção tanto jurídica, quanto política.

Este cenário, nos dá respaldo para que assimilamos a crise dos refugiados a qual vivemos com as teorias propostas por Giorgio Agamben em sua filosofia política. O ponto de partida da filosofia agambeniana é o projeto filosófico que foi nomeado a partir de uma figura obscura do direito romano, o *homo sacer*. O filósofo faz uma análise da vida deste indivíduo, que além de ser desprovido de qualquer direito e garantia, tornando a sua vida uma mera vida biológica sem qualquer tipo de qualificação, outro fator que deve ser necessariamente pontuado com relação a este indivíduo é que a sua morte, assim como a sua vida não possui qualquer garantia, a sua morte é algo completamente banalizado. Isto quer dizer que caso alguém venha cometer um assassinato contra este indivíduo, esse alguém não será responsabilizado, pois a morte deste “homem sacro” não pode ser encarada nem como um assassinato, no sentido jurídico, bem como não pode ser também matéria para um sacrifício, no sentido religioso. Na definição do filósofo de Roma, este indivíduo declarado *homo sacer* é matável e insacrificável (AGAMBEN, 2014, p. 16).

Na tentativa de buscar a melhor forma de compreender os fenômenos políticos contemporâneos, Agamben segue a trilha de três dos maiores expoentes da filosofia contemporânea: Walter Benjamin, Michel Foucault e Hannah Arendt, e de um dos juristas mais influentes do século XX, Carl Schmitt. De Benjamin, o italiano utilizou as noções acerca da sacralidade da vida e estado de exceção, de Foucault seus estudos sobre a biopolítica, de Arendt as noções de como o indivíduo desprovido de direito sofre as consequências de não poder se inserir em uma comunidade, e por fim, de Schmitt os princípios relativos à soberania e ao estado de exceção.

As doutrinas destes quatro pensadores é que dá sustentáculo à formulação de sua tese, pois, assumindo o *homo sacer*, como paradigma da humanidade na contemporaneidade Agamben propõe como este indivíduo é inserido no estado de exceção por meio da prática da biopolítica, sendo, nesse sentido, excluído do poder soberano de que faz parte. Essa visão corrobora as convicções sofrida pela vida humana nos atuais regimes democráticos de direito, pois além de serem submetidos ao lugar em que a exceção é regra estes indivíduos tem todo e qualquer direito básico da humanidade negados, muitas vezes em sua totalidade. Logo, o papel fundamental da vida humana que está inserida neste Estado de direito, onde se apresenta como o principal objeto de intervenção biopolítica, ou seja, o eficiente meio de exercício do poder, um exemplo facilmente aplicável a essa noção é com relação ao governo nazista, que foi um estado de exceção que durou doze anos (AGAMBEN, 2004, p. 13).

Como observamos a filosofia foucaultiana é também um dos pilares do projeto agambeniano, assim, o filósofo de Roma, evidencia que o francês foi, de fato, extremamente eficaz em identificar no começo da Idade Moderna que a vida humana e os processos biológicos naturais aos seres humanos fazem parte da equação do poder, pois, a vida humana é absorvida pelo Estado que irá controlar como deve ser administrada politicamente a vida dos homens. Todavia, a crítica do italiano se pauta no fato de que Foucault não contemplou o desenvolvimento da biopolítica na contemporaneidade, em destaque como este mecanismo foi utilizado na gestão dos campos de concentração e de extermínio do regime nazifascista (AGAMBEN, 2014, p. 12).

Na tentativa de dar o suporte necessário à tese do filósofo francês, Agamben recorre à reflexão feita por Hannah Arendt sobre o período da Segunda Guerra, salientando pelas mazelas sofridas pelo povo judeu. Por mais que a filósofa judia não aborde especificamente o tema biopolítica, suas teses contribuem para expor de maneira clara a relação entre domínio totalitário e a peculiar forma de vida que é desenvolvida nos campos de concentração. Esta

vida que se desenvolve nestes campos é a verdadeira transformação da política como espaço da vida nua, em outras palavras, a vida desprovida de qualquer qualificação política e jurídica.

Ainda como alicerces, as teses benjaminianas vão além de proporcionar uma reflexão para identificar o indivíduo que se encontra nesta situação, elas proporcionam o debate de como a vida destes indivíduos. À noção de sacralidade da vida, imputa que toda vida humana tem o caráter de sagrado, porém, segundo o filósofo italiano, o *homo sacer* deixa de ter essa imputação, a sua vida não tem qualquer tipo de caráter sagrado, pois pode ser eliminada por qualquer um a qualquer momento. O caráter sacro da vida, portanto, está paradoxalmente ligado à noção de soberania desenvolvida por Carl Schmitt, e da qual Agamben usa como o quarto suporte do seu projeto. Não obstante, Giorgio Agamben, pontua neste sentido, que a vida do indivíduo declarado *sacer* encontra-se na exclusão-inclusão com o poder soberano, ou seja, ambos estão fora da lei, ambos lidam com o excedente da vida nua, porém somente um é completamente abandonado por seu povo.

Este entrelaçamento da política com a vida, observa Agamben, se apresenta na forma de um paradoxo: a de que o *homo sacer* e o soberano se apresentam como figuras simétricas e correlatas. Em outras palavras, “o soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos” (AGAMBEN, 2014, p. 86). O soberano e o *homo sacer*, então, se revelam em uma relação de exceção, a vida do *homo sacer* é sacra na esfera que se encontra presa na exceção soberana. Esta é uma relação de exclusão-inclusiva, pois o soberano quando determina a suspensão das leis durante a vigência do estado de exceção, faz com que, neste estado, seja incluída a vida nua, assim quando se cessa a aplicabilidade de uma lei, esta situação possibilita a inclusão da vida nua do *homo sacer* na ordem jurídico-político de um Estado. Por isso entendemos que:

Aquilo que é capturado no *bando* [a gênese da ambiguidade do sacro] soberano é uma vida humana matável e insacrificável: o *homo sacer*. Se chamamos vida nua ou vida sacra a esta vida que constitui o conteúdo primeiro do poder soberano, dispomos ainda de um princípio de resposta para o quesito benjaminiano acerca da ‘origem do dogma da sacralidade da vida’. Sacra, isto é, matável e insacrificável, é originalmente a vida no *bando* soberano, e a produção da vida nua é, neste sentido, o préstimo original da soberania. A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamentais, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono (AGAMBEN, 2014, p. 85).

O poder soberano, é quem decidirá sobre a vida dos indivíduos, por meio de sua inclusão/exclusão política. Segundo Agamben, é “como se a política fosse o lugar em que o

viver deve se transformar em viver bem, e aquilo que deve ser politizado fosse desde sempre a vida nua” (AGAMBEN, 2014, p. 15), e esta vida nua é o que possibilitará por meio da exclusão a fundação da cidade dos homens. Caberá ao Estado decidir sobre o valor que a vida nua terá dentro de uma comunidade política, pois será quem decidirá sobre o estado de exceção na busca de justificar seu poder como soberano.

Não obstante, o *estado de exceção* é o estado onde a vida humana é reduzida a uma esfera apolítica, ou seja, onde não existe qualquer possibilidade de garantia de direitos a estes seres. Não é por menos que Agambem utilizou o exemplo dos campos de concentração dos regimes totalitários para elucidar o estado de exceção. Pois, é nestes locais que se aplica a biopolítica, pois as vidas inseridas nesta realidade estão completamente destituídas de direitos. Suas vidas são para aquele Estado vidas nuas, ou seja, matáveis no sentido de serem dispensáveis de sanção pelo ordenamento jurídico aos assassinos, e insacrificáveis, por não serem capazes de causar comoção aos outros e não promover a salvação no sentido sacrificial.

Estes alicerces propostos por Agamben em sua filosofia, dão ensejo a uma crítica à construção e aplicabilidade dos direitos humanos. Como doutrina jurídica os direitos humanos são superestimados, ou seja, apesar da grande defesa existente sobre eles, eles não são objetos de legitimação jurídica no âmbito internacional, isto é, sua força vinculante é subjulgada à força da constituição e leis internas dos países signatários. O que quer dizer que a violação destes direitos contra um não-cidadão de um país, não terá força jurídica interna e externa para a punição daquele que a violou. É por isso que o filósofo italiano irá apontar a existência, ainda hoje, dos campos de concentração, hoje renomeados de campos de refugiados. Nestes campos, não há uma lei para sua proteção, não há um suporte legislativo no âmbito internacional que dê garantias políticas e jurídicas aos indivíduos colocados ali por situações que estão aquém à sua vontade.

É por causa desta crescente massa que vive nestes lugares de exceção, em que não há qualquer tipo de lei que a Organização das Nações Unidas (ONU) vem buscando medidas protetivas a estes indivíduos, pois nestes campos vivem milhares de pessoas, na condição de refugiadas, que deixaram seus países de origem fugindo das guerras e da miséria, e, ao adentrarem em outros países são tratados não mais como pessoas portadoras de direitos, deveres e garantias fundamentais, mas como coisas, objetos que podem ser descartado ao relento. Sendo esquecidas por seus iguais, pela própria humanidade.

É neste aspecto de uma gigantesca vulnerabilidade humana, que o que se deve questionar é como podemos garantir os direitos humanos para todos, e como possibilitar que estes direitos sejam colocados como caráter essencial do sistema jurídico contemporâneo.

Como a necessidade da criação de uma “lei mundial” sobre essa matéria contribuiria para a valorização destes indivíduos.

Ora, diariamente, a mídia em redes nacionais e internacionais de notícia apresenta com indignação a crise humanitária que se alastra pelo mundo, e estes milhares de refugiados originados, principalmente, do Oriente Médio, da África e recentemente de países da América do Sul, que buscam em países com uma estrutura política mais definida, longe das vulnerabilidades dos seus países, a esperança para uma vida melhor. Na necessidade de fugir de guerras civis, da fome e da miséria estas pessoas arriscam suas próprias vidas em travessias ao mar aberto, em que não há nenhum tipo de segurança, e quando estes refugiados não morrem na travessia, ao chegar, principalmente à Europa não são bem recebidos. Ao serem encaminhados aos campos de refugiados estes homens, mulheres e crianças são tratados como um problema para os países da União Europeia. No que concerne aos refugiados sul-americanos a situação é tão crítica quanto, pois depois de caminharem por quilômetros pelas fronteiras entre os países, sendo acometidos por violência de seus governos, ao adentarem no local que deveriam ter asilo, estes indivíduos são submetidos à ataques de xenofobia, e direcionados à praças públicas onde vivem em condições sub-humanas.

No mesmo tempo, esta situação tão desesperadora para alguns indivíduos e preocupantes para a humanidade, nos faz considerar que:

Toda vez que os refugiados não representam mais casos individuais, mas como acontece hoje mais e mais frequentemente, um fenômeno de massa, tanto estas organizações quanto os Estados individuais, malgrado as solenes evocações dos direitos ‘sagrados e inalienáveis’ do homem, demonstraram-se absolutamente incapazes não só de resolver o problema, mas até de simplesmente encará-lo de modo adequado. A separação entre humanitário e político, que estamos hoje vivendo, é a fase extrema do deslocamento entre os direitos do homem e os direitos do cidadão (AGAMBEN, 2014, p. 129-130).

Corroborando com esta análise Hannah Arendt ao conceituar, com precisão, como estas pessoas são apresentadas ao se refugiarem em um país estrangeiro, e para a filósofa judia, o indivíduo, uma vez fora de seu país de origem, permanece sem lar. Segundo ela, ao deixar o seu Estado, este indivíduo torna-se um apátrida, isto é, perde completamente todos os seus direitos (ARENDR, 1989, p.369). Para Agamben, estes indivíduos são o mais claro exemplo de *homo sacer* que estão inseridos na vida nua, completamente banidos da seguridade de uma legislação, não apresentando qualquer garantia de direito. O refugiado se apresenta aqui como o fora da lei de nossos tempos, aquele que surge para macular a ordem social e a política de um Estado. Os campos de refugiados são, portanto, o espaço puro de exceção dentro de

determinados Estados, “o campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra” (AGAMBEN, 2014, p. 164).

Esta visão, do refugiado, como o *homo sacer* dos tempos atuais nos faculta que relacionemos a categoria conceitual refugiado com o conceito de resto, herdado da doutrina messiânica de São Paulo, ponto este que a noção central deste trabalho. Logo, entender como o refugiado e resto (não no sentido pejorativo, mas no sentido paulino) são correlacionados e consequentemente o mesmo paradigma para compreensão da humanidade na atualidade.

Agamben, em seu próprio projeto filosófico expõe a relação do sobrevivente de Auschwitz, com a teoria messiânica de resto da doutrina paulina. Tanto é que o filósofo indica que “o resto de Auschwitz – as testemunhas – não são os mortos nem os sobreviventes, nem os afogados nem os salvos, mas o que resta entre eles” (AGAMBEN, 2008, p. 162). Relacionar a questão do sobrevivente que testemunham com o resto da aporia messiânica, aquele chamado de resto de Israel, o filósofo italiano faz com que o caráter teológico das palavras do apóstolo Paulo avance para o caráter político, ou seja, estabelecendo que aqueles que sobreviveram, independente da forma como fizeram, são verdadeiramente o resto, o povo eleito para a salvação.

A ideia de salvação embutida na doutrina de São Paulo, não deve ser tão somente atribuída à ideia de um povo eleito (resto) para ser salvo pelo Messias. Na transposição política desta aporia messiânica, Agamben evidencia que não é apenas um povo que será salvo, e será erigido como povo de Israel, mas sim todo aquele que resiste a uma divisão.

[...] um legado político imediatamente atual, acredito que o conceito de resto não poderia não fazer parte dele. Ele permite, em particular, deslocar para uma perspectiva nova as nossas antiquadas e, no entanto, talvez não renunciáveis noções de povo e democracia. O povo não é nem o todo nem a parte, nem maioria nem minoria. Ele é, antes, aquilo que jamais pode coincidir consigo mesmo, nem como todo nem como parte, aquilo que infinitamente resta ou resiste em toda divisão, e – sem querer ofender aqueles que nos governam – nunca se deixa reduzir a uma maioria ou a uma minoria. E esse resto é a figura ou a consistência que o povo ganha na instância decisiva – e, como tal, ele é o único sujeito político real (AGAMBEN, 2016, p. 73).

Se evidenciarmos este resto como “o único sujeito político real” (AGAMBEN, 2016, p. 73) e consequentemente pontuarmos que o refugiado é a única figura “pensável hoje a sobrevivência política dos homens” (AGAMBEN, 2015, p. 33), é facilmente deduzível que o refugiado é por excelência o resto messiânico que a teoria política de Agamben, pautada na doutrina de Paulo fala. Ora, o refugiado é sem dúvida alguma, aquele mecanismo que coloca em crise absoluta os princípios fundamentais do Estado-nação, ele se torna o paradigma da

humanidade na contemporaneidade, pois não é um cidadão, e por isso mesmo que este conceito hoje é inadequado para descrever a realidade político-social dos Estados, uma vez, que no cerne de toda civilização, alguém em algum momento já foi refugiado, isto é, resto.

Assim, ocorrendo a diluição das fronteiras nacionais entre os Estados, possibilitará um mundo em que estas comunidades políticas se relacionem uma com a outra e articulem por meio de quesitos extraterritoriais, reconhecer a vocação das cidades do mundo, ou seja, onde o “o conceito-guia não seria mais o *ius* do cidadão, mas o *refugium* do indivíduo” (AGAMBEN, 2015, p. 32). Neste panorama, o refugiado seria aquele indivíduo que possibilita a sobrevivência da política dos homens nesta nova ordem.

A partir destas reflexões, inspiradas pela filosofia de Giorgio Agamben, vamos buscar compreender como cada um destes conceitos fundamentais proporciona uma compreensão acerca da categoria dos refugiados e de resto, como mecanismos correlacionados que dão fundamento para a criação de um mundo onde as fronteiras sejam diluídas, a extraterritorialidade seja regra, e que o indivíduo, no caso o refugiado, o resto que encontra-se entre os cidadãos e os marginalizados, seja a única ferramenta que possibilite a conservação política dos homens, neste mundo contemporâneo. Para fundamentar estas noções, dividimos esta dissertação em três capítulos, os quais possibilitam a construção da argumentação proposta.

O primeiro capítulo, intitulado de *Homo Sacer*, apresentaremos os pressupostos fundantes do projeto agambeniano. Iniciaremos com uma breve releitura da tese de biopolítica de Foucault, assim como um esclarecimento do porque a tese do filósofo francês foi o ponto de partida para o projeto do italiano. Em seguida buscaremos compreender quem é e o porquê Agamben utilizou a figura do *homo sacer* como personagem central de sua argumentação. Com o entendimento desta figura iremos compreendendo como a noção da sacralidade da vida trazida da filosofia de Walter Benjamin é necessária para entendermos como o refugiado é visto como o único ser pensável para a sobrevivência política dos homens. Em seguida, será esclarecido o que é o poder de vida e de morte, direcionado a este indivíduo, bem como entender o que é uma vida nua, e como está se relaciona com a noção de forma-de-vida. Na apresentação dos argumentos elementares, seguiremos expondo acerca das noções de soberania com base no pensamento de Schmitt e, estado de exceção de acordo com as teses do jurista alemão e do filósofo Walter Benjamin.

Com os delineamentos do primeiro capítulo, sobre os aspectos que são sustento à argumentação de Agamben, o segundo capítulo, chamado de *O Indivíduo e os Direitos Humanos*, resgataremos em primeira instância o que é bando soberano, e como o filósofo

objeto da nossa investigação, se vale para tratar da relação que a soberania tem com a noção de abandonado, quando um indivíduo é posto fora do seu próprio bando soberano. Essa é talvez, a primeira conexão clara com a noção de refugiado, como aquele posto de fora, abandonado por seus iguais. Diante desta intercomunicação, faremos a necessária distinção entre migrantes, deslocados internos e apátridas, em seguida trataremos a respeito da categoria dos refugiados e quais são as formas que o direito internacional moderno usa para protegê-los. Para ligarmos a vida do refugiado com os conceitos fundantes do projeto agambeniano, abordaremos o que é o campo, como este se estrutura e como deve ser encarada a sua realidade ali, frente às organizações estatais e mundiais.

Se em um primeiro momento, no decorrer do segundo capítulo o foco foi o indivíduo, no segundo será direcionado às noções acerca dos direitos humanos. Relacionando as perspectivas histórica, jurídica e filosófica do termo, conseguiremos compreender o que são estes direitos inerentes a todos os seres humanos, e que na sua constituição afirmam ser inalienáveis, e os únicos que não podem ser destituídos do indivíduo humano. Contudo, as falhas que envolvem esse mecanismo jurídico é o que dará respaldo para a crítica que iremos traçar com relação à ineficácia destes com relação aos refugiados. Evidenciaremos sobre como estes direitos são incapazes de proporcionar ao refugiado uma representação política mais efetiva, proporcionando medidas que estabeleçam melhores condições de vida aos indivíduos nestas condições.

O terceiro e último capítulo, fugirá parcialmente das noções de conceitos fundantes ou da crítica à ineficácia dos direitos humanos, e se focará na relação conceitual existente entre refugiado e resto. Intitulado de *O refugiado como resto*, neste capítulo iremos apresentar o conceito de resto – vindo da tradição profética-messiânica – e como este se intercomunica com a figura do *homo sacer*. Em um primeiro momento, mostraremos o caráter negativo que carrega o termo, em face da investigação sobre os horrores protagonizados no campo de concentração e extermínio de Auschwitz-Birkenau, e como as testemunhas, seja elas sobreviventes ou muçulmanos, que delegaram a sua palavra aos primeiros, se veem ao dar o seu relato sobre os acontecimentos e como aquele lugar, onde a esperança não existe e que a vida é contata, a noção messiânica de resto surge como pressuposto que os evidencie, como aquilo que resta, aquele que pode testemunhar no lugar dos que não puderam.

Seguido disso, é necessário relatar a interação da aporia do testemunho com a aporia messiânica, para isso, nos valeremos de uma obra de Giorgio Agamben que não está inserida no projeto *homo sacer*, mas que dá suporte a esta no que concerne compreender o conteúdo messiânico-político das cartas do apóstolo Paulo aos Romanos. Valendo de conceitos

puramente teológicos, buscaremos entender como o filósofo italiano conseguiu relacionar um caráter profético a uma noção política, e com isso estabelecendo o conceito de resto, como caráter necessário para ser atribuído aos indivíduos que se sobrepõem às divisões impostas pelos atuais organismos políticos e jurídicos. O conceito de resto é o que justificará a ideia proposta pelo próprio Giorgio Agamben de que o refugiado é o único povo pensável para dar sobrevivência a política dos outros.

1 HOMO SACER

Conhecer o espaço político na contemporaneidade é compreender os pormenores que se encontram no meio do caminho desta busca, pois não há como se contentar com explicações rasas e incapazes de satisfazer todas as suas nuances. Neste sentido, o filósofo italiano Giorgio Agamben (1942-) fornece um mecanismo que proporciona uma nova compreensão deste espaço político contemporâneo.

Se anteriormente a política era onde o ser humano encontrava segurança e amparo, na atualidade não há uma manutenção deste ideal para apoiar o ser humano. A política hoje se confunde com as noções de economia, direito, segurança e, principalmente, de suporte à vida humana. Subentende-se que é dever de todo Estado manter os pilares fundamentais da sociedade, contudo, na prática, poucos conseguem sustentar o que se propuseram, deixando a vida humana em muitos aspectos subjugada.

É nesta convergência que Agamben formula o seu projeto filosófico denominado de *Homo Sacer*; uma tetralogia formada, até o momento, por nove obras¹, publicadas fora de sequência numérica, mas que percorrem um pensamento e uma documentação concisa, a qual o filósofo arquitetou milimetricamente². Seu argumento é dividido no decorrer das obras que

¹ *Homo Sacer: Il potere sovrano e la vita nuda - Homo Sacer I* (1995); *Stato di Eccezione - Homo Sacer II*, 1 (2002); *Stasis: La guerra civile come paradigma politico - Homo Sacer II*, 2 (2015); *Il Sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento - Homo Sacer II*, 3 (2008); *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo - Homo Sacer II*, 4 (2007); *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio - Homo Sacer II*, 5 (2011); *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone - Homo Sacer III* (1998); *Altissima povertà. Regola e forma di vita nel monachesimo - Homo Sacer IV*, 1 (2011); *L'uso dei corpi - Homo Sacer IV*, 2 (2014).

² Segundo uma entrevista realizada pela tradutora argentina de suas obras Flávia Costa, Agamben explica minuciosamente o seu projeto filosófico: “Quando comecei a trabalhar em *Homo Sacer*, soube que estava abrindo um canteiro que implicaria anos de escavações e de pesquisa, algo que não poderia jamais ser levado a termo e que, em todo caso, não poderia ser esgotado certamente em um só livro. Daí que o algarismo *I* no frontispício de *Homo Sacer* é importante. Depois da publicação do livro, frequentemente me acusam de oferecer ali conclusões pessimistas, quando na realidade deveria ter ficado claro desde o princípio que se tratava somente de um primeiro volume, no qual expunha uma série de premissas e não de conclusões. Talvez tenha chegado o momento de explicitar o plano da obra, ao menos tal como ele se apresenta agora em minha mente. Ao primeiro volume (*O poder soberano e a vida nua*, publicado em 1995), seguirá um segundo, que terá a forma de uma série de investigações genealógicas sobre os paradigmas (teológicos, jurídicos e biopolíticos) que têm exercido uma influência determinante sobre o desenvolvimento e a ordem política global das sociedades ocidentais. O livro *Estado de exceção* (publicado em 2003) não é senão a primeira dessas investigações, uma arqueologia do direito que, por evidentes razões de atualidade e de urgência, pareceu-me que devia antecipar em um volume à parte. Porém, inclusive aqui, o algarismo *II*, indicando a sequência da série, e o algarismo *I* no frontispício indicam que se trata unicamente da primeira parte de um livro maior, que compreenderá um tipo de arqueologia da biopolítica sob a forma de diversos estudos sobre a guerra civil, a origem teológica da *oikonomia*, o juramento e o conceito de vida (*zoé*) que estavam já nos fundamentos de *Homo Sacer I*. O terceiro volume, que contém uma teoria do sujeito ético como testemunha, apareceu no ano de 1998 com o título *Ciò che resta di Auschwitz. L'Archivio e il testimone*. No entanto, talvez será somente com o quarto volume que a investigação completa aparecerá sob sua luz própria. Trata-se de um projeto para o qual não só é extremamente difícil individualizar um âmbito de investigação adequado, senão que tenho a impressão de que a cada passo o terreno desaparece debaixo dos meus

compõem este projeto formando um elo entre elas, onde cada etapa respalda na seguinte, e assim por diante. O trabalho do autor pode ser compreendido como “um método ao mesmo tempo arqueológico, porque escava e remexe o solo sedimentado, e paradigmático, porque quer encontrar paradigmas que sirvam de referência” (NASCIMENTO, 2012, p. 106).

A forma não sequencial a qual Agamben publicou as obras de seu projeto, possibilita que as mesmas possam ser lidas individualmente, e mesmo assim compreender o cerne da temática a qual investiga nessa série, como também possibilita ao leitor que queira dar continuidade a leitura do projeto que o faça sem a necessidade de seguir as sequências numéricas. Em cada etapa deste projeto chamado *Homo Sacer*, o método que Agamben utiliza se faz claro.

O autor opta por conceitos chave que serão a base da sua investigação, que tornam concepções de fácil ramificação. A partir das ramificações dos conceitos chaves, outros conceitos se formaram e que facilmente se conectam com as ideias anteriores ou que ainda irão surgir, formando uma trama ampla que se intercomunica quando necessária, e deste modo, sempre à disposição para a integração de novas concepções.

Esta trama traçada por Agamben, é exposta com clareza na obra que inaugura este seu projeto filosófico: *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Já no início, o autor esquematiza as etapas que irá passar na construção de sua argumentação, com um breve resumo do que seria a biopolítica na modernidade e suas consequências na contemporaneidade, agregando a este conceito outros que sedimentarão o caminho o qual pretende percorrer. Com argumentos acerca do poder soberano e da soberania, ele introduz a figura do *homo sacer*, atribuindo à obra, e todos os desdobramentos, que ocorrem com esta misteriosa figura, proporciona uma riqueza ímpar, bem como um olhar claro à situações que muitas vezes preferem-se ignorar.

Ao fim desta obra, Agamben realiza uma interseção dos conceitos apresentados, formando, assim, um raciocínio, que indica qual caminho ele deverá seguir no futuro do seu projeto, entretanto, sem deixar evidente que caminho seguirá, fazendo com que o leitor desatento não consiga visualizar o futuro que o autor pretende.

Retomando os ensinamentos dos mestres da Grécia Antiga (AGAMBEN, 2014b, p. 9), o autor explica que neste período havia um duplo sentido para a palavra vida. Nessa dubiedade presente no sentido do termo vida é que encontramos o cerne motivador para a sua

pés. Posso dizer unicamente que no centro desse quarto livro estarão os conceitos de forma-de-vida e de uso, e que o que está posto em jogo ali é a tentativa de capturar a outra face da vida nua, uma possível transformação da biopolítica em uma nova política” (COSTA, 2006).

pesquisa, respaldando esta com a definição sobre biopolítica elaborada por Michel Foucault, na segunda metade do século XX.

O próprio autor italiano, em uma entrevista concedida em 1999 a Jean-Baptiste Marongiu para o jornal francês *Libération*, em razão do lançamento da tradução francesa de *O que resta de Auschwitz* (1998), confessa que sua “investigação não teria sido possível sem o trabalho de Foucault sobre biopolítica” (MARONGIU, 1999, p. 1). Sua aproximação com os escritos do filósofo francês é notável, ficando mais evidente no decorrer de seu projeto filosófico que é objeto de investigação desta pesquisa. É nesta perspectiva, que Agamben, inclusive, reconhece que seu trabalho é uma consequência natural dos ensinamentos de Foucault, e que dentre as inúmeras alternativas que o autor possibilitava, ele optou pelo caminho do direito e da teologia.

Sua escolha pelas noções de direito e teologia não são em vão. Graduado em direito, e estudioso da cultura Medieval, Agamben escolhe batizar o seu projeto filosófico a partir de uma misteriosa figura presente no direito romano arcaico, o *Homo Sacer*; alegoria esta que Festo (séc. II d.C.) no tratado *Sobre o significado das palavras* optou por conservar seu significado, onde se entende que “o caráter da sacralidade liga-se pela primeira vez à vida humana como tal” (AGAMBEN, 2014b, p. 74).

Possuindo como alicerce os estudos de Foucault sobre biopolítica, este capítulo buscará em primeiro plano compreender o que é este conceito que motivou Agamben a continuar trilhando este caminho, uma vez que, é a partir dele, que se poderá entender esta misteriosa figura chamada *homo sacer*, a qual o autor italiano faz uso e que atualmente está tão presente em nossa sociedade, na forma principalmente dos refugiados.

Na perspectiva de entender o conceito foucaultiano de *biopolítica*, propõe-se uma retomada da origem, da definição, da atualidade acerca do tema e do por que este conceito é imprescindível para os resultados que esta pesquisa busca alcançar. Estabelecida esta etapa, a seguinte é onde se dedicará a compreender de que maneira o autor utiliza a figura do *homo sacer*. Após a explanação do conceito agambeniano, será possível apresentar de que maneira podemos identificar este termo nos dias atuais, por meio do indivíduo refugiado.

Com este conhecimento sobre o que é e quem é o *homo sacer*, iremos estabelecer o porquê desse termo ser passível de atenção na atualidade, levando-nos a compreender como os conceitos de *vida nua* e *forma-de-vida* propostos pelo autor durante suas obras, possibilita uma contemplação mais eficaz sobre a figura do *homo sacer* e conseqüentemente do refugiado que é o objeto de estudo dessa dissertação.

Dispondo destes conhecimentos, há a necessidade de introduzir outros dois elementos que sustentam este projeto filosófico agambeniano e que estão intrinsecamente ligados, que é a noção de soberania e de estado de exceção. O entendimento destes conceitos que formam a base fundamental do projeto do pensador italiano, é que poderá se construir a argumentação da qual este trabalho se propôs: que é buscar compreender como os refugiados são vistos no contexto da atual crise humanitária, onde milhares deixam seus países de origem em busca de melhores condições de vida.

Utilizando o conceito de *biopolítica* faz-se importante entender a aproximação com o conceito de *homo sacer*. Retomando as noções de suas origens e de como interpretar o poder soberano é inevitável para perceber os pormenores que envolvem esta figura, seja ao qualificar a vida deste indivíduo como uma vida desprovida de direitos, uma vida nua, possibilitando a politização desta por uma forma-de-vida considerada pelo poder soberano ou através da produção de um mecanismo da soberania em regular a vida destes indivíduos, seja por meio de um estado de exceção ou não.

Com o intuito de traçar os primeiros passos desta pesquisa, iremos buscar a compreensão da base que sustenta o projeto filosófico de Giorgio Agamben, formados pelos conceitos de biopolítica, de *homo sacer* e seus sub-conceitos vida nua e forma-de-vida, finalizando com os conceitos de soberania e estado de exceção. São estes mecanismos que nos possibilitarão alcançar o objetivo final deste trabalho, seja por meio de respostas às conjecturas já expostas ou das demandas que irão surgir no decorrer do desenvolvimento deste capítulo.

1.1 BIOPOLÍTICA

Etimologicamente o termo biopolítica faz com que se compreenda a palavra como a intersecção da biologia e da política, ou seja, este campo de pesquisa busca relacionar como a biologia e a política podem configurar-se um polo comum, onde no desenvolvimento da vida em uma sociedade é imprescindível que ocorra a relação com o comportamento político da mesma.

Michel Foucault nos expõe que a *biopolítica* tem sua origem durante o fim do século XVIII e início do século XIX, e está diretamente relacionada às mudanças políticas e econômicas, quando os mecanismos de intervenções biológicas se tornam fundamentais para que os governos possam controlar as populações. Com o nascimento da biopolítica, não se tem mais apenas a concepção de grupos de sujeitos como a soma de pessoas e sim uma

população que deve ser dominada e por dominação podemos entender que é através de dispositivos ligados à vida biológica de cada ser. Estes mecanismos são desenvolvidos a partir de um saber-poder que se mostra capaz de inferir diretamente nos destinos da vida humana (FOUCAULT, 1988, p. 134).

No curso ministrado no *Collège de France*, no ano de 1978-1979, que deu origem a obra *Nascimento da Biopolítica*, Foucault procurou definir o que seria a biopolítica. Nesta obra, o filósofo francês afirma:

O tema escolhido portanto era ‘biopolítica’: eu entendia por isso a maneira como se procurou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas postos à prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de viventes constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raças... Sabe-se o lugar crescente que esses problemas ocuparam desde o século XIX e que desafios políticos e econômicos eles vêm constituindo até hoje (FOUCAULT, 2008, p. 431).

Na busca de um melhor desenvolvimento do termo biopolítica, Agamben (2014b, p. 9) retorna aos grandes filósofos da Grécia Antiga, que já naquele período se deparavam com as inúmeras interpretações que a ideia de vida poderia ter. Segundo estas inquições, a palavra vida possuía dois termos distintos entre si, seja no sentido semântico, como no morfológico, para expressarem o que era esse conceito tão complexo até os dias atuais.

Neste contexto, o filósofo italiano define que a vida para os gregos poderia ser “*zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bíos*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou grupo” (AGAMBEN, 2014b, p. 9).

Portanto, a vida no sentido de *zoé* é a simples existência. É aquele tipo de vida que todos os seres vivos possuem, sendo indistinta e vital. Contudo, essa simples existência, essa *zoé* é acima de tudo inqualificável. Existe antes do desenvolvimento da linguagem ou da noção de comunidade, ela é, portanto, a substância da qual emergimos. Por sua vez, a vida no sentido de *bíos* é aquela que se sobressai desta substância, onde o ser humano tenta construir uma vida além da simples existência (*zoé*) é aqui que a vida toma a forma de coletiva e qualificada, surge o espaço do desenvolvimento desta vida (*bíos*), denominado de *pólis*, onde surge o espaço político coletivo, e o qual acabou tornando-se o mecanismo essencial do qual se edificou as ideias dos gregos antigos acerca da democracia.

É de conhecimento que tanto Platão quanto Aristóteles (AGAMBEN, 2014, p. 9), teorizaram e distinguiram os diversos tipos de vida: a vida contemplativa (*bíos theoreticós*), a vida de prazer (*bíos apolausticós*) e a vida política (*bíos politicós*), contudo para isto eles nunca utilizam o termo *zoé* ao abordarem sobre estes tipos de vida, pois o termo além de não

possuir plural em grego, os autores consideravam uma simples vida natural impossível de ser qualificada, pois tinha uma relação direta com a forma de viver. Isto porque, para os gregos, na *pólis* não havia espaço para a simples vida natural, a vida animalesca, o sentido de vida que visa tão somente à reprodução (*zoé*), somente a vida política (*bíos*) deveria ser considerada naquele ambiente. Aristóteles afirma que o homem é um animal político, isto é, possui a capacidade de se relacionar politicamente, tomando decisões, criando sociedades e organizando a vida nas cidades.

Quando a vida passa a integrar os procedimentos políticos, somente uma forma de política torna-se possível que é uma política da vida. Se antes a natureza e a política encontravam-se em universos separados, com o modelo foucaultiano sobre a biopolítica, podemos enfim conceber a vida e a política como componentes de uma mesma equação. É a partir do tal governo da vida, isto é, da relação entre sujeito e o objeto da política, que se pode compreender a finalidade desse tipo de governo: que é de ser *da* ou *sobre* a vida.

Observando as distinções e variações que os termos *zoé* e *biós* fornecem é que podemos compreender a tese de Foucault acerca da biopolítica, quer dizer: “o homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão” (FOUCAULT, 1988, p. 134). O filósofo francês sintetiza a sua tese, afirmando que é a partir da Idade Moderna que a vida natural passa a ser incluída nos mecanismos e cálculos do poder estatal, resultando assim o nascimento da biopolítica.

Não é por menos que em *A vontade do saber*, Foucault expõe que por muito tempo o poder estatal utilizava para se defender ou que o defendessem esta nova concepção moderna de política que governa e ordena o que acontece aos seus súditos, algo que tem a possibilidade de substituir o antigo direito de “*causar* a morte ou *deixar* viver”, para uma concepção muito mais favorável seja para o sujeito, como para seu próprio poder, que é o “poder de *causar* a vida ou *devolver* a morte” (FOUCAULT, 1988, p. 130).

Quando o poder soberano assume o ofício de gerenciar a vida humana, não há como assumir que sua postura tem uma relação com o sentimento de amor à humanidade, mas a razão desta atitude tem muito mais relação com a dificuldade que é executar normas que visam à morte daqueles que se deve gerenciar a vida.

Se antes a morte era a potência que simbolizava o domínio do poder soberano, uma vez que, era o soberano quem tinha o poder de decidir quem morria, agora, neste ambiente administrado pelas técnicas da biopolítica a função do poder “não é mais matar, mas investir sobre a vida” (FOUCAULT, 1988, p. 131). É com o domínio deste biopoder que o

capitalismo pode desenvolver-se, garantindo a incorporação “controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos” (FOUCAULT, 1988, p. 132).

Anteriormente era a morte que controlava o povo, ao mesmo tempo que foi se promovendo os avanços tecnológicos e a manutenção da sobrevivência, através de saber e poder se torna possível outra forma de controle dos humanos. O *biopoder* controla e modifica a sociedade ao passo que:

O homem ocidental aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço em que se pode reparti-las de modo ótimo. Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo de controle do saber e de intervenção do poder (FOUCAULT, 1988, p. 134).

Esta nova “sociedade normalizadora” de “uma tecnologia de poder centrada na vida” (FOUCAULT, 1988, p. 135), se focalizará na vida e no homem como ser vivo. Em outras palavras, a vida é o objeto político utilizado a favor e contra o sistema que busca controlar, o direito não é o instrumento responsável pelas lutas políticas existentes desde então, mas sim a vida, por mais que ocorra a precedência do termo direito, quando falamos sobre o direito à vida, ou então ao corpo, ou ainda à saúde, é intolerável na ótica do direito clássico, pois, o que ocorre nestas situações é a reprodução política das novas ferramentas do poder, ferramentas estas nunca antes utilizadas na prática do tradicional direito da soberania (FOUCAULT, 1988, p. 136).

Hoje o valor da vida é algo que muitos tentam mensurar, se antes era o direito que servia para justificar a vida, no presente é apenas o mecanismo que possibilita a incapacidade de validar o preço da vida humana. Cada vida humana é única, e todas elas são essenciais para a formação de um Estado, quando a vida destes tantos sujeitos é posta à prova, é a política que se manifesta em favor de sua preservação. São líderes do poder soberano que defendem a vida humana como bem mais precioso. O direito tornou-se somente uma muleta que proporciona que este bem tão único e essencial para a manutenção da ordem política atual seja respeitado e, não sofra com as consequências de uma gerência falha. Mas todas as vidas não têm o mesmo valor? Não seria hipócrita supervalorizar uma vida em detrimento de outra?

Foucault afirma que o significado da biopolítica é de procurar-se “nesta dupla posição da vida, que o coloca simultaneamente no exterior da história, como seu limite biológico e no interior da historicidade humana, penetrada pelas suas técnicas de saber e de poder”

(FOUCAULT, 1988, p. 128). Com a reconstrução interligada de maneira irreduzível entre política e vida, pode-se enfim questionar qual o fim último da biopolítica e, quais são os seus efeitos efetivos dentro de uma sociedade.

Roberto Esposito, perspicazmente visualiza que o filósofo francês ao formular a sua resposta chegará a dois caminhos divergentes, que desde o início estão implícitos no conceito de *bíos*, “a *subjetivação* e a *morte*” (ESPOSITO, 2010, p. 54-55). Logo, no que concerne à vida, a *subjetivação* e a *morte* “são ao mesmo tempo sua forma e o seu fundo, a sua origem e o seu destino” (ESPOSITO, 2010, p. 55), pois independente do modelo seguido, subentende-se que não há como ambas coexistirem, ou seja, ou a biopolítica gera a *subjetividade* ou gera a *morte*, isto porque, ou o sujeito se torna “o seu objeto ou objetiviza definitivamente; ou é política da vida ou sobre a vida” (ESPOSITO, 2010, p. 55). A biopolítica, sendo assim, bloqueia-se sobre si mesma, não revelando o interior do seu arcano.

Foucault resume que nas diferenças entre biopolítica e soberania “o direito de *fazer* morrer ou de *deixar* viver se substitui por um poder de *fazer* viver ou de *devolver* a morte” (FOUCAULT, 1988, p. 130). Para Roberto Esposito o intelectual francês não poderia deixar mais claro a diferença entre as duas noções; no regime soberano a vida não é nada mais que um “resíduo, o resto deixado estar poupado ao direito de dar a morte” (ESPOSITO, 2010, p.58), por sua vez, no aspecto biopolítico a vida é uma hospedeira no campo minado da morte. A vida é tida como uma ameaça aberta ao perecimento, já a morte, só possui uma significação a partir da cintilação que a vida emite, isto é, uma só acontece por causa da outra, são co-dependentes.

É com este limiar entre vida e morte, que a biopolítica proporciona na atualidade, que a figura do *homo sacer* teorizada por Giorgio Agamben se faz presente. Aqueles que se encontram nesta situação têm a sua vida subjugada pela morte, da mesma maneira que a morte subjuga a vida. Sua vida e a sua morte é indiscernível, não existe um mecanismo que decida sobre elas, no caso dos refugiados, por exemplo, sua vida e sua morte são uma mesma linha que se desmancha ao mesmo tempo. Sua vida só tem valor por causa da sua morte, e vice-versa, contudo, não há quem legitime a vida destes indivíduos.

Agamben escreve que Foucault definiu a biopolítica como o crescente envolvimento da vida natural do homem nos mecanismos e nos cálculos do poder, resumindo por fim, em a *Vontade do Saber*, que o homem por anos era um animal vivente, que era apto à existência política, já o “homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente” (FOUCAULT *apud* AGAMBEN, 2014b, p. 116).

Na sua busca de compreender as técnicas de subjetivação, Foucault investigou como tanto na antiguidade, como na modernidade o homem sempre procurou projetar o seu próprio eu e desenvolver-se como pessoa, relacionando-se a um poder de controle externo e não abrindo mão de seus respectivos propósitos, como se era esperado. Por conta disto, que podemos entender os grandes estados totalitários que surgiram antes e depois da segunda Guerra Mundial, como o local onde a biopolítica moderna foi aplicada com excelência.

O que acontece com os refugiados do passado e os do presente é a indecisão sobre a sua pessoa na sociedade. Sua vida e a sua morte não são significativas, contudo, existe a constante preocupação com a forma que estes indivíduos irão viver e principalmente como irão morrer. A biopolítica neste caso se integra à noção de vida nua e forma-de-vida, que serão discutidas adiante neste capítulo. Para Agamben, “com o termo *forma-de-vida* entendemos, [...], uma vida que jamais pode ser separada da sua forma, uma vida na qual jamais é possível isolar alguma coisa como uma vida nua” (AGAMBEN, 2015, p. 13).

Nesta justificação acerca do *homo sacer* que se insere na política moderna, atrela-se a ideia de vida nua, que conserva o rastro da biopolítica nos moldes propostos por Foucault, contudo o que Agamben pretende a partir deste caminho é abrir novos espaços para possibilidades de se pensar este aspecto, ou seja, ele quer não apenas corrigir³, como integrar a tese foucaultiana na política moderna, que não é apenas através da inclusão da *zoé* na *pólis*, que deste os primórdios ocorre, nem a noção de que a vida venha a ser objeto essencial nos cálculos do poder estatal; o fato é que a exceção se torna regra, “o espaço da vida nua, situado originalmente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato, entram em uma zona de irreduzível indistinção” (AGAMBEN, 2014b, p. 16).

Todos os processos dos quais a humanidade passou recentemente, seja o surgimento do homem como sujeito político, o nascimento da democracia moderna, o refinamento e alastramento do sistema disciplinar e das sociedades de controle, ainda que possuem diferentes causas e efeitos, chegam a um ponto comum: a vida nua, isto é, uma vida desprovida daquilo que lhe era inerente.

³ O termo corrigir do qual Agamben se utiliza na introdução de *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I* (2014b, p. 16) pode induzir o leitor à compreensão de que a corrigir a tese foucaultiana que a mesma esteja errada, entretanto o que Agamben se propõe é mais uma atualização da tese proposta por Foucault. Essa atualização tem como objetivo manter vivo o sentido de suas ações: (1) o da indecidibilidade, já que corrigir seria pressupor um certo e um errado, e (2) o da atualização propriamente dita, não só propondo relações da tese foucaultiana com acontecimentos posteriores a sua formulação, mas também com relação ao que Foucault poderia ter feito. É nesse sentido, que o termo também utilizado por Agamben ganha sentido, *integração* vem ao encontro dessa ideia de atualização que deseja apontar (NASCIMENTO, 2011, p. 108-109).

Antes de emergir impetuosamente à luz do nosso século, o rio da biopolítica, que arrastava consigo a vida do *homo sacer*, corre de modo subterrâneo, mas contínuo. É como se, a partir de certo ponto, todo evento político decisivo tivesse sempre uma dupla face: os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, a cada vez, uma tática, porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejariam liberar-se (AGAMBEN, 2014b, p. 118).

Agamben irá propor uma ressalva entre estas duas fórmulas, insinuando, portanto, uma terceira que irá definir de maneira muito mais específica da biopolítica no século XX e facilmente aplicada neste começo do século XXI, que seria “já não *fazer morrer*, nem *fazer viver*, mas *fazer sobreviver*, nem a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo” (AGAMBEN, 2008, p. 155).

A vida torna-se o fato politicamente decisivo e com alcance universal, isto é, que tanto nas democracias parlamentares, quanto nos Estados totalitários, a vida acaba tornando-se o centro das intervenções políticas. A biopolítica, portanto, é que irá determinar qual a forma de organização que mais produz efeito para que assim seja assegurado o cuidado, o controle e o usufruto da vida nua. Assim, “as distinções políticas tradicionais (como aquelas entre direita e esquerda, liberalismo e totalitarismo, privado e público) perdem sua clareza e inteligibilidade, entrando numa zona de indeterminação logo que seu referente fundamental tenha se tornado a vida nua” (AGAMBEN, 2014b, p. 119).

A biopolítica irá impor que a política regule a própria vida humana por meio de técnicas denominadas de biopoder. Estes mecanismos são desenvolvidos a partir de um saber-poder que se mostra capaz de interferir diretamente nos destinos da vida humana. Entretanto, por mais que Foucault teorize que tais evidências surgiram como uma característica da modernidade, Agamben sustenta que estas intervenções se iniciaram ainda na antiguidade, por meio da figura do *homo sacer*, que é aquela em que a sua vida não tem valor jurídico, ou seja, sua morte não pode ser considerada nem um sacrifício, nem um homicídio.

Em vista disso, na próxima seção iremos compreender como o conceito de *homo sacer* se encaixa na estrutura biopolítica da contemporaneidade. Para isto iremos recorrer a uma análise histórica do termo, para compreendermos como este indivíduo existente no direito arcaico pode ser inserido na sociedade.

Dito isso, seguiremos na busca de compreender como a figura do *homo sacer* agambeniano se configura como par da noção de refugiado da atualidade. O que para muitos é visto como resto, um marginal que está completamente abandonado pela humanidade.

1.2 HOMO SACER

A biopolítica, como já observamos, é o mecanismo do poder que irá gerir a vida do *homo sacer* na sociedade, e não é por menos que essa figura trazida do direito romano arcaico se encaixa tão precisamente na complexa situação política em que o homem contemporâneo se encontra. A escolha de Agamben por esta figura não é em vão ou aleatória, o filósofo viu a necessidade de se encontrar um paradigma que repensasse o atual estado do homem político, sem que para isto recaísse no âmbito das especulações metafísicas ou ainda reutilizar representações gastas e inofensivas.

Por conta destes aspectos, Agamben optou por utilizar um paradigma que não fosse muito próximo, nem muito distante e o emprego do direito romano torna-se excepcionalmente adequado, uma vez que, por mais que seja inutilizado – como norma propriamente dita –, o direito romano arcaico ainda está muito presente nos institutos que difundem o corpo jurídico no ocidente, servindo como exemplo e modelo.

1.2.1 Sacralidade da Vida

Historicamente, o *homo sacer* é uma figura jurídico-política por meio da qual um indivíduo, ao ser declarado *sacer*, era legalmente excluído do direito e, consecutivamente da política da cidade, a vida deste indivíduo era completamente abandonada pelo direito. Não é por menos que quando Agamben, em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*, ao definir o termo recorre a Sexto Pompeu Festo, um gramático romano do século II d.C., que no seu *De verborum significatu* “conservou-nos a memória de uma figura do direito romano arcaico na qual o caráter da sacralidade liga-se pela primeira vez a uma vida humana como tal” (AGAMBEN, 2014b, p. 74), que o filósofo italiano toma como definição inicial do *homo sacer*.

No verbete *sacer mons* (Monte Sacro), Festo expõe:

Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunicia se adverte que ‘se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida’. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado de sacro (FESTO *apud* AGAMBEN, 2014b, p. 74)⁴.

⁴ No latim cita Agamben: “*At homo is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur ‘si quis eum, qui eo plebei scito*

A utilização do termo *homo sacer* carrega em si, uma atmosfera que beira a imaginação. Significando um homem insacrificável e matável, esse desenho do qual é deduzido o *homo sacer* é impensável na nossa atualidade, pois não há nenhum homem contemporâneo que possa ser morto sem que a sua morte não se torne matéria para o direito, bem como todo homem hoje está excluído do âmbito do sacrifício, isto acontece não pela peculiaridade do condenado, mas sim através do amparo ao princípio da sacralidade da vida.

A figura do *homo sacer* é tão significativa na estrutura do direito romano, que diversos autores que resgataram o termo demonstram como pertencia cotidianamente à aplicação do direito e como é importante a disseminação deste instituto na cultura jurídica ocidental. O jurista alemão Rudolf Von Ihering, em *O Espírito do Direito Romano* (1852) demonstra este termo, afirmando que o indivíduo declarado *homo sacer* vivia em um estado de expulsão tanto civil quanto religiosa.

O sujeito à vingança da divindade a quem havia ultrajado com a sua má ação (*sacer*), e excluído por consequência da comunidade humana, era privado de todos os seus bens em proveito dos deuses, podendo até ser morto pelo primeiro que assim o quisesse. [...]Ao inimigo também se privava do direito; mas o que agravava a posição do *homo sacer* era o elemento psicológico, ou seja a convicção de ser para os deuses e para os homens objeto de maldição, de execração e de aversão; um ser nocivo, a quem se arremessava da comunidade dos homens às bestas feras, evitado por todos, podendo julgar-se feliz si se encontrava com algum que não considerasse como um ato meritório tirar-lhe a vida, em uma palavra, era o sentimento da maldição que sobre ele pesava, e o estigma da proscricção que tornava a sua posição tão miserável quanto possível (IHERING, 1934, p. 259-260).

Não obstante, “o estado do *homo sacer* não pode ser definido de outro modo, senão como o de um facínora, de um sacrilégio privado de toda esperança de entrar na comunidade dos homens e da religião” (IHERING, 1934, p. 260). A vida humana com a inserção deste conceito passa a ter uma característica de sacralidade, que a partir da definição proposta por Festo compreendemos que (a) não é lícito sacrificar o *homo sacer*, como também que (b) quem eventualmente o matar não será condenado por homicídio, pois este indivíduo encontra-se fora de ambas as esferas, jurídica e religiosa.

É a partir destas duas situações que nos deparamos com as duas características fundamentais que constituem a figura do *homo sacer*: a sua insacrificabilidade e a sua matabilidade. Isto é, esse “homem sacro” não pode ser levado à morte nas formas de rituais religiosos prescritos e, qualquer um pode matá-lo, não sendo, por conta deste ato, condenado

sacer sit, occiderit, parricida ne sit'. Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet” (AGAMBEN, 2014, p. 74).

por homicídio. Essa noção acerca das características fundamentais que constituem o *homo sacer*, remete à aplicação do princípio da sacralidade da vida, que é essencial para a construção de todo projeto proposto por Giorgio Agamben. A perspectiva de uma vida sacra esta contida na gênese do termo *homo sacer*, ela foi agregada pelo autor por intermédio da obra de Walter Benjamin – da qual foi um dos responsáveis pela edição e tradução das obras deste para o idioma italiano. A influência benjaminiana é constantemente presente na obra de Agamben.

No texto de *Para uma crítica da violência* (2011), o original em alemão de 1921, o autor discorre sobre a relação que existe entre direito e violência, constituindo um princípio acerca do caráter sagrado da vida humana. Em outras palavras, quando há o envolvimento do direito, da vida qualificada (*biós*), a simples vida natural (*zoé*) abarca um novo conceito que é o da vida nua, que como observamos brevemente encontra-se entre a *zoé* e a *bíos*; em outras palavras, vida natural e vida qualificada. Para compreendermos com mais eficácia a ideia de sacralidade da vida, devemos perseguir a origem deste dogma apresentado por Benjamin.

Valeria a pena rastrear a origem do dogma da sacralidade da vida. Talvez, ou muito provavelmente, esse dogma seja recente; a derradeira errância da debilitada tradição ocidental de procurar o sagrado que ela perdeu naquilo que é cosmologicamente impenetrável. (A antiguidade de todos os mandamentos religiosos contra o homicídio não é contra-argumento, porque estes repousam sobre pensamentos outros que o teorema moderno). Por fim, dá motivo para reflexão o fato de que aquilo que aí é dito sagrado é, segundo o antigo pensamento mítico, o portador assinalado da culpa: a mera vida⁵ (BENJAMIN, 2011, p. 154).

Com as observações de Benjamin a respeito da sacralidade da vida que Agamben irá se questionar sobre o tema e a sua incidência na política, da qual tentará compreender o emaranhado de conexões que existe entre violência, direito, exceção, soberania, cidadãos e oprimidos, esta ação resultará no relacionamento íntimo entre a vida nua e o poder soberano, que para o filósofo alemão, a explicação desta relação, bem como, toda e qualquer tentativa de colocar em questionamento o domínio do direito sobre o vivente, não é de nenhuma utilidade o princípio de caráter sagrado da vida, que nosso tempo refere à vida humana e, até mesmo, à vida animal em geral. Suspeito é, para Benjamin, que aquele que é proclamado sagrado seja precisamente para o pensamento mítico o portador destinado à culpa: a vida nua, quase como se a cumplicidade secreta fluísse entre a sacralidade da vida e o poder de direito.

⁵ Na tradução brasileira de *Para uma crítica da violência* de Walter Benjamin, os tradutores explicam que o sentido da palavra *mero* tem um sentido de nudez, de estar despido, ou seja, no sentido oposto de estar coberto. Assim, torna-se interessante como Agamben faz a ligação deste ensaio com o conceito de *vida nua*, base da biopolítica contemporânea, esta noção surge por causa da intervenção da dimensão política e jurídica sobre a vida orgânica e natural (BENJAMIN, 2011, p. 151, nota).

O princípio do caráter sagrado da vida é tão familiar na atualidade que durante séculos havia um completo desconhecimento acerca deste princípio. Isto porque a vida humana não era sagrada, ela se tornava somente por meio de diversos rituais, cujo o único objetivo era justamente separá-la do seu contexto profano. Benveniste define que “para tornar a vítima sagrada é preciso separá-la do mundo dos viventes, é preciso que esta atravesse o limiar que separa os dois universos: este é o objetivo da matança” (BENVENISTE *apud* AGAMBEN, 2014b, p. 71).

Assim sendo, devemos considerar quando e de que forma a vida humana foi considerada pela primeira vez como sagrada em si mesma. É perceptível o papel da soberania neste ponto, pois o que é excluído e capturado nela, é portador do bando soberano. Segundo Agamben, tanto Benjamin quanto Schmitt indicam que a vida é esse elemento que no processo de exceção encontra a relação mais íntima com a soberania (AGAMBEN, 2014b, p. 71).

A figura do *homo sacer*, possui, portanto, características específicas e que são extremamente apropriadas para as tensões existentes entre os espaços políticos e humanos. Não obstante, é preciso pontuar que o *homo sacer* é aquele indivíduo destituído de todos seus direitos, garantias e dignidades fundamentais, ou seja, é um sujeito que não possui qualquer tipo de garantia político-jurídica de qualquer Estado soberano. Com a noção de sacralidade no limiar da noção de *homo sacer* como pode esse indivíduo ser um obstáculo para o sacrifício (*neque fas est eum immolari*) e ao mesmo tempo, pode esse sujeito ser morto por qualquer um de forma impune (*impune occidi*)?

1.2.2 Ambiguidade do Sacro

Na perspectiva de melhor especificar a incerta perplexidade que envolve o indivíduo declarado *homo sacer*, Agamben apresenta as definições que tanto os antigos, como os modernos atribuem ao tema. Para os primeiros, o autor adota como exemplo Macróbio (390-430 d.C.), que em *Saturnais* (III, 7, 3-8), o qual após definir o termo *sacrum* como aquele que é destinado aos deuses, ou seja, não é ao todo estranho tratar os homens que a lei determina ser sagrado para certas divindades, uma vez que, pode parecer estranho que ao mesmo tempo em que é proibido profanar qualquer coisa determinada como sagrada, matar um homem declarado sacro, não é (AGAMBEN, 2014b, p. 75).

Pela interpretação de Macróbio, é perceptível que a sacralidade era para ele demasiadamente problemática, a ponto de necessitar de uma explicação. Ao ser transmitido para a modernidade, ocorre evidente perplexidade em relação aos antigos autores e que resulta em discrepâncias entre as suas interpretações, possibilitando que estas se dividam em duas: a primeira será a daqueles que ainda enxergam na sacralidade um resíduo de quando não havia distinção entre o direito religioso e o direito penal; a segunda, no que lhe concerne, reconhece na sacralidade um veto ao sacrifício, pois aquele que é sagrado já é divino, não sendo permitido praticar um novo ato de sacrifício.

Nomes como Mommsen, Lange, Bennett, Strachan-Davidson, por exemplo, defendiam a primeira interpretação, e uma de suas principais características estava no fato de que a condenação à morte seria tida como um sacrifício aos deuses. Por outro lado, a segunda interpretação era defendida por Kerényi e Fowler que identificam nessa figura o paradigma do sacro, através do enaltecimento aos deuses íferos, semelhante na sua ambiguidade, tal qual a noção de tabu “augusto e maldito, digno de veneração e suscitante de horror” (AGAMBEN, 2014b, p. 75). Não obstante, enquanto que na primeira tese há uma explicação com relação ao *impune occidi*, na segunda a explicação se pauta no *neque fas est eum immolari*.

Assim, aquele que assassina alguém declarado sacro, por mais que disponha da ambiguidade presente no tabu, não há como determinar a total impunidade daquele que comete tal ato, pois uma vez que é declarado uma propriedade dos deuses, não há motivo algum para que seu assassino seja acusado, dado que se encontra como responsável por aquele sacrilégio.

Perante esta ambiguidade que Agamben reconhece que a explicação de Macróbio é incongruente, “visto que as almas dos *homines sacri* eram *diis debitae*, procuravam-se mandá-las ao céu o mais rápido possível” (AGAMBEN, 2014b, p. 76). Regressando a Festo, fica mais evidente que as particularidades que envolvem o indivíduo *homo sacer* são à primeira vista incompatíveis, dado que as noções de *impunidade da sua morte* e o *veto de sacrifício* se qualificam em categorias jurídicas distintas.

Enquanto que o *neque fas est eum immolari* direciona para o direito divino, o *impune occidi*, eclode para o lado do direito humano. Nas duas situações os respectivos direitos ignoram completamente o outro. Quer dizer, o *homo sacer* não pode ser submetido em toda sua complexidade nem no direito humano, nem no direito divino, por isso não pertence a nenhum deles.

Nesta intercepção entre o direito humano e o direito divino, que a figura do *homo sacer* parece se encontrar. Agamben nos proporciona o seguinte esclarecimento:

Tudo faz pensar que nos encontramos aqui diante de um conceito-limite do ordenamento social romano, que, como tal, pode dificilmente ser explicado de modo satisfatório enquanto se permanece no interior do *ius divinum* e do *ius humanum*, mas que pode, talvez, permitir-nos lançar uma luz sobre seus limites recíprocos. Mais do que resolver a especificidade do *homo sacer*, como se tem feito muito frequentemente, em uma pretensa ambiguidade originária do sagrado, calcada sobre a noção etnológica de tabu, tentaremos em vez disso interpretar a *sacratio* como uma figura autônoma e nos perguntaremos se ela não nos permitiria por acaso lançar luz sobre uma estrutura *política* originária, que tem seu lugar em uma zona que precede a distinção entre sacro e profano, entre religioso e jurídico (AGAMBEN, 2014b, p. 76).

Aqui, podemos contemplar dois aspectos fundamentais e inevitáveis do *homo sacer* que determinam o seu pertencimento, contudo tal pertença é assinalada por uma dupla exclusão. Esta conclusão se dá pelo fato de que ao perceber a incoerência constatada na *sacratio* não pode ser decifrada optando somente pelo direito humano ou apenas pelo direito divino, a sacralidade da vida deve ser encarada como uma categoria autônoma, ou seja, uma categoria nova, livre dos preceitos tanto do direito humano, quanto do direito divino.

Lançando um olhar para esta perspectiva, Daniel Arruda Nascimento, em *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben* (2012, p. 159-160) expõe as definições iniciais do conceito de *homo sacer*, onde o cruzamento do direito divino com o direito humano estabelece uma luz sobre a ambivalência do sacro, porque, se se observar atentamente sob os dois aspectos envolvem a qualidade de sagrado à vida. Ainda pode-se correlacionar que no presente o homem possa estar preso a uma estrutura política originária sem que ocorra a preocupação da separação entre o religioso e o jurídico. Isto ocorre, pois a origem do princípio sagrado da vida não é apenas reconhecer que toda vida deve ser preservada, ela outorga que a vida conduza a política, porém sem renunciar a ambivalência do sacro.

Na busca de compreender os meandros que envolvem a noção de ambivalência do sacro, Agamben desenvolve uma rigorosa pesquisa onde encontra diversas obras que sinalizam para um mitologema que ele denomina de *teoria da ambiguidade do sacro*, que tomou forma ainda na antropologia vitoriana, transmitindo para a sociologia francesa, e conseqüentemente propagando sua influência no tempo e nas demais disciplinas sociais, coincidindo por fim na noção de soberania.

O trajeto investigativo do filósofo italiano sobre esta matéria trespassa por Georges Bataille que fora influenciado por Émile Benveniste, por sua vez, este, tomou como referência Sigmund Freud, onde na obra *Totem e Tabu*, utiliza do conceito de tabu que fora delineado em 1889 por Robertson Smith em *Lectures on the religion of the Semites*, uma vez que “é

nesse livro, de fato, que a noção etnográfica de tabu deixa pela primeira vez o âmbito das culturas primitivas e penetra firmemente no interior do estudo da religião bíblica, marcando irrevogavelmente com a sua ambiguidade a experiência ocidental do sagrado” (AGAMBEN, 2014b, p. 77).

Robertson Smith apresenta que a noção de tabu pode estar se referindo tanto às regras de santidade, no sentido de inviolabilidade de símbolos, santuários, ídolos, entre outros; quanto às regras de impureza, tais como as que aconteciam com pessoas que tocavam cadáveres ou mulheres após o parto, que eram separadas temporariamente da comunidade, pois estavam impuras. O autor apresenta, ainda, que nas comunidades primitivas os conceitos de santidade e impureza encontravam-se em um ponto de interseção, gerando assim uma indeterminação quanto à sacralidade. Nesta trilha, Emile Durkheim em *Formes élémentaires de la vie religieuse*, de 1912 dedica um capítulo inteiro acerca da ambiguidade que a noção de sacro apresenta que

o puro e o impuro não são, portanto, dois gêneros separados, mas duas variedades do mesmo gênero, que compreende as coisas sacras. Existem duas espécies de sagrado, o fasto e o nefasto; e não somente entre as duas formas opostas não existe solução de continuidade, mas um mesmo objeto pode passar de uma a outra sem alterar sua natureza. Com o puro se faz o impuro e vice-versa: a ambiguidade do sacro consiste na possibilidade desta transmutação (DURKHEIN *apud* AGAMBEN, 2014b, p. 79-80).

Para Agamben (2014b, p. 80), Freud fora outro que se dedicou a compreender o que a ambivalência do termo sacro envolvia. Em *Totem e Tabu*, o pai da psicanálise aponta uma autêntica teoria geral da ambivalência do sacro, esta teoria não se edifica apenas nos sentidos antropológicos e psicológicos, como também no sentido linguístico. Para as suas conclusões o austríaco se valeu de aspectos presentes no ensaio *Sentido Contraditório das Palavras originárias* de K. Abel, um linguista desacreditado hoje em dia; que no termo *sacer* define como *santo e maldito*, fato curioso, pois os antropólogos que anteriormente definiram a ambiguidade do sacro, em nenhum momento haviam se valido do conceito latino de *sacratio*.

Por este ângulo, ressalta Agamben (2014b, p. 80), que se observa a importância do ensaio de Ward Fowler que em 1911 escreve *The original meaning of the Word sacer*, onde proporciona uma interpretação do termo *homo sacer* que teve uma repercussão imediata entre os estudiosos da religião, pois propõe a evidente relação entre os termos *sacer* e *tabu*. O *homo sacer* é sobre quem recai a maldição é um homem banido, marcado pelo tabu, sinalizado como perigoso. Este indivíduo encontra-se fora do terreno do profano, onde também não há qualquer tipo de referência a qualquer divindade, porém ser sagrado ou maldito, depende das circunstâncias impostas.

No percurso de sua investigação sobre a teoria da ambiguidade do sacro, Agamben (2014b, p. 81) se depara, ainda, com os estudos de Fugier que em 1963, onde este expõe que a ambiguidade do sacro transpõe no âmbito da ciência da linguagem e ali acabaria por encontrar o seu espaço, tanto é que no vocábulo *sacer* do *Dictionnaire étymologique de la langue latine* (1939) de Ernout-Meillet, encontramos a referência do duplo significado do termo, por meio de “uma alusão do *homo sacer*: *sacer* designa o que não pode ser tocado sem ser manchado ou sem contaminar, daí o significado duplo de *sagrado* ou *amaldiçoado* (aproximadamente). A culpa que dedicamos aos deuses infernais é sagrada” (AGAMBEN, 2014b, p. 81).

O *homo sacer* como mencionado anteriormente é uma figura enigmática proveniente do direito romano arcaico, que reúne em si características contraditórias, que carece de ser explicada, pois sua ambiguidade com relação ao sagrado provoca inúmeros exemplos religiosos originados das mais diversas religiões. Ante as explicações e particularidades envolvendo a ambivalência do sacro, bem como o do vocábulo tabu, estas sofreram ao longo do tempo diversas transformações semânticas que resultaram, inclusive, significados opostos, tal qual Natalia Taccetta em *Agamben y lo político* se atenta⁶.

No que concerne ao aspecto religioso, as noções ambivalentes de diversos termos coincidem com o nascimento da antropologia moderna no século XIX, aonde eram comuns as ciências humanas fazerem menções distintas das definidas anteriormente, num claro exemplo destas interpretações diversas, pode-se destacar os conceitos de sacro e tabu.

A sacralidade da vida do *homo sacer*, portanto, reúne dois aspectos fundamentais e inafastáveis para a sua caracterização o (i) *neque fas est eum immolari* e o (ii) *impune occidi* – “o primeiro como verdadeira exceção à aplicabilidade do direito divino, na medida em que se veta o sacrifício, e o segundo, uma exceção ao direito humano, uma vez que, o assassinio do *sacer* não é punido” (TEIXEIRA, 2015, p. 33). A impunidade da matança (*impune occidi*) representa a exceção do direito humano, visto que interrompe a aplicação da lei sobre o homicídio atribuído a alguém.

Esta noção já havia sido observada por Festo, onde afirma que o assassino ao ser chamado em juízo pode opor à acusação invocando a sacralidade da vítima, estabelecendo uma exceção própria. Em contrapartida, a exclusão do sacrifício (*neque fas est eum immolari*), também configura uma exceção, entretanto, do direito divino, e de toda e qualquer forma de morte ritualística, isto é, rituais de purificação – penas de morte, no sentido moderno do termo. Por isso, que a exclusão do sacrifício “servia justamente para distinguir a matança

⁶ “Producto de desemantizaciones repetidas, la figura del *homo sacer* pierde inteligibilidad por si misma y pasa a ser funcional a los matices contradictorios con los que se cargue conceptualmente” (TACCETTA, 2011, p. 88)

do *homo sacer* das purificações ritualísticas e excluiria decididamente a *sacratio* do âmbito religioso em sentido próprio” (AGAMBEN, 2014b, p. 83).

Em vista disto, podemos entender a estrutura que envolve a *sacratio* a partir de duas peculiaridades: a impunidade, a falta de um castigo, àquele que mata o indivíduo denominado sacro e o afastamento do caráter de sacrifício. Ou seja, quando não há responsabilidade no homicídio, declarando, assim, a exceção, o responsável pela morte alegaria em sua defesa que se desonera de toda forma de morte considerada ritualística. Quer dizer, então, não se tratar de uma *consecratio*, uma vez que, não transforma nenhuma matéria do campo humano ao divino, mas é fora do domínio do profano sem ultrapassar o domínio do divino, já que “sem ser a consagração ou sacrilégio, a *sacratio* é uma dupla exceção, dado que é fora de toda forma do direito (TACCETTA, 2011, p. 88).

Sem embargo, a *consecratio*⁷ é o que proporciona que um objeto ou uma pessoa passe do *ius humanum* ao *ius divinum*, ou melhor, do profano ao sacro. Quando um indivíduo é declarado *homo sacer* ele é colocado fora da jurisdição humana, contudo, sem ultrapassar para a jurisdição divina. A despeito de, a proibição do sacrifício não só exclui toda a equiparação que possa existir entre o *homo sacer* e uma vítima consagrada, como a legitimidade do homicídio, propõe que a violência cometida contra ele não seja declarada como uma profanação de algo sagrado. Por conseguinte, a *sacratio*⁸, configura como uma dupla exceção, tanto do direito humano quanto do direito divino, ou ainda, do âmbito religioso quanto do profano. Giorgio Agamben esclarece:

A estrutura [...], que esta dupla exceção desenha, é aquela de uma dúplice exclusão e de uma dúplice captura, que apresentará mais do que uma simples analogia com a estrutura da exceção soberana. [...] na exceção soberana, a lei se aplica de fato ao caso excepcional desaplicando-se, retirando-se deste, do mesmo modo o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacriticabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade. *A vida insacriticavel e, todavia, matável, é a vida sacra* (AGAMBEN, 2014b, p. 84).

A relação que o *homo sacer* estabelece tanto com o *ius humanum*, quanto com o *ius divinum* é a partir da exclusão, o indivíduo denominado de *sacer* está em consonância com o direito humano em razão de sua matabilidade, e do mesmo modo, só pertence ao direito divino por conta de sua insacriticabilidade, é perceptível que a definição do *homo sacer* se caracteriza mais por sua dupla exclusão, do que na denotação da ambiguidade do termo sacro. Para explicitar este ponto, Agamben salienta:

⁷ *Consecratio* (latim) – Consagração (português): ato de tornar sagrado; oferecer à divindade.

⁸ *Sacratio* (latim) – Sagração (português): ato de conferir um certo caráter por meio de cerimônias religiosas; venerar ou respeitar como coisa sagrada.

Aquilo que define a condição do *homo sacer*, então, não é tanto a pretensa ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente, quanto, sobretudo, o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto. Esta violência – a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele – não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução de uma condenação e nem como sacrilégio. Subtraindo-se às formas sancionadas dos direitos humano e divino, ela abre uma esfera do agir humano que não é a do *sacrum facere* e nem a da ação profana, e que se trata aqui de tentar compreender (AGAMBEN, 2014b, p. 84).

Deduz, à vista disso, que o *homo sacer* tem como finalidade uma dupla exceção, onde sua persona não habita completamente nenhum dos dois mundos, exposto a uma violência tanto intrínseca quanto não divina. É diante desta exclusão que a sua *vida nua* será sujeitada à morte pela decisão soberana. Esta violência em que será exposto o *homo sacer* não será tratada nem como sacrifício, nem como homicídio, nem como execução de uma condenação, muito menos como o cometimento de um sacrilégio, esta ação cometida contra esse indivíduo está definitivamente em uma zona de indiscernibilidade, entre os direitos humano e o divino. Não sendo, nem uma consagração, nem um sacrilégio; a *sacratio*, nesse sentido, se caracteriza por ser uma dupla exceção, uma vez que, fica de fora de toda a forma do direito.

É diante desta “esfera-limite do agir humano que se sustenta unicamente a relação de exceção” (AGAMBEN, 2014b, p. 84). Pois, “esta esfera é a decisão soberana, que suspende a lei no estado de exceção e assim implica nele a vida nua” (AGAMBEN, 2014b, p. 84). É por meio da esfera-limite do agir humano, que irá habilitar a aparição da vida nua. A decisão soberana que resultará neste aspecto é aquela que irá aplicar a lei, desaplicando-a, capturando o indivíduo apenas por meio de sua exclusão da lei, sugerindo relação real com a *sacratio*, isto é, a dupla exceção.

Colocado em uma zona afastada do direito penal e do sacrifício, o *homo sacer* se mostra como a imagem procedente da vida capturada no bando soberano, onde conserva na memória a exclusão natural onde se forjou a dimensão política. Todo espaço político da soberania, seria respaldado por meio de uma dupla exceção, como uma superioridade do profano no religioso e do religioso no profano, caracterizando uma área de desprendimento entre o sacrifício e o homicídio. À vista disso, percebe-se que “soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera” (AGAMBEN, 2014b, p. 85).

A relação de exceção é o *bando*, que está condicionada a uma vida humana matável e insacrificável, isto é, o *homo sacer*, a própria *vida nua*, que nada mais é que o conteúdo originário do poder soberano. A “contribuição originária da soberania é a produção de mera

vida nua, vida sacra, *homines sacri*, produção de um tipo de vida submetido a um poder de morte ao qual é a-bando-nado” (TACCETTA, 2011, p. 89). Agamben propõe uma observação de extrema relevância, diante do Estado, a sacralidade da vida pleiteia como um direito fundamental, isto é, um direito humano. Porém, a noção de *sacratio* na sua origem, não determina outra coisa que uma relação de abandono, quer dizer, uma constante e plena sujeição à violência, por ser desprovida de qualquer direito. Sua vulnerabilidade se deriva de um ato de direito que a excluiu (RUIZ, 2012, p. 4) tornando incapaz de se separar a dependência da vida a um poder de morte.

O elo que existe entre a soberania e a sacralidade não é uma simples decorrência da influência do religioso no político, ou de uma singela existência no político do teor religioso. Do mesmo modo, que não podemos interpretar que uma pretensão política deve estar marcada por um prestígio religioso, pois “a sacralidade é, sobretudo, a forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política” (AGAMBEN, 2014b, p. 86) e a expressão *homo sacer*, conseqüentemente, é que desenha a relação política originária. A vida nua é abandonada e capturada, e por isso submetida a uma exclusão inclusiva, pois sendo presa à exceção é exposta continuamente à violência, vida sacra, uma autentica vida nua, com fundamento e propósito na decisão soberana.

A relação de *bando* é a matéria originária da constituição jurídica, é a força que irá conectar os polos da exceção soberana, isto é, a vida nua e o poder soberano. É de suma importância refletirmos que a noção de *bando* proposta por Agamben não é a simples relação de um grupo, mas sim da noção de abandonado, banido de algo, excluído. A partir dessa noção mais ampla do conceito de *bando* na obra do autor, que compreende a sua relação com a vida do *homo sacer*, a vida declarada nua, se torna essencial, para compreender como é a relação de poder de vida e de morte do indivíduo nesta situação.

1.2.3 Poder de Vida e de Morte

Foucault ao final de *A vontade de Saber* afirma que “por longo tempo um dos privilégios característicos do poder soberano foi o direito de vida e de morte” (FOUCAULT, 1988, p. 127), tal sentença faz com que Agamben vincule a exposição à morte do *homo sacer* com a fórmula do *vitae necisque potestas*, quer dizer, o poder de vida e de morte. Este poder de vida e morte era do pai (*patria potestas*) sobre os seus filhos, principalmente no caso, os homens. Trata-se de um poder absoluto que não advém da constatação de qualquer culpa, nem

da qualidade de chefe da casa, este poder é proveniente da relação pai-filho estabelecida no instante do nascimento.

Esta relação pai-filho tem uma ligação com o fato, proveniente das leis gregas e romanas, da qual o pai tem o direito de reconhecer ou rejeitar o filho ao nascer. Quer dizer, o poder de vida e morte é um caráter inseparável, exclusivo e absoluto do genitor. É interessante observar que a vida do filho só é concedida a partir da ameaça de morte por parte do pai. Logo, filho só vive porque foi submetido ao poder inafastável e indiscutível de ver-se morto por seu pai. E por mais que este poder pareça ser de ordem privada, ele é um poder público, pois, para os cidadãos romanos o poder de vida e morte do *pater* era a verdadeira condição para que seu filho participasse na discussão dos assuntos da cidade.

Isto posto, Agamben destaca que “[...] a *vitae necisque potestas* investe ao nascer todo cidadão varão livre e parece assim definir o próprio modelo do poder político em geral. *Não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário*” (AGAMBEN, 2014b, p. 89). Constatase, que o filho é submetido ao poder do pai de modo que é considerado em relação a este como mera vida nua, visto que, o poder do pai é inafastável, sendo uma ameaça inquestionável de morte, uma vez que é por meio dessa ameaça que a vida é incluída na sociedade. Isto é, a inclusão deste indivíduo é dada a partir da vida nua.

O fundamento do poder (político e do pai) é, novamente, a vida exposta à morte, a vida é politizada a partir da possibilidade de dar a morte. Este ‘vínculo incompatível’ envolve a vida nua na ordem jurídico-político. Os varões pagam a sua participação na vida política sujeitando-se incondicionalmente a um poder que potencialmente os pode matar e no qual a vida entra na cidade com a exceção de poder receber a morte de forma impune e, também, ser insacrificável (TACCETTA, 2011, p. 90).

É incontestável o caráter político contido no conceito de *vitae necisque potestas*, tanto é que o poder do pai se parece com o *imperium* do magistrado, o que ocasiona um entrelaçamento dos dois institutos. A verificação quanto a essa semelhança é citada por Agamben no caso do tribuno Caio Flamínio, “que o pai arrasta para fora da tribuna enquanto ele tenta prevaricar junto ao poder do senado” (AGAMBEN, 2014b, p. 89). Aqui o poder do *pater* é tido como um autêntico ofício público, uma soberania residual irreduzível. Outro fato que confere maior realce à relação promovida pelo *imperium* do magistrado e à *potestas* do pai, o pensador italiano menciona o caso de Bruto, que ao exercer o seu poder paterno, mandou a morte seus filhos, adotando o povo, em seu lugar. É a ação de transferir o pátrio poder dos filhos ao povo, que originou a expressão – utilizada até os dias atuais, para referir-se em alguns casos a chefes de Estado como *pai da pátria*.

Neste sentido, podemos compreender que o *vitae necisque potestas* do pai é estendida em relação a todos os cidadãos, formando assim, o fundamento primeiro do poder político, isto é, uma vida completamente matável que se politiza por meio de sua própria matabilidade (AGAMBEN, 2014b, p. 89).

Esta conjuntura é que possibilita compreendermos o sentido de um antigo costume romano, do qual apenas o filho impúbere podia interpor-se entre o magistrado munido do *imperium* e o lictor⁹ que o precede. Logo, a proximidade física existente entre o magistrado e seus lictores que o acompanhava, retrata sem dúvida a indivisibilidade do *imperium* de um poder de morte. O jovem apenas podia se interpor porque já estava de forma imediata e inata submetido ao poder de morte do seu pai. Esta relação apresenta Agamben que “o filho *puer* sanciona de modo simbólico precisamente esta consubstancialidade da *vitae necisque potestas* e do poder soberano” (AGAMBEN, 2014b, p. 90).

O indivíduo se encontra então, em uma condição de matabilidade manifesta, tratando-se assim do autêntico *homo sacer* com relação ao seu genitor. Este *status* assemelha-se a clara exceção presente nas XII tábuas, onde determinava que a *vitae necisque potestas* designava uma ilimitada autorização para matar, sem que qualquer tipo de processo existisse. O filho, também não poderia ser levado à morte em forma de rituais religiosos prescritos, pois a norma sugere a ligação entre a impunidade ao assassinio e à insacriticabilidade. Os cidadãos homens devem “pagar por sua participação na vida política com uma incondicional sujeição a um poder de morte, e a vida pudesse entrar na cidade somente na dupla exceção da matabilidade e da insacriticabilidade” (AGAMBEN, 2014b, p. 91).

Não obstante, no espaço entre casa e cidade, o poder do pai produz entre ambas, a pura vida nua, que é matável e insacriticável, isto porque, é essa vida nua que se torna responsável por articular e comunicar esses dois espaços em uma região indeterminada. Essa vida não é a vida simplesmente natural (*zoé*), nem a vida qualificada (*bíos*), a *vida nua*, sacra, está na indiscernibilidade, promovendo a vinculação a partir da dupla exclusão.

Para Giorgio Agamben

[...] a vida humana se politiza somente através do abandono a um poder incondicionado de morte. Mais originário que o vínculo da norma positiva ou do pacto social é o vínculo soberano, que é, porém, na verdade somente uma dissolução; e aquilo que esta dissolução implica e produz – a vida nua, que habita a terra de ninguém entre a casa e a cidade – é, do ponto de vista da soberania, o elemento político originário (AGAMBEN, 2014, p. 91).

⁹ Lictor: guarda que, na antiga Roma, precedia as figuras da suprema magistratura, trazendo uma machadinha junto a um feixe de varas, com o qual ia abrindo caminho em meio ao povo.

A pura vida nua, ou a vida exposta à morte, é um elemento político originário, ou seja, uma vida que só pode ser politizada a partir do momento em que há a possibilidade de se dar a morte, abandonada a um poder incondicionado, a uma relação de bando, ocasionando, assim, o vínculo político originário.

1.2.4 Vida Nua e Forma-de-Vida

A *vida nua* de acordo com Giorgio Agamben na introdução de *Homo Sacer I*, é a protagonista da obra, e este conceito, nada mais do que a vida matável e insacrificável do *homo sacer*, e o que o autor pretende com este livro é reivindicar a sua função essencial na política moderna.

Ao reconstruir o caminho percorrido por Agamben a partir dos ensinamentos de Foucault acerca da biopolítica, nos deparamos com os conceitos de *zoé* (vida natural) e de *bíos* (vida qualificada), e sustentamos que a vida nua se encontra no meio termo entre estas duas definições. Igualmente quando reconstruímos a noção de sacralidade da vida, tornamos a nos defrontar com a noção de vida nua, que segundo o autor, nesse momento, é a vida matável e insacrificável do *homo sacer*. Por mais que a noção preliminar de vida nua esteja clara a nós – como aquela vida desprovida de qualquer qualificação, ou melhor, de qualquer proteção legal – é necessário entender os pormenores deste conceito.

Em *Meios sem fim: notas sobre a política*, o autor nos apresenta uma definição que irá responder o porquê que os conceitos de *vida nua* e *forma-de-vida* têm que ser considerados como complementares. Na citada obra, o filósofo italiano escreve: “Com o termo *forma-de-vida* entendemos, ao contrário, uma vida que jamais pode ser separada de sua forma, uma vida na qual jamais é possível isolar alguma coisa como uma vida nua” (AGAMBEN, 2015, p. 13). Ou seja, a forma-de-vida é a vida na sua forma de viver, que não é feita por fatos, mas sim por possibilidades, das quais torna possível pensarmos que a vida de um homem seja uma vida política.

Seguindo por este caminho, Agamben nos propõe uma definição acerca do conceito de *vida nua*, em *Homo Sacer I*. No capítulo intitulado de “a politização da vida”, escreve:

O conceito de ‘vida nua’ ou ‘vida sacra’ é o foco através do qual procuraremos fazer convergir os seus pontos de vista. Nele, o entrelaçamento de política e vida tornou-se tão íntimo que não deixa analisar com facilidade. À vida nua e aos seus *avatar* no moderno (a vida biológica, a sexualidade, etc.) é inerente uma opacidade que é impossível esclarecer sem que se tome consciência do seu caráter político; inversamente, a política

moderna, uma vez que entrou em íntima simbiose com a vida nua (AGAMBEN, 2014b, p. 117).

A relação existente entre o conceito de vida nua proposto por Agamben tem uma relação intrínseca com o conceito de biopolítica, entretanto, se consideramos o sentido estritamente jurídico, podemos entender a vida nua como “aquela despida do seu estatuto de direito, nua de personalidade, desprovida da capacidade de contrair direitos e obrigações” (NASCIMENTO, 2012, p. 169). Por mais que em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*, Agamben afirma que a vida nua é como um substantivo da palavra grega *zoé*, entendida por ele como o simples fato de viver, isto é, a qualidade de ser um ser vivo. Contudo, apesar da importância deste conceito nesta obra, uma vez que todos os pressupostos nesta são abordados na perspectiva deste conceito, a noção de vida nua já havia sido articulada por ele em obras anteriores.

Em *A Comunidade que Vem*, obra publicada no original em 1990, o autor utiliza do termo para designar a última frustração da individualidade, ora, pois, diante de um mundo em que não existe mais classes, com uma sociedade de consumo vazia e protagonistas de um espetáculo vazio, a classe burguesa não escapa de ir ao encontro da vida nua. Já em *Meios sem fim*, coletânea de artigos, Agamben aborda acerca da vida nua em duas oportunidades. No capítulo intitulado de *Notas sobre a Política*, que data de 1992 afirma que a “vida nua, portadora do nexos soberano e como tal, ela é hoje abandonada a uma violência tanto mais eficaz quanto anônima e cotidiana (AGAMBEN, 2015, p. 104).

No que concerne ao capítulo *Forma-de-vida*, de 1993, Agamben descreve a vida nua por ser aquela vida que está exposta à ameaça de morte, torna-se fundamento para o poder soberano. Por mais que o poder soberano seja absoluto e perpétuo, não tem como base a vontade política, mas a vida exposta continuamente à morte, só adquire conservação e proteção, quando é submetida ao poder de vida e morte do soberano. Essa vida nua, atualmente é reconhecida como o estado de exceção permanente (AGAMBEN, 2015, p. 15).

As definições propostas em *Meios sem Fim* são mais próximas do que o autor expõe em *Homo Sacer* com relação à vida nua, quer dizer, que esta forma de vida, é uma vida na qual não há garantias de direitos, que todo o direito é praticamente inexistente, uma vez que o sujeito nesta condição não possui qualquer espécie de personalidade no âmbito político e jurídico, sendo impossibilitado de adquirir e assumir qualquer direito ou obrigação.

O poder do pai de retirar a vida dos seus filhos e escravos, uma vez que havia dado é inapropriado no alvorecer da modernidade, dado que não era permitido que o direito de vida e de morte fosse adotado de maneira incondicionada, pois só se esta ação fosse contínua,

impossibilitava que se elaborasse um acordo que desse fim às agressões, uma vez que a finalidade deste acordo era justamente a preservação da vida. É neste momento que o poder soberano passa a ter acesso ao direito de vida e de morte apenas em casos que nenhuma outra ação fosse possível para assegurar a ordem. Ou seja, se houver uma ameaça interna ou externa à vida ou aos direitos do soberano, cabe a esse de maneira inescusável decidir sobre o direito de vida e de morte. Inclusive, numa maneira de defender-se o soberano, podia designar tal súdito, ou ainda, exigir, que este encontrasse a morte no campo de batalha em um conflito contra os inimigos estrangeiros.

É interessante notar, que se trata de um direito indireto e utilizado pelo soberano como meio de uma justificação por sua ação. O direito sobre a vida só aparecia quando se era confrontado com o direito de morte, isto porque, o primeiro era irreconhecível diante do direito à morte. Como exposto por Foucault e apresentado na primeira etapa deste capítulo, a formulação que envolvia os direitos de vida e morte era definida como um direito de “causar a morte ou deixar viver”.

A inversão deste paradigma, ocorreu quando o exercício do poder político foi transformado. A antiga formulação é então substituída por uma muito mais eficaz, fazendo com que o direito de morte sofresse um deslocamento para se apoiar em um poder que gerisse a vida e se ordenasse em função de seus cuidados, a formulação aqui passa a ser em “causar a vida e deixar morrer”. Esta inversão é o princípio da biopolítica, e da forma como o poder soberano passa a colocar a vida do indivíduo no centro das decisões do Estado. Quer dizer, incluir a vida nos cálculos do poder, do qual através de inúmeros modos de controle o poder de vida seja exercido pelo poder soberano.

Elevar a importância da vida biológica foi um fato politicamente decisivo, pois é possível assimilar o elo que articula sistemas aparentemente incompatíveis, tais como as democracias parlamentares e os Estados totalitários, que em ambos, a vida se torna o centro das intervenções políticas.

Em ambos os casos, estas reviravoltas produziram-se num contexto em que política já havia se transformado, fazia tempo, em biopolítica, e no qual a aposta em jogo consistia então apenas em determinar qual a forma de organização se revelaria mais eficaz para assegurar o cuidado, o controle e o usufruto da vida nua. As distinções políticas tradicionais (como aquelas entre direita e esquerda, liberalismo e totalitarismo, privado e público) perdem sua clareza e sua inteligibilidade, entrando em uma zona de indeterminação logo que o seu referente fundamental tenha se tornado a vida nua (AGAMBEN, 2014b, p. 119)

A vida nua, portanto, pode ser compreendida em face dos diversos processos pelos quais a humanidade passou recentemente, o que faz estes processos se converjam na vida nua,

uma vida desprovida daquilo que lhe é inerente, uma vida marcada pela indistinção, impossibilitando a viabilização da vida comum, um ambiente obscuro e sombrio que torna-se inabitável. Afastando da vida o que ela possui, a composição do ambiente da vida nua, não faz menção clara à vida, mas sim, a algo que se aproxima de uma sobrevida, uma vida que está sendo prolongada após o seu tempo (NASCIMENTO, 2012, p. 175).

A vida nua, portanto, tem desde o princípio o fundamento negativo do poder soberano, que sob a ótica biopolítica, é a política interferindo constantemente nas decisões sobre a vida que fora reduzida à vida nua. A melhor explicação que Agamben proporciona sobre este ponto, talvez seja a entrevista que concedeu a *Peppè Savà*, que ao ser questionado sobre a relação do poder político com a vida nua e qual o pólo de mediação entre os dois termos, o autor conclui que devemos pensar uma política das formas de vida, ou seja, uma vida que não seja nunca separada de sua forma que não seja jamais vida nua (SAVÀ, 2012, p. 2).

A importância da noção acerca da *forma de vida* – da qual Agamben quando delimita as etapas de seu projeto, afirma que a quarta parte será dedicada aos conceitos de *forma-de-vida* e uso. Tanto é que em *Altíssima Pobreza: regras monásticas e forma de vida*, o autor inspirado pela tradição monástica cristã e pelo modelo de vida franciscana, denominará por *forma-de-vida* (com hífen) a “vida que permanece inseparável de sua forma” (AGAMBEN, 2014a, p. 126).

Nesta obra o filósofo expõe que o modo de viver que não pode nunca ser separado de sua forma, ou seja, um modo de viver que indica a forma que se deseja e reflete as práticas cotidianas, não dependendo de regras exteriores, possuindo uma relação apenas para consigo mesmo. Isto é possível, ora, pois, a forma-de-vida é liberada do domínio do direito. Mais uma vez, nos deparamos com a oposição existente entre os conceitos de vida nua e *forma-de-vida*.

Nesse sentido, Edgardo Castro em *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, comenta:

Situando-se não na perspectiva da captura da vida nos dispositivos da lei, mas na de uma vida que se subtrai ou, ao menos, busca subtrair-se a todo direito, a noção de forma-de-vida aparecerá então como uma categoria inversa e, ao mesmo tempo, simétrica à de *nuda vita* (vida nua), que havia dominado a reflexão biopolítica de Agamben até a publicação de *O reino e a glória* (CASTRO, 2012, p. 195).

Em *O Reino e a Glória* e em *Opus Dei*, ambos componentes da parte II da série *Homo Sacer*, Agamben expõe termos que se relacionam com a noção de forma de vida, contudo sem o uso dos hífen, algo que em 1996 quando publicou *Meios sem fim*, ele a expõe com a utilização de hífen. A forma-de-vida nesta obra antecipa a reflexão que o autor propõe em

Altíssima Pobreza, que é uma vida que não pode ser jamais separada de sua forma, isto é, uma vida em que é impossível isolar algo como a vida nua.

Neste ponto é importante compreendermos o porquê Agamben determina que a *forma-de-vida* hifenizada é a protagonista da parte quatro do seu projeto filosófico. Na tentativa de explicitar qual é a diferença de *forma-de-vida*, com hífens, de *forma de vida*, sem hífens, Agamben escreve em *Meios sem fim*:

Uma vida, que não pode ser separada da sua forma, é uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver, e no seu viver, está em jogo antes de tudo o seu modo de viver. O que significa essa expressão? Define uma vida – a vida humana – em que os modos singulares, atos e processos do viver nunca são simplesmente *atos*, mas sempre primeiramente *possibilidade* de vida, sempre e primeiramente potência. Comportamentos e formas do viver humano nunca são prescritos por uma vocação biológica específica nem atribuídos por uma necessidade qualquer, mas, por mais ordinários, repetidos e socialmente obrigatórios, conservam sempre o caráter de uma possibilidade, isto é, colocam sempre em jogo o próprio viver. Por isso – isto é, enquanto é um ser de potência, que pode fazer e não fazer, conseguir ou falhar, perder-se ou encontrar-se –, o homem é o único ser em cujo viver está sempre em jogo a felicidade. Porém isso constitui imediatamente a forma-de-vida como vida política (AGAMBEN, 2015, p. 14-15)

Com a ascendência da biopolítica, o que era anteriormente apresentado de maneira ontológica como *forma-de-vida*, hifenizada, se transforma na *forma de vida*, sem hífens. Esta transformação já se apresenta no primeiro volume do projeto agambeniano, em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*, o autor já adverte que a democracia moderna trouxe consigo a elevação da *vida nua* à forma de vida universal.

Seguindo por este mesmo caminho, em sua coletânea de textos de 1996, *Meios sem fim*, o autor de maneira similar afirma que o estado de exceção tornou-se regra da política contemporânea, e a *vida nua* se ratifica como a forma de vida dominante neste cenário. Isto acontece, pois, a noção de *forma-de-vida* é oposta da noção de *vida nua*. Quer dizer, “enquanto essa última remete à vida animal, a *zoé*, na medida em que é capturada pelo dispositivo de exclusão-inclusiva do *bando* soberano; a forma-de-vida é aquela que se situa por fora desse dispositivo” (CASTRO, 2012, p. 202).

Não obstante, a forma-de-vida, se encontra no polo oposto à noção de vida nua, essa, por sua vez, é a vida capturada nos dispositivos do *bando* soberano, explicando então a relação da vida com o direito, isto é, a forma-de-vida, que sendo inseparável da sua forma, ela se constitui a partir de uma renúncia a todo o direito. Na noção de forma-de-vida o indivíduo busca subtrair-se a todo direito, fazendo a noção de forma-de-vida ser ao mesmo tempo inversa e simétrica à vida nua. Destas formas de vida constituídas por Agamben, é a vida nua,

o foco central deste trabalho, pois a sua conceituação é mais apropriada para explicar o indivíduo declarado *homo sacer* e sua conexão com o poder soberano.

1.3 SOBERANIA

O conceito de *homo sacer* estabelecido por Agamben é composto por diversos subconceitos que compõem a sua complexidade, neste sentido, o conceito de soberania vêm somar na formação desta concepção, uma vez que, o poder soberano tem uma relação de proximidade com a vida do indivíduo declarado *homo sacer*, como já observado brevemente.

Em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, Agamben afirma que a vida nua seria protagonista desta peça inaugural de sua série, todavia, é interessante ressaltar que o título da mesma não faz alusão a somente o conceito de *vida nua*, mas também ao conceito de *poder soberano*. Este conceito se faz tão importante não apenas para compreender os pormenores que envolvem a vida do *homo sacer*, como também é essencial para compreender a noção de vida nua. Pois a vida nua é a forma de vida que melhor define o indivíduo *sacer*, e para a formação da noção de *homo sacer* deve-se compreender a noção de poder soberano.

Na seção *Lógica da Soberania*, o filósofo italiano expõe que a noção de poder soberano está intrinsecamente ligada ao modelo biopolítico de poder. Logo, o que se pretende com *Homo Sacer I*, é o ponto oculto que ocorre a intersecção entre o modelo jurídico-constitucional e o modelo biopolítico de poder, pois a “implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano” (AGAMBEN, 2014b, p. 14).

A definição de soberania a qual Agamben se pauta para formular o seu projeto é a de Carl Schmitt, que em *Teologia Política*, no capítulo primeiro, sobre a definição deste termo, começa afirmando que “soberano é quem decide sobre o estado de exceção” (SCHMITT, 2006, p. 7). Tal afirmação leva o filósofo italiano determinar o que ele chama de paradoxo da soberania, que é manifestado no fato de “o soberano está ao mesmo tempo dentro e fora do ordenamento jurídico” (AGAMBEN, 2014b, p. 22). Ou seja, o soberano é aquele em que o ordenamento jurídico reconhece a autoridade tanto de proclamar, quanto de suspender o estado de exceção, logo, o soberano conserva-se fora do ordenamento, porém, permanece nele, pois é ele, o soberano, quem decide se a constituição como um todo pode ser suspensa.

Determinar que o soberano esteja “ao mesmo tempo dentro e fora do ordenamento jurídico”, é uma escolha de palavras nem um pouco aleatória, uma vez que o soberano sendo portador do poder jurídico de suspender a validade da lei, ele se coloca legalmente fora da lei,

ou seja, se anteriormente formulou-se o paradoxo da soberania, como sendo o soberano aquele que está simultaneamente dentro e fora do ordenamento jurídico, agora pode-se complementar ou ainda reformular este paradoxo como: “a lei está fora dela mesma”, ou ainda “eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei¹⁰” (AGAMBEN, 2014b, p. 22). Nesta segunda sentença, há um duplo sentido de fim e de princípio, uma vez que, a soberania é o limite do ordenamento jurídico.

Assim, entende-se que a soberania é ao mesmo tempo a afirmação da lei e a sua negação, já que, a soberania é indispensável para fixação de uma ordem, porém, o soberano pode decidir para além da lei, visto que é, ele quem decide o que é de interesse público e o bem comum. O paradoxo da soberania, aponta Daniel Arruda Nascimento, é que “se o soberano tem o poder de manter a ordem ou declarar a exceção, isto significa que o ordenamento jurídico está à disposição do soberano” (NASCIMENTO, 2012, p. 112).

Em face deste aspecto, Carl Schmitt afirma que para o direito operar de maneira eficaz é necessário a criação de uma situação de normalidade, pois é, por meio desta situação que há a possibilidade do direito funcionar, uma vez que a lei não é passível de aplicação quando há o caos. Assim, cabe ao soberano definir o que é e quando está vigorando esta situação de normalidade, isto porque, é o soberano quem detém o privilégio da decisão sobre o que é normalidade e o que é exceção. A decisão do soberano, portanto, pela situação em que se encontra um Estado é onde o direito será aplicado, uma vez que ocorre a normalidade, porque também é possível ocorrer o caos (ausência da normalidade jurídica), esta situação ocorre, pois, a regra não se sustenta senão houver um mecanismo de exceção. A exceção, em vista disso, é colocada em um posto de importância tal qual é a existência da própria norma.

Por isso, Agamben nos faz compreender que

não existe, no âmbito das ciências jurídicas, uma teoria da exceção que confira a esta uma posição tão alta. Dado que, o que está em questão na exceção soberana é, segundo Schmitt, a própria condição de possibilidade da validade da norma jurídica e, com esta, o próprio sentido da autoridade estatal. O soberano, através do estado de exceção, *cria e garante a situação*, da qual o direito tem necessidade para a própria vigência. Mas que coisa é esta *situação*, qual a sua estrutura, a partir do momento em que ela não consiste senão na suspensão da norma? [...] somente porque a validade do direito positivo é suspensa no estado de exceção, ele pode definir o caso normal como âmbito da própria validade (AGAMBEN, 2014b, p. 24).

¹⁰ Para Gilberto Bercovici “definir soberania como decisão sobre o estado de exceção significa dizer que o ordenamento está à disposição de quem decide. O soberano, assim, está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico, pois ao utilizar o seu poder de suspender a validade do direito, coloca-se legalmente fora da lei” (BERVOVICI *apud* NASCIMENTO, 2011, p. 112).

A exceção nada mais é que uma espécie de exclusão. Entretanto, o que de fato caracteriza a exceção, é aquilo que por mais que esteja excluído, não se encontra impreterivelmente fora da relação com a norma, na forma de suspensão. Assim, “o estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Nesse sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, *capturada fora* (*ex-capere*) e não simplesmente excluída” (AGAMBEN, 2014b, p. 24).

Agamben ao expor etimologicamente a exceção como *capturado fora* do ordenamento jurídico, proporciona o entendimento de que a norma terá aplicabilidade, mesmo que a situação esteja fora de seu âmbito de abrangência, pois “a norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta” (AGAMBEN, 2014b, p. 24). Esta relação é iniciada no momento em que a norma é suspensa, e assim, ao suspender a norma ocorre à inclusão do que está de fora. Por mais que seja comum contemplar, não é a exceção que se retira da norma, mas que é a própria norma que afasta a sua aplicabilidade do caso de exceção, este é incluído na ordem apenas por meio da sua exclusão, ou seja, uma captura pelo abandono.

A produção da zona de exceção não é, portanto, nem uma situação de fato, muito menos uma situação de direito, pois, não é *de fato*, porque ocorre a suspensão da validade da norma, todavia, é por conta justamente dessa suspensão da norma que também não é uma situação *de direito*. Quer dizer, há uma fronteira da qual é impossível discernir, que para Carl Schmitt se justifica no fato de que a decisão soberana não precisa do direito para criar o direito.

O paradoxo da caracterização da exceção soberana é determinado como aquela que cria e define o próprio espaço, onde a ordem jurídico-política poderá ter valor. Quer dizer, a exceção soberana não reduz em delimitar o interno (normal), do externo (caos), ocasionando uma zona de indistinção, isto é, o estado de exceção. Neste estado os aspectos internos e externos se entrelaçam, permitindo, deste modo, o surgimento de relações complexas que viabilizam o funcionamento e o reconhecimento da legitimidade da ordem jurídico-política. Não é apenas a situação de enraizar uma lei em um território, mas sim de capturar o fora, a exceção, ou seja, implantar um *nomos*¹¹, a gênese da relação jurídica.

¹¹ Agamben nos textos do projeto filosófico *Homo Sacer* faz uso do termo *nomos* com duas grafias diferentes. Em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* o autor utiliza o termo *nomos* com acentuação (*nómos*), uma alusão clara a forma aristotélica de referir-se ao termo, que em grego é escrito: *Νόμος*. Por sua vez em *Estado de Exceção*, Agamben utiliza o termo *nomos* sem acentuação, uma designação latina a como Carl Schmitt refere-se em sua obra *Der Nomos der Erde*. Por conta desta dubiedade com relação a grafia do termo, nesta dissertação optamos por utilizar o termo *nomos* na grafia latina, isto é, sem acentuação, pois acreditamos que o que nos propomos apresentar neste trabalho aproxima-se mais da ideia schmittiana do que da aristotélica.

A criação da zona de indistinção ou estado de exceção é o que permitirá que ocorra a inclusão do caos no ordenamento, que não seria passível de legitimação pelas vias normais. Ou seja, para a norma se referir a algo, deve ela pressupor algo que está fora da relação, ou como Agamben denomina o irrelato, e assim construir uma relação com ele. Esta relação de exceção se identifica como construção jurídica original, a decisão soberana sobre a exceção se expõe como a estrutura político-jurídico originária, quer dizer, que “a partir da qual somente aquilo que é incluído no ordenamento e aquilo que é excluído dele adquirem seu sentido” (AGAMBEN, 2014b, p. 26).

A decisão soberana sobre a exceção se revela como a estrutura política originária, é com esta perspectiva que Agamben retira a afirmação de que embora o estado de exceção encontra-se em uma zona cinzenta, repleta de ambiguidades e paradoxos, logo, povoando o ilocalizável, refere-se ao princípio da localização jurídica. Apesar de o estado de exceção se situar em uma região de definição inviável, trata-se da gênese e, hoje em dia do elemento fundamental e indispensável para o funcionamento do edifício jurídico-político. No tocante à questão do ilocalizável, Agamben afirma que, quando tentaram impor uma localização visível, por mais controversa, mas ainda assim, concreta e duradoura, a sequela foi o surgimento dos campos de concentração.

Contudo, o *campo* ao qual Agamben se refere não é no sentido de cárcere, prisão, uma vez que a noção de prisão tem uma relação com o direito penal, estando assim contido no ordenamento jurídico normal de um Estado. O campo, por este ângulo, é o “espaço absoluto de exceção, é topologicamente distinto de um simples espaço de reclusão” (AGAMBEN, 2014b, p. 27). Em outras palavras, é no momento que o espaço de exceção propõe o rompimento do nexo entre a localização e o ordenamento que surge a crise do “*nomos da terra*”¹².

A legitimidade de uma norma jurídica não irá coincidir com a sua aplicabilidade em um caso particular, isto é, ela deve valer apesar do caso particular, contrariando a noção de direito em um processo ou ato executivo, por exemplo, já que a norma por mais que se refira ao caso em particular, quando ocorre a exceção soberana, a mesma funciona em pura potência, suspendendo toda e qualquer referência atual. Logo, um discurso do qual seu sentido seja mantido por tempo indeterminado em suspenso, para que possa posteriormente

¹² Conforme explica Daniel Arruda Nascimento em *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben* “a palavra grega *nomos* (Νόμος) é normalmente traduzida por lei. Todavia, Agamben salienta que ‘o *nomos*, em sentido originário é, ao contrário, o puro imediatismo de uma força jurídica não mediada pela lei; ele é um evento histórico constituinte, um ato de legitimidade, a qual unicamente torna em geral sensata a legalidade da nova lei’” (NASCIMENTO, 2012, p. 116-117, nota).

denotar um discurso em ato. O que a lei prevê é algo não jurídico, como uma simples violação enquanto estado de natureza, como aquilo que sustenta o iminente estado de exceção. Agamben conclui que a “exceção soberana (como zona de indiferença entre natureza e direito) é a pressuposição da referência jurídica na forma de sua suspensão (AGAMBEN, 2014b, p. 27).

Diante desta prerrogativa, entendemos que somente a decisão soberana acerca do estado de exceção possibilita a abertura dos espaços, dos quais podem ser delineados os limites entre interno e externo, indicando quais leis atribuídas em determinados territórios, trata-se de uma exclusão inclusiva, ou seja, inclui o que está excluído. Quer dizer, “a exceção soberana representa um limiar ulterior: ela desloca o contraste entre duas exigências jurídicas numa relação-limite entre o que está dentro e o que está fora do direito” (AGAMBEN, 2014b, p. 30).

A exceção representa uma espécie de pertencimento sem inclusão, isto ocorre porque o que indica a natureza da demanda soberana é que ela aplica a exceção desaplicando-se, quer dizer, ela inclui o que está fora dela. A exceção soberana, portanto, é “aquilo que não pode ser em nenhum caso incluído, vem a ser incluído na forma de exceção” (AGAMBEN, 2014b, p. 31). Como Carl Schmitt afirma “a soberania se apresenta na forma de uma decisão sobre a exceção” (SCHMITT *apud* AGAMBEN, 2014b, p. 32), a concepção de decisão não é somente acerca da vontade do indivíduo hierarquicamente superior a qualquer outro, mas representa, acima de tudo, a integração ao corpo do *nomos* da maneira que o estimula e lhe proporciona sentido.

O soberano, não decide o que é lícito e ilícito, mas sim como será realizada a submissão originária de um ser vivente na esfera do direito. A decisão irá tanger sobre a própria relação entre direito, que tem uma qualidade normativa, criando uma referência própria da vida real, isto é, normalizando-a (AGAMBEN, 2014b, p. 32).

Sendo a exceção a forma originária do direito, a chave que irá capturar a vida nessa forma não é a sanção, mas sim a culpa, está no sentido de “estar em-débito” de algo, ou melhor, o ser incluído por meio de uma exclusão é “o estar em relação com algo do qual se foi excluído ou que não se pode assumir integralmente” (AGAMBEN, 2014b, p. 33), ou seja, no sentido de que a norma não elimina a culpa, surge a indecisão quanto se é a culpa que irá fundamentar a norma ou se é a norma que irá introduzir a culpa, neste ponto que a indistinção entre externo e interno, entre via e direito, que enfim, irá identificar a decisão soberana sobre a exceção.

A estrutura soberana da lei, tem a sua forma igual a um estado de exceção, onde o fato e o direito são indistinguíveis. A vida que está vinculada contratualmente, a esfera do direito pode ser sua exclusão inclusiva da *exceptio*, pois, “existe uma figura-limite da vida, um limiar em que ela está, simultaneamente, dentro e fora do ordenamento jurídico, e este limiar é o lugar da soberania” (AGAMBEN, 2014b, p. 33). A sentença que diz que a regra vive somente na exceção, deve ser considerada literalmente, pois o direito não possui outra vida além daquela que é capturada dentro de si por intermédio da exclusão inclusiva da *exceptio*, isto é, que a sua existência é a vida dos homens. A decisão soberana de tempos em tempos renova a fronteira “entre o externo e o interno, exclusão e inclusão, *nomos* e *phýsis*, em que a vida é originalmente excepcionada no direito. A sua decisão é a colocação de um indecidível” (AGAMBEN, 2014b, p. 34).

Com esse cenário delimitado, podemos então compreender que a exceção é parte da estrutura da soberania, e que a mesma não é um conceito exclusivamente político, nem uma categoria jurídica, nem uma autoridade externa do direito, nem uma norma suprema do ordenamento jurídico. A exceção soberana é, portanto, a estrutura originária na qual o direito se imputa à vida e a inclui por meio da sua própria suspensão. Logo,

[...] chamaremos *bando* (do antigo termo germânico que designa tanto a exclusão da comunidade quanto o comando e a insígnia do soberano) [...] a esta potência [...] da lei de manter-se na própria privação, de aplicar-se desaplicando-se. A relação de exceção é uma relação de *bando*. Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que a vida e direito, externo e interno, se confundem. Dele não é literalmente possível dizer que esteja fora ou dentro do ordenamento (AGAMBEN, 2014b, p. 35).

Por este ângulo, que o paradoxo da soberania suporta a forma de não “existir um fora da lei”, isto ocorre porque a relação originária existente entre a lei e a vida não é a aplicação, mas o abandono. Assim “a potência insuperável do *nomos*, a sua originária *força de lei*, é que ele mantém a vida em seu *bando* abandonando-a” (AGAMBEN, 2014, p. 35). O conceito de bando e abandonado é importantíssimo para a estrutura desta dissertação, contudo, perante a sua proximidade com a situação dos refugiados que buscamos investigar esta noção será melhor trabalhada na primeira parte do segundo capítulo, onde será abordado a vida do indivíduo no bando soberano. Ao que cabe neste momento, é como a decisão soberana representa a inclusão do corpo do *nomos*.

Por *nomos* Agamben entende, no seu sentido originário, como o “puro imediatismo de uma força jurídica não mediada pela lei, ele é um evento histórico constituinte, um ato de legitimidade, a qual unicamente torna em geral sensata a legalidade da nova lei”

(AGAMBEN, 2014b, p. 39). O conceito de *nomos* desde a antiguidade clássica é compreendida como uma justificativa à violência, em uma perspectiva à lei de talião (olho por olho, dente por dente), contudo a melhor explicação para este conceito na antiguidade, talvez seja, a que Píndaro (522 a.C. – 443 a.C.) concede: o *nomos* é como “uma posição decisiva no relacionamento entre violência e direito” (AGAMBEN, 2014b, p. 38), ou seja, o *nomos* soberano está na zona nebulosa entre o direito e a violência, e não há uma delimitação clara, uma está presente na outra.

É por meio desta justificativa que Schmitt baseia sua teoria sobre o caráter originário do “*nomos* da terra”. Ao abordar a noção de “*nomos* soberano”, o jurista alemão deixa claro a proximidade primordial entre o *nomos* e estado de exceção. Não obstante, ao explorar o vínculo existente entre localização e ordenamento, no qual irá estabelecer o *nomos* na terra, implica constantemente em uma zona excluída do direito, que “representa ‘um espaço livre e juridicamente vazio’, em que o poder soberano não reconhece mais os limites fixados pelo *nomos* como ordem territorial” (AGAMBEN, 2014b, p. 43). Essa área, segundo Schmitt, vai além da linha do estado de exceção, sustentando, assim, a suspensão de todo o direito, tanto no âmbito temporal, quanto no espacial.

O *nomos* soberano é relacionado tanto com o estado de natureza, quanto com o estado de exceção, este último possui em sua própria formulação a noção de suspensão de todo direito, ou seja, o soberano nesse espaço de suspensão do direito não conhece limites e faz todo o necessário conforme suas circunstâncias. Esse espaço vazio, esta ruptura fundamental em que é reconhecida a suspensão da ordem, se encontra no interior do próprio estado de direito, aqui o *nomos* soberano apresenta uma relação não apenas com o direito, mas especificamente com a violência e com o estado de natureza. Logo, o soberano por meio da relação censurável com o direito e a violência, permite que ambos transitem um pelo outro, agindo conforme as circunstâncias e conveniências exigirem.

Com a perspectiva de uma zona de indiscernibilidade, Agamben (2014b, p. 43) representa a ideia de que antes da instauração do estado de exceção, o estado de natureza e o direito são bem distintos e incomunicáveis, com a instituição do estado de exceção este estado já está no interior do estado de direito para que assim ocorra a completa indistinção entre eles, isto é, quando a exceção se torna regra, a violência e o direito entram em estado de completa indeterminação.

1.4 ESTADO DE EXCEÇÃO

Devido ao horizonte criado pela noção de soberania, devemos compreender o que é o estado de exceção, é algo que a soberania está intrinsecamente ligada. O estado de exceção, segundo Agamben, é o dispositivo onde o poder soberano captura a vida (AGAMBEN, 2004, p. 18), ou seja, o poder soberano é quem deve decidir acerca do estado de exceção, e durante a vigência deste estado todo e qualquer direito será suspenso. Essa noção primordial envolvendo a relação do poder soberano com o estado de exceção, já contemplamos brevemente, contudo o que cabe a nossa pesquisa é compreender o estado de exceção como habitat do indivíduo declarado *homo sacer*, ou em outras palavras entender como o campo de refugiados é para o refugiado.

Como apresentado previamente, ao conceber o projeto *homo sacer*, o filósofo italiano optou por seguir pelo viés jurídico e teológico, dos possíveis caminhos da teoria da biopolítica foucaultiana. Em sua obra, Agamben, a ordenou numericamente, sendo a primeira peça deste plano, a obra: *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*, em seguida, todavia, o autor optou por dividi-la em cinco obras, contemplando-as como uma série de investigações genealógicas sobre os paradigmas teológico, jurídicos e biopolíticos e a primeira parte é chamada de Estado de Exceção que se trata de uma arqueologia do direito, as partes subsequentes nomeadas de: *O Reino e a glória*, *O Sacramento da Linguagem*, *Stasis* e *Opus Dei*, fazem parte de uma arqueologia da biopolítica conforme diversos estudos sobre a *oikonomia*, o juramento, a guerra civil e o conceito de vida (*zoé*).

A importância do Estado de Exceção na tese agambeniana surge diante da perspectiva de que o poder soberano deverá decidir sobre em que momento se deve produzir a suspensão do direito para garantir a sua continuidade, ou seja, o estado de exceção que se supõe ser provisório, começa na forma paradigmática de governo do séc. XX (TACCETTA, 2011, p. 135), esta situação ocorre, pois há o entrelaçamento da teoria da soberania e da perspectiva biopolítica, ocorrendo a partir disto a estrutura originária que baseia-se neste instituto moderno: a exceção.

O estado de exceção, explica Giorgio Agamben, é a forma legal daquilo que não pode ter forma, em outras palavras:

Se a exceção é o dispositivo original graças ao qual o direito se refere à vida e a inclui em si por meio de sua própria suspensão, uma teoria do estado de exceção é, então, condição preliminar para se definir a relação que liga e, ao mesmo tempo, abandona o vivente do direito (AGAMBEN, 2004, p. 12).

Por não se tratar de um campo específico do direito, tal qual é o estado de guerra, o estado de exceção ultrapassa o domínio do direito público, uma vez que a natureza do estado de exceção é indomável, pois encontra-se na fronteira entre o fático e o jurídico, escapando para as duas, mas sem pertencer inteiramente a nenhuma das duas. É neste aspecto que o Estado de Exceção é tão complexo, dificultando a operação destes pelos juristas, contudo, é por causa desta sua dificuldade que o estado de exceção é essencial para o funcionamento do estado de direito.

Antes de aprofundarmos na estrutura e no funcionamento do Estado de Exceção, devemos investigar brevemente sua origem. No sentido terminológico há uma correspondência quanto à incerteza que envolve este conceito. A noção de Estado de Exceção como fenômeno jurídico é presente na doutrina alemã (*Ausnahmezustand*), todavia, nos ordenamentos jurídicos italiano e francês, há a opção de se falar em decretos de urgência e de estado de sítio, este podendo ser político e fictício. No sistema anglo-saxão, ocorre o emprego dos termos *martial law* e *emergency powers*.

Estas determinações soam neutras frente ao significado proposto, isto porque estas são insuficientes para definir a estrutura do fenômeno, mesmo com os qualificativos (político e/ou fictício) ainda é inadequado para o que se propõe. Ora, “o estado de exceção não é um direito especial (como direito de guerra), mas enquanto suspensão da própria ordem jurídica, define seu patamar ou seu conceito limite” (AGAMBEN, 2004, p. 15).

Historicamente, o estado de exceção teve alguns esboços com decretos napoleônicos que datam de 24 de dezembro de 1811, onde se previa a instauração do estado de sítio pelo imperador, independente de que a ameaça fosse tomada ou apenas ameaçadas por forças inimigas. Neste ponto, é interessante voltar alguns anos na história francesa, no que concerne à origem do instituto do estado de sítio. Em um decreto de julho de 1791, a Assembleia Constituinte distinguia três tipos de estado: de paz, de guerra e de sítio; no primeiro as autoridades militar e civil agem no seu próprio campo, no segundo, a autoridade cível deve agir de acordo com a autoridade militar, e a terceira é onde todas as funções inerentes a autoridade cível, passam para o controle da autoridade militar, que deve agir em responsabilidade exclusiva.

Assim, foi natural, que no mesmo ano ocorresse a emancipação sucessiva do estado de guerra ao estado de sítio, pois mesmo contemplando a mesma origem, passou a ser utilizado como medida extraordinária da polícia em caso de conflitos e motins internos, transformando-se de efetivo ou militar a fictício ou político. Esta conjuntura nos faz entender que a estrutura moderna no estado de exceção é uma “criação da tradição democrática-revolucionária e não

da tradição absolutista” (AGAMBEN, 2004, p. 16). O estado de exceção nesta concepção é o retorno a um estado original, que não lança a distinção dos poderes, isto porque este estado é vazio de direito.

É no século XX, contudo que o estado de exceção ganhou forma, ou seja, no fenômeno paradoxal nomeada de “guerra civil legal”, o melhor exemplo para este fenômeno é o estado nazista. É este panorama que torna tão complexo definir o estado de exceção, pois este estado apresenta uma “estreita relação com a guerra cível, a insurreição e a resistência. Dado que é o oposto do estado normal, a guerra cível se situa numa zona de indecidibilidade quanto ao estado de exceção, que é a resposta imediata do poder estatal aos conflitos internos e externos” (AGAMBEN, 2004, p. 12).

O estado nazista, para Agamben é um estado de exceção que durou doze anos, isto se instaurou no momento em que Hitler suspendeu as garantias pessoais da Constituição de Weimar em 1933 até que as mesmas fossem restabelecidas em 1945. No momento que surgiu a criação de um estado de emergência permanente, ocasionando em uma das práticas fundamentais dos Estados contemporâneos tornando-se uma regra de governo da política na atualidade. Esta prática é tão comum nos dias atuais que após os atentados terroristas de 11 de setembro de 2001 em Nova Iorque, o governo Bush emitiu uma ordem, onde todos aqueles não cidadãos norte-americanos suspeitos de atividades terroristas seriam submetidos a uma detenção indefinida, ou seja, não sendo nem prisioneiro, nem acusado.

É em face deste aspecto, que em sua retomada histórica acerca do estado de exceção, Agamben apresenta a evolução da doutrina constitucional e da legislação no decorrer dos séculos XIX e XX em que países como a França, Alemanha, Suíça, Itália e Estados Unidos, desconsiderando as diferenças de existente em cada território, e focando-se somente na evolução histórica, o filósofo italiano compreende que: a instauração do estado de exceção não depende da iminência de uma ameaça bélica, ele pode ser instituído, inclusive, em situações de emergência econômica, tais como crises financeiras e desvalorização drásticas, estas situações serão tão corriqueiras que se tornarão habitual a instauração do estado de exceção (CASTRO, 2013, p. 77).

Se com os medievais cabia uma dispensa na observância da lei em uma situação de excepcionalidade, por ação da necessidade, em um determinado caso concreto. Na modernidade, por sua vez, há a intenção de incluir a força na ordem jurídica. A própria exceção, produzindo, assim, uma zona de indecidibilidade, em que o direito e o fato são indefiníveis. Logo, o estado de necessidade se inclui na própria ordem jurídica e a necessidade torna-se o fundamento último e fonte da lei, deste modo, o estado de necessidade

não é um mero e pontual caso específico, mas é enfim, alçada como o autêntico “estado” de lei, onde encontra-se ausente a legitimidade.

Carl Schmitt, fora uma grande inspiração para Agamben na constituição do seu projeto *Homo Sacer*, pois o jurista alemão projetou uma teoria mais rigorosa, acerca do estado de exceção. Em a *Ditadura*, obra lançada em 1921, Schmitt apresenta o estado de exceção por meio de uma ditadura, explorando duas distinções da mesma: (i) ditadura comissariada e (ii) ditadura soberana, onde busca respectivamente, defender e restaurar a ordem vigente e, a própria exceção. Por sua vez, em *Teologia Política* (1922), o jurista, abandona a utilização dos termos da ditadura e estado de sítio, e o estado de exceção toma lugar. Apesar das justaposições que esta ação representa é perceptível o caminho que Schmitt se propôs a prosseguir.

Em a *Ditadura*, Schmitt procura inscrever o estado de exceção no âmbito jurídico, associando estado de exceção e ordenamento jurídico. Quando na ditadura soberana há a inclusão do estado de exceção, esta ocorre por intermédio da diferenciação entre “poder constituinte” e “poder constituído”. Para Schmitt, não é meramente uma questão de força, uma vez que ocasiona certa vinculação com o ordenamento jurídico e possui pelo menos um pouco de relação com a constituição.

No entanto, em *Teologia Política*, a integração do estado de exceção no ordenamento jurídico ocorre pela distinção entre norma e decisão. Ou seja, o estado de exceção carrega consigo uma parte especialmente formal e jurídica: a decisão. É por meio dessa noção de estado de exceção e soberania, uma vez que, o “soberano quem pode decidir acerca do estado de exceção, a saber, acerca da suspensão da norma” (CASTRO, 2013, p. 80). Reside neste ponto o paradoxo da soberania, que abordamos anteriormente, isto é, o soberano encontra-se fora do ordenamento jurídico, todavia, ele é responsável por sua suspensão, estando ao mesmo tempo incluído.

A maneira como se aplica o conteúdo do estado de exceção tem traços semelhantes à aplicação do conteúdo das lacunas da lei e Agamben se atenta a esse problema, pois em ambas situações ocorre um grande interesse pela teoria jurídica. O estado de necessidade é, de certa forma, considerado uma lacuna do direito público, que o poder executivo deve resolver, esta lacuna diz respeito a uma suspensão do ordenamento jurídico vigente para garantir a sua existência. Diferentemente, no estado de exceção que “longe de responder uma lacuna normativa, o estado de exceção se apresenta como abertura de uma lacuna fictícia no ordenamento, com o objetivo de salvaguardar a existência da norma e sua aplicabilidade à situação normal”. (AGAMBEN, 2004, p. 48).

A lacuna não é interna à lei, mas tem a ver com a sua possibilidade de aplicação; advém neste sentido, como se houvesse um vazio da lei entre a lei, propriamente dita, e a sua aplicação, devendo ser preenchido por intermédio do estado de exceção, para que assim, seja criada “uma área onde essa aplicação é suspensa, mas onde a lei, enquanto tal, é suspensa, mas onde a lei, enquanto tal, permanece em vigor” (AGAMBEN, 2004, p. 49)

A noção de força de lei, vem auxiliar Agamben na formulação de sua conceituação sobre o estado de exceção. O termo força de lei possui uma tradição tanto no direito romano, como no medieval. Neste período em especial, força de lei tem um sentido de eficácia, de obrigação. No âmbito da Revolução Francesa, começa a indicar o valor dos atos estatais exposto em assembleias representativas do povo.

Agamben destaca que a noção de força de lei pode se distinguir entre eficácia da lei e força da lei. O primeiro, refere-se em modo absoluto a todo ato legislativo válido e que produz efeitos jurídicos; o segundo, por sua vez, trata-se de um conceito relativo que expõe a posição da lei ou os atos similares a ela em relação aos demais atos da ordem que são dotados de força superior à lei ou interna à ela (TACCETTA, 2011, p. 149). Portanto; força de lei, não se refere à lei, propriamente dita, mas sim, aos decretos que têm força de lei.

Na esfera do direito o termo força de lei apresenta uma separação entre a aplicabilidade da norma (*vis obligandi*) e a sua essência formal, melhor dizendo, quando decretos, medidas e disposições, situações que não são leis, se assumem como tal. O estado de exceção, como indica as investigações de Agamben, é notável. Quantos exemplos há de confusão entre os atos do poder legislativo. Esta confusão entre as autoridades é uma das principais características do estado de exceção. Como declarado por Eichmann, um dos tenentes de Hitler no regime nazista, dizia que as palavras do Führer têm força de lei. Entretanto, do ponto de vista técnico, a colaboração deste instituto na noção estado de exceção não é apenas por causa da confusão entre os poderes, mas pelo isolamento em relação à lei.

Agamben, manifesta que o estado de exceção

define um ‘estado de lei’ em que de um lado, a norma está em vigor, mas não se aplica (não tem ‘força’) e em que, de outro lado, atos que não tem valor de lei adquirem sua ‘força’. [...] a ‘força de lei’ flutua como um elemento indeterminado, que pode ser reivindicado tanto pela autoridade estatal (agindo como ditadura comissária) quanto por uma organização revolucionária (agindo como ditadura soberana) (AGAMBEN, 2004, p. 61).

Diante deste espaço caótico que evidenciam uma força de lei, sem lei, que para Agamben deve ser escrita com a palavra “lei” traçada, ou seja, força de lei. Neste modelo, a

potência e o ato estão separados de forma absoluta, isto porque o direito busca referir-se ao próprio caos. O estado de exceção então é, “a abertura de um espaço em que a aplicação e norma mostram sua separação e em que uma pura força de lei realiza (isto é, aplica desaplicando) uma norma cuja aplicação foi suspensa” (AGAMBEN, 2004, p. 63). Uma improvável união entre a norma e a realidade, e o seguinte estabelecimento do campo da norma é utilizada na forma de exceção, pois para aplicar uma norma, é essencial, suspender a sua aplicação, ou seja, criar uma exceção.

Na intenção de investigar historicamente o conceito de estado de exceção, Agamben (2004, p. 69) recorre outra vez ao direito romano e do que podemos considerar como o molde para o estado de exceção, o chamado *iustitium*. Isto é, quando a República estava em perigo, o senado expedia o *senatus consultum ultimum*, onde determinava que os cônsules e os outros funcionários tomassem medidas necessárias para salvar o Estado. Este decreto do senado tinha como fundamento a instauração do *tumultus* que possibilitava a proclamação do *iustitium* que literalmente significava a interrupção, a suspensão de todo direito. Nesse contexto, não implicava somente na suspensão da gestão do direito, como também na superação da efetividade do direito, criando assim, um vazio jurídico.

Diverso autores tratam acerca do *iustitium*. Cícero expõe a relação entre *tumultus* e o *iustitium*, que segundo ele pode haver uma guerra sem tumulto, porém não um tumulto sem guerra, tal argumento evidencia a diferença irreduzível destes conceitos, como indica também sua conexão. Em Lívio, Agamben (2004, p. 68) se depara com a noção de desordem e agitação que se instalava em Roma após um acontecimento desta natureza. Em Nissen, por sua vez, defronta-se o conceito de *tumultus* associado a ideia de “férias jurídicas”, isto é, a interrupção do direito, faz com que surja a possibilidade de medidas especiais.

Para Nissen, não tem como traduzir *iustitium* como férias judiciais, pois se trata de uma situação excepcional, do qual é necessário abrir mão dos vínculos que a lei impõe aos magistrados. O *iustitium*, portanto; suspenderá o direito, de modo que as obrigações jurídicas sejam deixadas de lado. O propósito desta inutilização do direito, tem a função de deixar o direito de lado, uma vez que este não tem condições de salvaguardar o bem comum. A instauração do *iustitium*, não é portanto, uma transgressão, a suspensão tem o caráter de lidar com a necessidade de infringir o ordenamento para protegê-lo (TACCETTA, 2011, p. 151).

Com alicerce neste panorama, Agamben (2004, p. 67-80) abraça uma série de características que o auxiliará na concepção de sua teoria sobre o estado de exceção. Assim, se o *iustitium* causa a interrupção e a suspensão de toda a ordem jurídica que não pode ser interpretado pelo viés da ditadura, pois este instituto não indica uma nova justiça. Schmitt em

1921, relacionava erroneamente a justificativa jurídica do estado de exceção pelo viés da tradicional ditadura romana, ao contrário, de restabelecê-lo como o paradigma mais obscuro do *iustitium*, tornando o estado de exceção, gerando um vazio e uma interrupção do direito.

Todavia, a instauração do *iustitium* provoca uma inquirição, quanto aos atos ocasionados durante o chamado vazio jurídico. É custoso definir com clareza as consequências jurídicas dos atos cometidos durante o *iustitium* para salvar a república, neste sentido, Agamben é perspicaz em expor que os atos cometidos durante a suspensão do direito são omitidos das determinações legais, no vigor de *iustitium* o direito não é nem executado, nem injustificado, todas as ações, nesta conjuntura, estão fora do âmbito da lei.

A força de lei separado da lei, a *imperium* flutuante, a vigência sem aplicação e, de modo mais geral, a ideia de uma espécie de ‘grau zero’ da lei, são algumas das tantas ficções por meio das quais o direito tenta incluir em si sua própria ausência e apropriar-se do estado de exceção ou, no mínimo, assegurar-se uma relação com ele (AGAMBEN, 2004, p.80).

Agamben, em seus estudos sobre as origens romanas da lei, aponta que no final da república o *iustitium*, deixa de ser o instituto que resulta do *tumultus* para adquirir o sentido de luto público por causa da morte do soberano ou alguém próximo a ele. Ou seja, se o soberano é aquele que tem autoridade, com a sua morte esta autoridade termina, fazendo com que estado em questão seja desprovido de direitos, quer dizer, o estado de exceção. Sendo o soberano uma espécie de *iustitium* vivente a sua morte expõe a característica anárquica da cidade (TACCETTA, 2011, p. 153).

Alicerçado nesta teoria do soberano como a lei vivente, Agamben explana que o significado desta é que o soberano não está obrigado por ela, uma vez que sua própria vida, coincide com a vida da lei. Assim, a lei vivente ou *nomos émpsychon* é a forma originária do nexos que o estado de exceção estabelece entre um fora e um dentro da lei e, nesse sentido, constitui o arquétipo da teoria moderna da soberania” (AGAMBEN, 2004, p. 107).

O elo existente entre *iustitium* e o luto, enfatiza o seu significado, isto é, se o soberano é o *nomos* vivo, e por conta disto a ausência de leis e o *nomos* encontram-se em sua pessoa, então o caos ocasionado por sua morte ameaça se dispensar pela cidade, já que o que estabelecia a união entre a lei e a anarquia é cortada, para evitar que a monarquia se espalhe, esta deve ser ritualizada e controlada, alterando o estado de exceção em luto público, e este luto em *iustitium*.

A indiscernibilidade de *nomos* e anomia no corpo vivo do soberano corresponde a indiscernibilidade entre estado de exceção e luto público na cidade. Antes de assumir a forma moderna de uma decisão sobre a emergência, a relação entre soberania e estado de exceção apresenta-se sob a forma de uma identidade entre soberano e anomia. O soberano, enquanto,

uma lei viva, é intimamente ‘*anomos*’. Também aqui o estado de exceção é a vida – secreta e mais verdadeira – da lei (AGAMBEN, 2004, p. 107).

A legislação temporária da anarquia, segundo os estudos de Agamben não se limitava a morte do soberano, durante festas periódicas ocorria a suspensão do direito. Estas festas indicavam que “a máxima submissão da vida ao direito se inverte em liberdade e licença e em que a anomia mais desenfreada mostra sua paródica conexão com o *nomos*” (AGAMBEN, 2004, p. 102), ou seja, o estado de exceção real é a fronteira entre o caos e direito. Estas paródicas festivas, imitam a anarquia da qual a lei é aplicada ao caos, evidenciando assim, a simulação de que é inerente ao nexos entre norma e caos, lei e exceção (TACCETTA, 2011, p. 154).

Outro conceito que integra os estudos de Agamben sobre o estado de exceção, o chamado de *auctoritas*, que tem como fundamento quem pode suspender o direito. Na República romana era o senado pelo *senatus consultum ultimum* que possuía os elementos para instaurar o *iustitium*. Por outro lado, na esfera do direito privado a *auctoritas* é a propriedade do *auctor*, ou seja, a pessoa *sui iuris*, que intervém para validar juridicamente o ato de um sujeito. A força que este *auctor* terá para intervir é um poder de *augere*, isto é, de aumentar, acrescentar, aperfeiçoar, todavia essa força não é uma representação jurídica genuína, mas um tipo de poder impessoal da pessoa denominada *auctor*.

Assim, ao retomar a noção romana, entendemos que a *auctoritas* no direito público representa o direito mais próprio do senado, isto porque, afirma Agamben (2004, p. 121), a *auctoritas* do senado não tem a ver nem com a *potestas* nem com o *imperium* dos magistrados ou do povo, pois os institutos *auctoritas* e *potestas*¹³ são distintos. Contudo, estes institutos formam uma espécie de sistema binário que pode esclarecer a questão da força que proporciona razão ao *auctor* se considerarmos a *auctoritas* como figura extrema na instauração do *iustitium*.

Ao instaurar o *iustitium*, este produz uma suspensão do ordenamento jurídico, e deste modo, a *auctoritas* age “como uma força que suspende a *potestas* onde ela agia e reativa onde ela não estava mais em vigor” (AGAMBEN, 2004, p. 121). A *auctoritas* portanto, tem a função de suspender e reativar o direito, entretanto esta regra não tem validade formal ao direito. É o senado com essa noção do sistema binário *auctoritas-potestas*, fazendo uso da sua

¹³ No direito romano *auctoritas* é definida como uma legitimação socialmente reconhecida, que precede um saber e que se outorga a uma série de cidadãos. *Auctoritas* é aquela personalidade ou instituição, que tem capacidade moral para emitir uma opinião qualificada sobre uma decisão. *Potestas*, por sua vez, é o poder socialmente reconhecido, significando a competência ou faculdade do magistrado romano.

auctoritas, quem podia suspender o direito, retirando a *potestas* do seu lugar de origem, ou seja, as magistraturas, transferindo este poder para onde estava inativa antes, isto é, o cidadão.

Diante de uma pessoa declarada conspiradora ou ainda, traidora da República o senado empregando a sua autoridade de *auctoritas*, emitia o *hostis indicato*, pelo qual este sujeito era declarado inimigo público, sendo assim, eram suspensos todos seus direitos e deveres destituído do estatuto jurídico de cidadão romano. A situação deste indivíduo é tão desfavorável que até mesmo um estrangeiro teria normas protetivas para salvaguardá-lo, algo que este indivíduo hostil não teria, podendo sofrer ainda a subtração de seus bens e a condenação à morte.

O soberano diante deste cenário, pode declarar a *auctoritas principis*, ou seja, por sua condição de príncipe, o soberano assume-se como a encarnação do *auctoritas* e não da *potestas*. Pelo viés biopolítico é o fundamento direto entre lei e a vida do soberano. Se pensarmos este paradigma do *nomos empsychos* para os tempos modernos em especial para a ditadura de Hitler, deduzimos que nada intervinha na relação do Führer do *nomos* e do caos. Esta situação ocorria, pois, o Führer não representava funções, cargos públicos, mas sim o *iustitium* vivente, detentor da *auctoritas* e não da *potestas*.

Verificada a incerteza na *auctoritas* entre público e privado, fora e dentro da lei, podemos nos questionar quanto a ação humana nessa “terra de ninguém”, bem como entender quais são os efeitos e as consequências do *iustitium*. Uma vez que estas ações são praticadas em um vazio jurídico, uma zona em que não há a ação do direito, as ações praticadas nestas condições não ferem o direito. Melhor dizendo, quando o direito é completamente suspenso, o que resta dele é a pura *auctoritas*, a força, a potência, diretamente relacionada à vida, isto é, quando o direito perde a sua significação com relação à vida, não existe mais o direito, mas sim a vida.

Como a conexão entre vida e direito, caos e *nomos* é eficazmente produzida pelo estado de exceção, não podemos extrair dessa relação consequências que vão além ou aquém dos dispositivos jurídicos, abrindo assim um acesso instantâneo que representa uma fratura impossível de ser restaurada. Por esse ângulo, Agamben elucida que “a própria possibilidade de distinguir entre vida e direito, anomia e *nomos* coincide com a sua articulação na máquina biopolítica” (AGAMBEN, 2004, p.132).

Logo, compreendemos que a vida no sentido mais puro e simples é um produto da máquina e não algo que surgiu antes dela, ou seja, da mesma maneira em que o direito não tem qualquer justificativa na natureza ou no espírito divino. As relações entre vida e direito, anarquia e *nomos*, *auctoritas* e *potestas* resultam na ruptura de alguma coisa a qual não temos

acesso, a não ser por meio da aparência de separar o que pretendia unir (AGAMBEN, 2004, p. 132).

Mostrar o direito em sua não relação com a vida e a vida em sua não relação com o direito significa abrir entre eles um espaço para a ação humana que, há algum tempo, reivindicava para si o nome ‘política’. A política sofreu um eclipse duradouro porque foi contaminada pelo direito, concebendo-se a si mesma, no melhor dos casos, como poder constituinte (isto é, violência que põe o direito), quando não se reduz simplesmente a poder de negociar com o direito. Ao contrário, verdadeiramente política é apenas aquela ação que corta o nexo entre violência e direito (AGAMBEN, 2004, p. 133).

Neste ponto, devemos retornar as concepções de Carl Schmitt e Walter Benjamin, que na década de 1920 protagonizaram um debate sobre o estado de exceção. Benjamin (2011, p. 122) afirma acerca da possibilidade de uma forma de violência que se encontra fora ou além de todo direito, ou seja, uma violência-poder distinta da que estipula o direito e da que o garante. Para o filósofo alemão, trata-se de uma violência “pura” ou “divina”, o que pela perspectiva humana é “revolucionária”. Com este entendimento, Agamben (2004, p. 86) insinua que a teoria de soberania de Schmitt pode ser lida como uma resposta a tese benjaminiana.

Quer dizer, “o estado de exceção é o espaço em que ele procura capturar a ideia benjaminiana de uma violência pura e inscrever a anomia no corpo mesmo do *nomos*” (AGAMBEN, 2004, p. 86). Esta situação ocorre, pois Schmitt expõe que não é possível existir uma violência pura, completamente fora do direito, pois na vigência do estado de exceção, ela já está incluída no direito pela sua própria exclusão.

Agamben (2004, p. 87) expõe que o que marca esse debate entre Schmitt e Benjamin sobre o estado de exceção é o conceito de decisão. Enquanto que para Benjamin todas as adversidades jurídicas são indecíveis, para Schmitt é a decisão soberana que propõe a impossibilidade de definir com exatidão quando é ou não um estado de exceção. Este cenário ocorre, porque para o filósofo alemão o estado de exceção é efetivo, enquanto que para o jurista alemão o estado de exceção tem como objetivo fazer aplicável a norma, suspendendo temporariamente sua eficácia, ou seja, um estado de exceção fictício.

No intento de explicar a distinção entre fictício e efetivo existente em *A Ditadura* de Schmitt, Edgardo Castro explana que “um estado de exceção efetivo é aquele em que se torna indecível a relação com a norma, um estado em que a ação humana (como violência revolucionária) depôs toda relação com o direito” (2013, p. 89). Quer dizer, o debate entre Benjamin e Schmitt ocorre na possibilidade ou não de sustentar a relação entre anarquia e direito.

A violência pura a qual alude Benjamin, é uma condição, ou seja, ela depende da sua relação com o direito, isto ocorre pois, diferente da violência jurídica que é sempre um meio para um fim, uma violência pura é um meio sem fim, é uma violência que não governa nem executa, apenas se manifesta.

Portanto, a teoria sobre o estado de exceção afirma que não é possível regressar ao estado de direito pois, são as noções de estado e direito que estão em dúvida. Para Agamben (2004, p. 132) antes de reformar o estado antigo, devemos considerar a vida biológica e a anarquia seguida de sua implicação do estado de exceção. Isto ocorre, pois na impossibilidade de distinção entre vida e direito, anarquia e *nomos* que identifica a máquina biopolítica.

A vida nua, como observamos, é a consequência desta máquina e a cesura que são a vida e a lei, o caos e o *nomos*, *auctoritas* e *potestas* são inacessíveis a não ser que para alicerçar sua articulação. Desfazer esta articulação poderia implicar na exposição do direito e sua não relação com a vida e a vida em sua não relação com o direito, com o intuito de possibilitar que a ação humana reabilite a política, pois somente ela que reduz o nexo entre violência e lei.

Os refugiados, objeto de estudo dessa dissertação, poder ser entendido como o *homo sacer* da contemporaneidade, uma vez que, por mais que a sua vida seja algo que deveria ter proteção, bem como ser portador de direitos e deveres, simplesmente não o é. A reconstrução que apresentamos acerca do pensamento político de Giorgio Agamben evidencia isto.

A biopolítica é o mecanismo que possibilita a vida dos indivíduos em sociedade, não a mera vida política, mas também e principalmente a vida biológica. Todavia, por mais que o poder soberano se preocupe com o modo de viver dos indivíduos que estão em seu território, o mesmo não pode ser aplicado aos refugiados. Por serem indivíduos que adentraram territórios estrangeiros em busca de refúgio, e devida as normas internacionais não podem ser expulsos, os refugiados são colocados em uma zona de indefinição, isto é, sua vida e a sua morte não são significativas para aquele território é neste aspecto que a biopolítica leva consigo a vida do *homo sacer*, pois é a biopolítica que determina qual é a forma de organização do cuidado, do controle e do usufruto da vida nua.

Logo, a vida nua, segundo Agamben é aquela vida que está completamente despojada de seu estatuto do direito, sem qualquer personalidade, incapacitada de contrair direitos e obrigações. A vida do indivíduo refugiado é uma das que melhor encaixa nesta noção de vida nua, isto é, ao deixar seu país de origem e buscar refúgio em outro, onde não haverá qualquer tipo de segurança política e jurídica, sua vida toma por excelência o caráter

de vida nua, e tornando-se inapto a contrair direitos e deveres deste indivíduo é encarado sob a ótica política de Agamben, ou seja, um *homo sacer*.

Isto quer dizer que, vestido com a edumentária de refugiado, e conseqüentemente de ser um homem sacro, ou melhor, *homo sacer*, a vida deste indivíduo que já é desprovida de qualificação política e jurídica ganha mais uma camada: sua vida é matável e insacriável. A sua morte nunca será encarada como um assassinio, mas também não será um sacrifício. Sua morte será algo desprezado, mais um para uma soma que nunca cessa e nunca terá uma real importância jurídica.

Esta é uma realidade atual e imediata, diariamente indivíduos são colocados em campos de refugiados, o lugar de excelência do estado de exceção – deixados abandonados desprovidos de uma norma jurídica que os salvasse. O poder soberano é aquele que instaura a exceção, que possibilita que a lei não seja aplicada naquele lugar, a aquele indivíduo. O refugiado é então colocado não apenas na forma da lei, ele é posto fora do bando soberano, sua vida é abandonada, ele se torna um marginal da sociedade, um resto da própria humanidade.

Relacionar os conceitos fundamentais do projeto filosófico de Agamben, tal qual fizemos neste primeiro capítulo, nos possibilita encarar as ramificações do mesmo, buscando assim compreender o indivíduo que é colocado nesta situação, e ademais, compreender o porque que este indivíduo refugiado não pode ser encarado como uma categoria política e jurídica, possuidor de uma legislação que salvaguardasse seus direitos, deveres e obrigações de maneira legitimada e não como algo utópico, que visa apenas satisfazer as demandas humanitárias não jurídicas, tal como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, que apesar de instituir normas para a igualdade, liberdade e fraternidade entre os indivíduos humanos é apenas um instituto marcado por sua ineficácia.

Não obstante, concluímos este capítulo não apenas elencando as ferramentas que vestem o refugiado, mas principalmente, abrimos os olhos para encarar a vida do refugiado é presente na nossa realidade. O quanto o poder soberano tenta mascarar um problema crescente, onde a cada dia milhares de pessoas são colocadas na condição de refugiadas, sem estado, em alguns casos sem pátria, sem direitos, sem deveres, sem dignidades, apenas um resto de sua própria essência: de ser um ser humano.

2 O INDIVÍDUO E OS DIREITOS HUMANOS

O indivíduo, ou meramente, o ser humano, há muito já provou a sua capacidade de superação ante as dificuldades que lhe seguia. Caçou a sua própria comida, enfrentou coisas que muitos hoje não acreditam, superou momentos em que toda a esperança era inexistente, provou-se capaz de se reerguer diante das situações mais impossíveis. O ser humano, em toda a sua essência é algo que está sempre disposto a ultrapassar barreiras que são consideradas intransponíveis, sempre se adaptando às situações, seja elas quais forem.

É essa força de superação do homem que nos faz refletir sobre a segunda parte desta dissertação. O indivíduo, não é segredo para ninguém desde os primórdios, seja ele da aristocracia ou escravo sempre tentou provar o seu valor ante a sociedade em que vivia. Nem sempre conseguiu vencer essa luta, mas não podemos fingir que nunca aconteceu. Da mesma maneira, que não podemos ignorar que o homem na sua constante empreitada de facilitar a sua vida superou cada desafio posto, se moldando a cada evolução que ele próprio proporcionava ao redor do mundo.

Alguns indivíduos foram mais afortunados que outros nesta luta contra as vicissitudes, conseguindo alcançar voos inimagináveis, fazendo coisas que muitos não conseguem sequer pensar. Evidente que estas vitórias se tornaram dúbias, ou seja, nem sempre sendo algo necessário e bom, muitas vezes sendo devastadoras e ruins, contudo mesmo nestas situações em que o próprio indivíduo se voltava contra si, uma lição de superação, de conhecimento foi retirada.

A cada tropeço em seus próprios pés, o homem buscou evoluir; algumas vezes seus planos foram audaciosos demais, tal fora Hitler e a sua caçada incessante àqueles que ele considerava indignos de estarem presentes na sua ideia de mundo perfeito. Contudo mesmo neste momento tão tenebroso da história mundial, uma lição foi aprendida. Esta lição serviu para dar mostras a própria humanidade de que o sujeito humano, mesmo na adversidade, pode evoluir para o seu próprio bem.

Foi em virtude dos horrores protagonizados durante o holocausto que a Declaração Universal dos Direitos Humanos surgiu. Óbvio, não é um instrumento livre de ineficácia, na realidade muitas vezes este instrumento não consegue suprir as diversidades que lhe são impostas no caminho, como a questão dos refugiados que crescem alarmantemente a cada ano.

Por mais de meio século os refugiados eram uma parcela pouco expressiva nos deslocamentos internos e externos entre países, contudo nos últimos anos em face da guerra,

fome, miséria, pobreza extrema que assola o mundo, novamente este movimento de fuga tornou-se algo preocupante às autoridades mundiais. Estima-se que atualmente, segundo dados fornecidos pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), são aproximadamente de 70 milhões de pessoas que deixaram os seus locais de origem por causa de conflitos, perseguições, violência ou violação aos direitos humanos, o maior número da história, segundo dados da agência da ONU.

Esse número tão expressivo nos faz refletir sobre não apenas os motivos deste movimento de fuga, mas principalmente como estes indivíduos são recepcionados nos países que buscam refúgio e como as suas vidas são vistas nestes lugares. Indivíduos vindos de países como Síria, Iraque, Iêmem, Burundi, República Democrática do Congo, República Centro-Africana, Sudão do Sul, Sudão e, recentemente Bangladesh e Venezuela, tentam resistir fortemente à violência a que são submetidos, principalmente em comunidades locais, onde a sua presença é vista como inoportuna para o bem-estar de sua própria população.

Estes indivíduos se instalam nas crescentes comunidades de pessoas que se encontram mesma situação que a deles, de refugiados. Perante ao crescimento de comunidades de refugiados os governantes dos países que são o destino para estes indivíduos procuram formas de ajuda-los, contudo, essa ajuda não pode prejudicar a própria ordem política e econômica do seu país, bem como não fornecer riscos à segurança, a saúde e a economia de seus próprios nacionais, argumentos utilizadas, por exemplo, pelo governo de Roraima recentemente para impedir a entrada dos venezuelanos.

O cenário complexo que surge com a entrada de refugiados a um país, leva aos países nesta situação tomarem atitudes que visam salvaguardar a sua própria população, mas itentam em ajudar aqueles que atravessam suas fronteiras em busca de esperança e refúgio. Para cumprir o seu papel humanitário frente as Nações Unidas os países que recebem refugiados, buscam mecanismos para que a entrada destes indivíduos não prejudique a sua população. Um destes mecanismos, e talvez o mais utilizado, seja o campo de refugiados, que apesar de ter normas específicas que possibilitam o mínimo de dignidade aos internos, onde estes são vistos e se sentem abandonados, porém não no simples sentido de deixado, mas no sentido de banido, de ser um bandido naquele lugar. A perspectiva do campo é de certa forma muito similar aos campos de concentração do regime nazista, todavia sem a violência aterrorizante de outrora.

A situação dos refugiados é tão evidente, que muitos países fecharam as suas portas a estes indivíduos, fazendo com que procurassem países em processo de desenvolvimento, tal como a Tunísia, Turquia, Brasil, entre outros. E mesmo assim, a cada dia novos grupos são

pegos fazendo travessias perigosíssimas, enfrentando a fúria do mar para tentar alcançar um lugar que possa esquivar dos problemas que o cercam em seu país natal. Quando estes indivíduos não são mortos durante a travessia, são jogados a escanteio, tornando-se restos da sociedade, sendo obrigados a viverem à margem da sociedade, onde seus direitos como seres humanos são completamente esquecidos, sofrendo ataques de grupos de xenofóbicos que buscam “expurgar” o mal que eles veem nestes indivíduos, que tem como única expectativa de vida a esperança de sobreviver.

Com este panorama que podemos entender como a tese formulada pelo filósofo italiano Giorgio Agamben, esta vem nos alicerçar diante do que buscamos investigar. Como já observado delimitou os campos do seu projeto filosófico *Homo Sacer* de maneira que cada etapa deste corroborasse para o seguinte, seja assim, construindo uma trama que fornece os argumentos adequados para que possamos utiliza-los de forma a entender como a questão dos refugiados atualmente pode estar diretamente ligada à visão política do filósofo italiano.

O indivíduo é o cerne do projeto agambeniano, isto porque, o autor busca enxergá-lo como aquele que movimenta toda a roda da sua visão biopolítica, pois é o indivíduo declarado *homo sacer* que terá a sua vida excluída do direito e da vida pública, tornando-a indispensável para a estrutura governamental a que se encontra. Diante do exposto, devemos entender o porquê o indivíduo ao ser excluído da vida pública é visto como uma pessoa *abandonada*, conceito este presente na teoria do filósofo e do qual será objeto da primeira parte deste capítulo.

O conceito de *abandono* de Agamben vem ligado ao conceito de povo, onde o filósofo expõe como o mesmo pode ser considerado, em suas palavras, a partir do bando (abandonado) soberano. Nesse sentido, devemos traçar as diferenças terminológicas e jurídicas existentes entre imigrante, apátrida e refugiado, elencando quais os estatutos jurídicos são responsáveis para cada um deles no quesito de organização mundial.

Com esta diferenciação em mente, abordaremos acerca do refugiado. Quem é este indivíduo e como é a sua realidade no campo de refugiados. A partir de dados fornecidos pelo filósofo italiano, de relatos de experiência de alguns refugiados e dados concedidos pela ACNUR (agência da ONU para Refugiados) poderemos elaborar um percurso que nos auxiliará na compreensão do porquê os refugiados são ignorados à margem da sociedade, sendo considerados meros restos da humanidade.

Depois disso, será realizada uma breve apresentação dos Direitos Humanos e como estes direitos que deveriam ser atribuídos a todos os seres humanos, muitas vezes não podem ser aplicados aos indivíduos refugiados. Para consolidar o argumento que buscamos, iremos

fazer uma breve retrospectiva destes direitos pelas perspectivas histórica, jurídica e filosófica, para que assim possamos compreender como estes direitos considerados inerentes a todos os indivíduos humanos, são muitas vezes ignorados quando ocorre a necessidade de aplica-los aos que mais precisam, particularmente, os refugiados.

Este cenário traçado é que possibilitará entendermos como os refugiados são vistos tanto política e juridicamente no Estado que busca refúgio, bem como ocorre a representação dos seus interesses nestes Estados, onde não passam de indivíduos que vivem à margem da sociedade, em que sua vida não é tida como importante para o poder soberano, sendo considerados meros restos da própria sociedade que tende a ignorá-los nesse momento em que se busca um fio de esperança.

2.1 BANDO

O termo *bando* pode ser compreendido como o ajuntamento de pessoas ou animais, ou ainda, pela perspectiva jurídica, como um grupo de pessoas que se juntam para cometer crimes. Aparentemente é um termo que carrega em si um caráter pejorativo, ou seja, cheio de meandros que fazem aquele que o lê supor algo de ruim, algo ou alguém que de certa forma deve ser considerado um malfeitor da sociedade, pois a sua presença instaura o caos.

Apesar desta perspectiva negativa, Agamben utiliza este termo para classificar aquelas pessoas que possuem uma relação de exceção com a lei, isto é, uma pessoa que foi banida, abandonada pela lei, exposta e colocada em risco na fronteira entre a vida e o direito. Em outras palavras, o indivíduo declarado *homo sacer* (AGAMBEN, 2014b, p. 35).

Deste modo, o primeiro entendimento que devemos ter com relação a este termo na estrutura agambeniana é que *bando* para o filósofo italiano, possui uma relação com o termo *abandono*, isto é, um conceito híbrido que em sua essência denota a inclusão de alguns indivíduos em um Estado, que ressalta na necessidade análoga deste indivíduo entre a sua pertença e sua exclusão.

Quando estudamos brevemente acerca da soberania no capítulo anterior, já nos deparamos com o conceito de *bando*, naquela situação adicionado o adjetivo *soberano*. Segundo Agamben, quando pensamos na exceção produzida pela soberania, entendemos que esta não pode ser considerada nem exclusivamente como política nem como jurídica, ou ainda nem como uma norma suprema do ordenamento jurídico. Na realidade, bando, neste sentido, “é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão” (AGAMBEN, 2014b, p. 35).

É diante do dualismo que este termo invoca que o autor explica que bando, é um antigo termo germânico que denota tanto a exclusão da comunidade quanto o comando e a bandeira do soberano, possibilitando que a lei seja aplicada desaplicando-se. Podemos enfim, entender que a relação de bando, não diz respeito apenas àquele que foi banido, mas àquele que foi *abandonado* pela lei.

Neste ponto que o paradoxo da soberania é novamente retomado e se faz mais compreensível, pois quando se enuncia este paradoxo nos deparamos com a noção de que não existe um fora da lei, ou seja, a relação proveniente da lei com a vida não é a sua aplicação, mas o seu abandono. Em outras palavras, aquilo que está fora da perspectiva do poder soberano, aquele que é denominado de bandido, o banido, nada mais é que o *homo sacer*.

O *homo sacer* encontra-se abandonado pela lei, quer dizer, o poder soberano se relaciona com ele enquanto bando, enquanto membro de um bando e seu abandono implica um duplo movimento, ou seja, se por um lado, ao ser abandonado, é colocado em bando excluindo-se da lei ele é fora da lei. Por outro, a sua exclusão implica a aceitação do que está prescrito na lei, ao bando quando a respeita se vê incluído nela.

Nesse sentido, Agamben descreve que “o relacionamento jurídico-político é o bando, não é apenas uma tese sobre a estrutura formal da soberania, mas tem caráter substancial, porque o que o bando mantém unido são justamente a vida nua e o poder soberano” (AGAMBEN, 2014b, p. 108), ou seja, a vida matável e insacrificável do *homo sacer*.

O termo *abandono*, portanto, tem vinculação com o termo *bandido*, ou seja, uma pessoa que pode tanto estar “a mercê de...”, como “a sua vontade livre” ou ainda “aberto a todos, livre” e está ambiguidade referente ao termo *bandido*, aponta a uma relação de opostos, uma zona de indeterminação, onde certos indivíduos não pertencem aquele lugar, estando livres, e simultaneamente estes indivíduos se encontram abandonados, banidos e excluídos do Estado (AGAMBEN, 2014b, p. 110).

É interessante pontuar, que Agamben (2014, p. 105-106) ao se deparar com este imbróglio se volta ao diálogo dos modernos, em destaque ao conceito de contrato social proposto por Hobbes. Este retorno a doutrina dos modernos ocorre porque, para o autor o “estado de natureza” nada mais é que o “estado de exceção”, ou seja, a cidade enquanto fundação é atuante no estado civil por meio das decisões soberanas. Aqui, mais uma vez, a vida torna-se protagonista do elemento político originário, não sendo nem *zoé* nem *bíos*, isto é, uma zona de indeterminação, uma fronteira entre o homem e a fera.

Não obstante, podemos compreender que a noção de *abandono* da qual o autor se pauta, está embutida no seu interior a ideia de que a dignidade da condição humana de certos

indivíduos estigmatizados está minimizada, proporcionando assim, a sua exclusão e exceção, podendo ser, deste modo, morto sem que para isto se cometa um homicídio (matável) e não pode ser objeto para um sacrifício (insacrificável). Para expor este tópico, Agamben escreve em *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*:

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 a si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com um irrelato pressuposto. O que foi posto em *bando* é remetido à própria separação e, juntamente, entregue à mercê de quem o abandona, ao mesmo tempo excluído e incluso, dispensado e, simultaneamente, capturado (AGAMBEN, 2014b, p. 109).

Entende-se então que ser *abandonado* significa, nada mais que o pertencimento a algum lugar ou algum grupo, onde é necessário identificar o *locus* de pertença desse ser, cuja característica se dá no abandono e para Agamben este lugar é o *bando*. Melhor dizendo, há um lugar de origem onde o *abandonado*, pela sua exclusão, estará sempre ligado, isto é: o seu *bando*. Ao ser “posto de fora” do seu bando, o indivíduo sempre pertencerá ao mesmo, porém na perspectiva de estar “a mercê daqueles que o abandonaram”, quer dizer, àqueles que o excluíram. É interessante ressaltar que aquele que baniu não pode abrir mão da relação com o bandido, com o abandonado.

Diante deste aspecto, que esta definição apresenta, resulta uma das ambiguidades daquele que fora *abandonado*: este jamais será inteiramente livre, pois a sua exclusão não permite e jamais pertencerá a lugar algum. Interessante notar aqui nesta explicação, onde o indivíduo é completamente excluído e não tem um lugar para chamar de seu, se encaixa na perspectiva da qual buscamos apresentar neste trabalho: a de que o refugiado se encontra no mesmo patamar do indivíduo que foi excluído, ou seja, a sua situação é indeterminada, tal como do indivíduo declarado *sacer*. Pois, se por um lado o banido encontra-se excluído, por outro ele sempre se manterá incluído e ligado ao bando de origem, haja vista a sua própria exclusão. Afinal, o simples fato de abandonar não provoca o desaparecimento do outro, o abandonado continua a existir.

Portanto, na busca de compreender a relação do abandono e com o abandonado, o *homo sacer* ou o refugiado devemos retomar a noção do seu *locus*, evidenciando, assim, a necessidade de relacioná-lo com a ambiguidade do abandono, e isso no seu caráter de excluído, de não pertencimento. Em outras palavras, o indivíduo imputado com este estigma não possui qualquer tipo de representação jurídico-político.

O *homo sacer*, é então aquele indivíduo que não pertence a nenhum lugar, ou seja, um *não-ser*, um ente sem o direito de um pertencimento como ser válido. Um corpo separado da

sua origem, possui em sua essência um outro tipo de deslocamento: o da *não-significação*. A vida nua, imposta ao *homo sacer* o torna um ser de *não-comunicação* e de *não-lugar*, pois o seu abandono, o mundo, como o lugar de sua liberdade, é também o seu *não-lugar*. Assim, este indivíduo é um *a-significância*, tal como o *homo sacer* que estabelece a sua ligação com a sociedade por meio do seu desligamento da mesma, em outras palavras, a sua exclusão (AMITRANO, 2013, p. 84-91).

Apesar dos avanços no conhecimento e na ciência protagonizados nos dois últimos séculos, ainda há dois lados, mundos a parte, que são separados por um muro entre pessoas e nações, territórios e indivíduos desiguais. Tal como Foucault expõe em *A vontade do saber* “o homem moderno aparece como um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente” (FOUCAULT, 1988, p. 133). Na contemporaneidade, a figura do *homo sacer*, na ambiguidade da sua existência, possui um *locus* especificado, ou seja, um lugar certo para este indivíduo ser de *a-significância*, tal como o campo de concentração, campo de refugiados, campo de exilados, campo de deslocados, campo de detenção. Um lugar específico para que este indivíduo seja abandonado (AMITRANO, 2013, p. 84-91).

É sob esta ótica que Agamben ressalta que o campo é o espaço que se instala quando o estado de exceção começa a se tornar regra, pois é um pedaço de determinado território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, não sendo necessariamente um espaço externo, uma vez que, qualquer decisão deste espaço passa pelo crivo do poder soberano, instaurando o paradigma da soberania no espaço político, ocasionando assim que a política se torna biopolítica e o *homo sacer* é confundido virtualmente com o cidadão.

Um fora da lei genuíno, é na estrutura do Estado, uma anomalia que não pode ser incluída na organização legislativa normal de país algum. Seu *status quo* é a sujeição à polícia e ao Estado: ele, portanto, não possui o merecimento de pertencer ao *bando*, merecendo ser *abandonado*. Logo, o *homo sacer* e o refugiado encontram-se em um conceito limite, que permite ser encaminhado ao campo, como espaço de controle destes indivíduos.

Tal como entendido durante as guerras mundiais, aquele que tem a sua condição como estranho ou estrangeiro sob o manto do refúgio, da fuga, a sua sobrevivência é vista como um princípio de criminalização, tornando assim este indivíduo o fora da lei, o criminoso, o bandido no sentido mais vulgar da palavra. Aqueles marcados por este princípio da criminalização são vistos com ‘indiferença para com a humanidade’.

Esta situação de não pertencimento é percebido, aquém de anonimato, isto porque, o anonimato implica a pertença de algo que é, que está, de certa forma deslocado. Esta incapacidade de ser aceito gera o medo e a exclusão. Melhor dizendo, essa situação provoca a

busca obstinada pela identidade e pela inclusão onde não há de ser incluído. Tal cenário provoca o medo pelo diferente e, conseqüentemente a tudo que não se inclui é visto como excesso, como resto, da mesma forma que são vistos os apátridas, os excluídos, os deslocados, os refugiados. Independente do caráter que levou a ser abandonado, todos se encontram na mesma condição: a de não pertencer a um lugar específico, e por isso mesmo, são vistos como menos homens que os outros, são marginalizados, não possuindo nem identidade, nem cidadania.

Sem um lugar antropológico específico, estes indivíduos não possuem um lugar definido, seja territorialmente, seja no bando a que pertencem, suas raízes familiares e históricas perdem identidade e reconhecimento e por fim, acabam perdendo o seu valor. A perda do seu valor, implica que estes indivíduos se culpam pela sua existência, colocando-os assim, na condição de inimigo. Isto ocorre, porque a relação de abandono com o caráter atribuído ao abandonado como inimigo cria a possibilidade de um deslocamento deste indivíduo em que a sua simples existência, já traz a culpabilidade de existir, onde a sua morte é vista como algo benéfico à humanidade (AMITRANO, 2013, p. 84-91).

A noção de não pertencimento, do *não-lugar*, nos remete a análise do modelo específico de biopolítica da modernidade, incluindo este indivíduo fora da condição humana, não podendo ser caracterizado, nem no sentido jurídico, nem no sentido biológico. O reconhecimento do *não-lugar*, é intrínseca ao do *homo sacer* contemporâneo, afinal este indivíduo é aquele insacrificável e matável, que na nossa atualidade não se desvincula da aplicabilidade do campo (AMITRANO, 2013, p. 84-91).

Esse espaço (campo) onde o medo e a morte se entrelaçam na figura daquele que perde o seu direito humano, o que ocorre é uma política de destruição planejada do indivíduo sob a perspectiva da morte. Este *não-lugar*, é o lugar da exclusão, do expatriamento, do abandono, pois por mais que este lugar seja real, ele também está fora de todos os outros lugares. A localização do campo e os que ali se encontram são marcados por sua indeterminação.

O indivíduo declarado *sacer*, não tem um lugar, não tem valor, a sua vida pode ser retirada a qualquer momento, pois não é visto na sociedade como um sujeito de direitos. A duplicidade deste abandono está na noção de que no momento que exclui afirma a sua inclusão, o que hoje entendemos com dificuldade, a relação do seu lugar com o seu não-lugar, onde o jurídico e o científico se colidem instaurando o que Agamben denomina de estado de exceção.

Logo, aqueles determinados como abandonados são vistos como cidadãos com o direito à igualdade suspensos não somente por uma determinação jurídica, mas pela

impossibilidade de um Estado e de suas instituições fazê-lo cumprir. Melhor dizendo, a lei e os direitos não desaparecem, o que ocorre é uma deficiência, uma incapacidade de aplicá-los. Este imbróglio jurídico que envolve o estado de exceção, nos faz compreender que:

A lacuna não é interna a lei, mas diz respeito a sua realidade, à possibilidade mesma de aplicação. É como se o direito contivesse uma fratura essencial entre o estabelecimento da norma e a 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 vigor (AGAMBEN, 2004, p. 48-49).

Submetidos a indiferença com relação à sua vida, os indivíduos declarados *sacer* são postos fora da condição humana, e por conta desta condição lhes foi escolhido o seu próprio lugar, o seu *não-lugar*, ou seja, o campo. A ausência dos direitos humanos demonstra a ausência de humanidade atribuída a estes indivíduos, que na qualidade de inimigos, perdem o direito de serem pessoas.

Cada indivíduo incluso no campo foi despido e reduzido na sua existência, quer dizer, subjugado a uma vida nua. Esta situação, em particular, ocorreu exaustivamente no regime nazista no decorrer da Segunda Guerra Mundial, onde os judeus, ciganos, testemunhas de Jeová, entre outros, eram vistos como inimigos da sociedade que o *Reich* queria instaurar, ou ainda, na atualidade em que o direito de pessoa é perseguido em diferentes contextos e para diferentes grupos étnicos.

Independente do período em que os indivíduos declarados *sacer* são marginalizados, um fato é evidente, pois por mais que a humanidade busque sempre se valorizar por seu respeito ao próximo, ainda há a constante fratura entre os homens, pois há aqueles que possuem seus direitos e sua condição humana, sua dignidade, mas há muitos outros que se encontram à margem da sociedade, onde foram sumariamente abandonados, banidos, tornando-se párias, bandidos.

2.2 MIGRANTES, DESLOCADOS INTERNOS E APÁTRIDAS

Com a compreensão de que o indivíduo declarado *sacer* é aquele que é banido do convívio com o seu bando, nos deparamos com a necessidade de classificar e diferenciar os tipos de indivíduos que podem ser colocados nesta situação, tais como os migrantes, deslocados, apátridas e principalmente os refugiados. Com os movimentos de fuga a cada dia mais crescentes, onde pessoas insatisfeitas com a política, o governo, ou porque sofrem perseguição, ou ainda porque precisam proteger a si e sua família de guerras, fome, miséria, ou simplesmente defender-se por conta da sua raça, etnia e crença, enfrentam situações de

risco para se salvarem e buscarem um lugar onde terão aquilo que no seu lar não há mais: esperança.

O mundo contemporâneo é um lugar em que uma sombra de insegurança, de medo, de descrença assola os cinco continentes. Guerras por motivos torpes, fome, miséria, violência desmedida, ameaças, situações que mesmo aqueles mais otimistas e mais seguros ainda sentem esta sombra chegando a si. Nos últimos anos, a busca por melhores condições de vida, de uma dignidade que muitos não encontram em seus países de origem, fizeram uma boa parte da população mundial buscarem abrigo em lugares onde eles não pertencem, onde por mais que façam de tudo para se inserir naquela comunidade ainda serão estrangeiros à vista dos cidadãos naturais.

Deste modo, é necessário compreender que apesar das diferenças existentes entre migrantes, deslocados, apátridas e refugiados, cada indivíduo nessa situação possui algumas normas no âmbito do direito internacional, o que proporciona a estes certos *status* e consequências jurídicas.

Os migrantes, talvez seja, os indivíduos com melhor aceitação em países estrangeiros, pois a sua vinda aquele lugar não fora por conta de ameaça direta e perseguição ou morte, mas sim por conta de melhores condições de vida, saúde, educação e trabalho, e não por ameaça a sua integridade física, tal qual os refugiados. E por mais que ainda tenham o caráter de estrangeiro, o fato de sê-lo não é um problema para este indivíduo, pois mesmo em outro país, este continua sendo cidadão daquele Estado e por isso recebendo as devidas proteções jurídicas e políticas.

Contudo, por mais que a sua entrada no país estrangeiro seja voluntária, este vivendo sobre a jurisdição de outro Estado deve se adequar as regras de ingresso daquele lugar. O indivíduo que opte por torna-se migrante, caso não se adeque as normas atribuídas ao Estado escolhido, pode sofrer algumas sanções, como ser deportado ao seu país de origem (CASELLA; ACCIOLY; NASCIMENTO, 2012, p. 766).

A entrada em outros países, principalmente onde há o intuito de viver, exige daquele que se interessa por isso um tipo de documento que possibilita a entrada deste de forma legal, isto é, através de vistos que declaram a sua verdadeira nacionalidade. Todavia, os vistos em alguns casos podem não ser concedidos, fazendo a pessoa que anseia viver naquele lugar tomar atitudes extremas, optando por viver à margem da legalidade e do aspecto político, tornando-se assim, uma parte excluída da sociedade, vivendo sob a sombra do medo, da insegurança e da deportação.

Como qualquer outro indivíduo que deixa o seu país de origem, por qualquer motivo que seja, os migrantes também possuem uma norma que regulamenta a sua situação. No âmbito do direito internacional, os migrantes não possuem uma legislação específica à sua situação como no caso dos deslocados, apátridas e refugiados, mas nem por isso os seus direitos e deveres como ser humano serão desprezados.

Em face de sua migração voluntária e do fato de que ainda recebe proteção jurídica e política do Estado de origem, o indivíduo nesta situação será submetido a proteção da Lei Internacional dos Direitos Humanos, que nada mais é que a combinação da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, com os pactos firmados pela Comissão de Direitos Humanos que tornaram-se lei em 1976, que são: o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais.

Enquanto que a Declaração Universal dos Direitos Humanos, busca delinear os direitos fundamentais que dão a base para uma sociedade democrática justa, igualitária, em que os direitos e os deveres de cada indivíduo são salvaguardados; o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos tem como foco as questões referentes ao direito à vida, à liberdade de expressão, à religião e à votação. Por sua vez, o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais se pautam na alimentação, na educação, na saúde e no refúgio. Estes pactos tem o ofício de proclamar estes direitos a todos os cidadãos, vetando qualquer tipo de discriminação (UNIDOS, 2017, p. 2).

A proteção fornecida por estes institutos jurídicos, provém da sua dignidade fundamental como seres humanos, e quando esta proteção fracassa, pode ocorrer sérias consequências, resultando em violações aos direitos humanos, discriminações, prisões arbitrárias ou detenção, trabalho forçado, servidão e condições de trabalho exploratórias. Pode ainda haver casos de que alguns migrantes sejam vítimas de tráfico ou menores separados ou desacompanhados, que diante deste fato, podem ter necessidades particulares de proteção e assistência, tendo assim o direito a essas necessidades (ACNUR, 2017a, p.1).

Outro tipo de indivíduos que necessitam de uma proteção diversificada são aqueles denominados de deslocados ou deslocados internos. De acordo com a Organização das Nações Unidas no chamado Princípios Orientadores relativos aos deslocados internos, estes indivíduos são aquelas pessoas que foram forçadas ou obrigadas a fugir de suas casas, porém sem atravessar qualquer fronteira internacional reconhecida de um Estado (ACNUR, 2017b, p. 1).

O termo, portanto, refere-se às pessoas que foram forçadas a se deslocar dentro de seu próprio país, a fim de evitar situações de conflito que poderiam colocar em risco a sua vida,

todavia, sem atravessar qualquer fronteira em busca de segurança. Assim como os refugiados e migrantes, os deslocados continuam sendo cidadão daquele Estado, permanecendo com todos os seus direitos de cidadania, por mais que em muitos casos, quando ocorre o deslocamento destes grupos, estes indivíduos estão sendo perseguidos pelo próprio governo.

Como deslocados internos, estes permanecem legalmente sob a proteção de seus Estados, por mais que o motivo desta fuga seja o governo. Por se tratar de um deslocado interno, não há como conferir a este indivíduo um estatuto jurídico específico, ou seja, não podem ser amparados pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR). A agência presta assistência a estes indivíduos a fim de auxiliarem no deslocamento, por meio de uma abordagem setorial (*cluster approach*) estabelecida pela ONU. Esta abordagem possui o papel de supervisionar as necessidades de proteção e abrigo e na coordenação e gerência dos campos (ACNUR, 2017c, p. 1).

Por permanecerem dentro das fronteiras do Estado, os deslocados internos, não configuram uma quebra da relação fundamental entre cidadania e territorialidade, sequer há algum tipo de ameaça clara à estabilidade internacional, se compararmos ao movimento em massa na direção a outros estados protagonizados pelos refugiados. O envolvimento internacional com os deslocados internos, é um produto de decisão, isto é, uma categoria única, uma vez que não são reconhecidos como um grupo vulnerável, nem como indivíduos com direitos e garantias específicas. Quando ocorreu a criação da norma internacional que definiu as necessidades de proteção, não houve participação da agência dos deslocados internos, esta categoria foi criada como uma sociedade internacional da qual da sua estrutura derivam os direitos, políticas e ações de proteção que atualmente beneficiam e habilitam os deslocados internos.

Antes de nos aprofundarmos na compreensão do que são e de quem são os refugiados, devemos entender o que são os apátridas. Conceito este que assim como os migrantes, muitas vezes é confundido, pois quando o indivíduo deixa o seu país muitos acreditam, erroneamente, que este deixou de ter uma pátria.

A Organização das Nações Unidas, após toda a barbárie ocorrida no desenrolar da Segunda Guerra Mundial, procurou sanar algumas dívidas que o mundo, na figura do direito internacional, tinha com aqueles povos que foram perseguidos por Hitler. O primeiro passo para esta transformação foi a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, em que buscou salvaguardar o direito de todos os indivíduos humanos.

Apesar da sua expressividade, a Declaração deixava muitos grupos de minorias ainda sem uma proteção evidente, como no caso os apátridas. Algo que em 1954, com a Convenção

sobre o Estatuto dos Apátridas, tentou reverter este quadro. No artigo primeiro desta convenção há a definição de apátrida: “o termo apátrida designará toda a pessoa que não seja considerada por qualquer Estado, segundo a sua legislação, como seu nacional” (ONU, 1954, p. 1).

O apátrida, assim sendo, é aquele que não possui qualquer tipo de vínculo jurídico e político entre ele e um Estado soberano, não pertencendo a nenhuma comunidade política, e conseqüentemente, não é integrante da competência de nenhum Estado. Por não possuir nem nacionalidade, nem cidadania, o elo legal que existe entre Estado e indivíduo para eles deixa de existir, fazendo com que estes enfrentem inúmeras dificuldades no seu dia a dia.

[pois] não possuem acesso aos serviços de saúde e educação, direitos de propriedade e direito de deslocar-se livremente. Eles também são suscetíveis a tratamento arbitrário e a crimes como o tráfico de pessoas. Sua marginalização pode criar tensões na sociedade e levar à instabilidade a nível internacional, provocando, em casos extremos, conflitos e deslocamentos (ACNUR, 2017d, p. 1).

Os apátridas podem ser de dois tipos: *de jure* e *de facto*. Os *de jure* não são considerados nacionais sob as leis de nenhum país, como por exemplo, alguns refugiados. Os *de facto* são aqueles que possuem formalmente uma nacionalidade, mas são incapazes de se submeter a proteção daquele país. É difícil estabelecer a diferença entre apátrida *de jure* e *de facto*, pois há milhões de pessoas que estão nesta indecisão legal, pois são vítimas de políticas discriminatórias e de vazios legislativos quanto a sua nacionalidade. Contudo, apesar da dificuldade de distinguir estes tipos de apátridas, os *de facto* não podem receber a proteção fornecida pela Convenção de 1954.

Ao se encontrar em um país, o apátrida irá solicitar o reconhecimento de sua condição, na perspectiva de conseguir proteção frente aos países que fazem parte da Convenção de 1954, para que assim possam obter uma identidade legal, documentos de trabalho e de viagem, que possibilita a este indivíduo desfrutar dos mesmos direitos e deveres que um estrangeiro possui naquele país, permanecendo ali de forma legalizada.

É de suma importância ressaltar que a Convenção sobre o Estatuto dos Apátridas não obriga os Estados a concederem permanência legal aos indivíduos que solicitem o reconhecimento de sua condição, apesar disso, é recomendado que os órgãos internacionais evitem remover estes indivíduos do país, enquanto o processo para definir a sua condição esteja pendente (ACNUR, 2017e, p. 22). Não obstante, a Convenção de 1954, prevê que os Estados devem criar mecanismos para facilitar a nacionalização dos apátridas.

Vale ressaltar que nos sistemas nacionais de cada país, os conceitos de nacionalidade e cidadania não coincidem, já que, a cidadania de maneira geral implica a noção de nacionalidade, mas o nacional pode estar de alguma forma incapacitado de exercer cidadania, isto é, de ter direitos políticos. Deste modo, por mais que o indivíduo tenha a nacionalidade daquele país, ele não é um cidadão do mesmo, se não tiver a capacidade de possuir a cidadania, ele não pode exercer seus direitos políticos como cidadão (ACNUR, 2017e, p. 29).

Sendo a nacionalidade e a cidadania questões de jurisdição interna de cada Estado, este tem o dever de cumprir as suas obrigações perante a comunidade internacional e decidir sobre estes aspectos. Contudo, no que tange à matéria dos direitos humanos, assemelha-se a nacionalidade à cidadania, pois possui cidadania quem é membro de algum Estado e a ele deve lealdade em virtude da sua nacionalidade.

2.3 REFUGIADO

Com as diferenciações de migrantes, deslocados internos e apátridas, cabe neste ponto a investigação acerca da categoria do refugiado, que é o foco central deste trabalho. O refugiado, talvez seja na atualidade, o ponto que causa mais controvérsia e discussão, seja pelas violências que acometem as pessoas nesta situação, seja pela dificuldade de inserção na comunidade escolhida para refúgio, seja ainda pela própria aceitação de sua condição.

Estima-se que hoje uma a cada 113 pessoas no planeta são solicitantes de refúgio, deslocada internamente ou refugiada. Em números mais concretos, segundo dados do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados, existem aproximadamente de 70 milhões de refugiados em todo o planeta. Mas o que é ser um refugiado?

Diferentemente dos migrantes que deixam seus países voluntariamente, os refugiados são aqueles que deixam seus países de origem por causa da ameaça de perseguição por raça, etnia, religião, nacionalidade, opinião política ou participação em grupos sociais, e que não possa, ou não quer, voltar para casa (ACNUR, 2017g, p. 1). Atualmente, definições mais amplas acerca da categoria do refugiado enquadram como pessoas refugiadas aqueles que devido a conflitos armados, violência generalizada e violação massiva dos direitos humanos, deixam o seu país de origem.

Assim, conceitualmente refugiado é toda e qualquer pessoa que marcado pela existência de fundado medo de perseguição em virtude de motivos étnicos, religiosos ou políticos, foge de uma situação insustentável em busca de refúgio, na esperança de condições

de vida melhores além das fronteiras de seu próprio país. Logo, por mais que deixem seus países para trás os refugiados mantem aquilo que é negado aos apátridas: sua nacionalidade.

O indivíduo que necessita de refúgio, ao atravessar a fronteira nacional, irá pedir proteção (asilo territorial) ao primeiro lugar a que chegar depois de trespassar a fronteira do seu país de origem. Este pedido formal de asilo, imputa ao país solicitado que não poderá expulsar ou devolver o requerente para qualquer Estado que corra risco, da mesma forma que não poderá penalizar o indivíduo pelo ingresso irregular em seu território, enquanto prossegue o pedido de refúgio. O Estado deverá conceder ao requerente documentos provisórios de identidade e trabalho, em posse da sua autorização para circular pelo país e desenvolver atividades profissionais. O refugiado solicitante de asilo deve respeitar as leis e a cultura do país que o está recebendo, como sinal de respeito pelo asilo dado (ACNUR, 2017g, p. 26).

Ao ser autorizado o asilo ao refugiado requente, o país solicitado deve seguir alguns princípios de proteção internacional aos refugiados. Estes direitos consistem no direito de asilo, o princípio da não devolução, da não sanção ao ingresso ilegal e não discriminação. Por mais que estes direitos estejam determinados em institutos jurídicos internacionais, em consonância com o estabelecido pela *Conferencia Regional sobre Migración* (CRM) e pela *Organización Internacional para las Migraciones* (OIM). O cumprimento destas normas “derivam de disposições do direito internacional dos refugiados, direito internacional humanitário e direito internacional dos direitos humanos” (CRM; OIM, 2008, p. 24).

Assim, o asilo territorial solicitado pelo refugiado é o primeiro fator que possibilita a sua entrada e garantia de permanência no Estado em que se pediu o refúgio. Contudo, assim como os migrantes, deslocados internos e apátridas, a categoria dos refugiados também possui um instrumento jurídico que visa estabelecer proteção aos indivíduos nesta condição.

O primeiro destes documentos, e que possibilitou a proteção jurídica aos indivíduos nesta situação é a Convenção relativa ao Estatuto dos Refugiados de 1951. Ela foi instaurada como uma forma que a Organização das Nações Unidas encontrou para resolver a situação dos indivíduos refugiados no pós-guerra. Este instrumento internacional serve para definir a condição jurídica do indivíduo como refugiado, que invés de realizar documentos *ad hoc*¹⁴ para situações específicas, preferiu-se criar um instrumento único que continha a definição geral dos indivíduos considerados refugiados.

Porém, com o passar dos anos, notou-se que algumas situações novas deveriam ser incluídas para a maior proteção dos refugiados, assim em 1967 entrou em vigor o Protocolo

¹⁴ *Ad hoc* – uma expressão latina que significa literalmente “para isto” ou “para esta finalidade”. Aplicada normalmente no contexto jurídico, possui o sentido de “para um fim específico”.

relativo ao Estatuto dos Refugiados. Com a instauração do Protocolo de 1967, os Estados que o aderiram se comprometiam a aplicar as disposições fundamentais da Convenção de 1951 aos refugiados que se enquadram na definição proposta pela Convenção. Por mais que esteja relacionado à Convenção, o Protocolo é um instrumento independente, onde os Estados podem aderir mesmo não sendo parte da Convenção de 1951 (ACNUR, 2017h, p. 5-6).

Em face da instauração da Convenção relativa ao Estatuto dos Refugiados, a ONU, criou o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR). No estatuto desta instituição se estabelece que a mesma deve garantir a proteção internacional dos refugiados que se enquadram no contexto de sua competência. Por mais que o estatuto da ACNUR tenha semelhanças com as definições pautadas na Convenção de 1951, não são totalmente idênticas. Quer dizer, a definição do estatuto estabelece que o mandato ACNUR abrange todo e qualquer refugiado, independente do limite temporal e geográfico (ACNUR, 2017h, p. 7).

Evidente que estes documentos (Convenção 1951, Protocolo de 1967 e Estatuto da ACNUR) não são os únicos que resguardam os direitos dos refugiados. No *Manual de Procedimentos e Critérios para a Determinação da condição de Refúgio*, indica que existe, ainda, uma série de acordos, convenções e outros instrumentos regionais relativos aos refugiados, o destaque se dá nos continentes africano, americano e europeu. Estes instrumentos regionais abordam os assuntos relativos a concessão de refúgio, documentação, etc. Alguns, inclusive, possuem suas próprias definições de refugiado e de quais pessoas têm direito ao refúgio (ACNUR, 2017g, p. 8).

Por mais que o direito internacional moderno disponha de ferramentas para salvaguardar a vida daquele indivíduo que pede refúgio, muitas vezes a sua ineficácia é evidente. Não por ser um instituto falho e ineficiente, mas sim por conta dos regulamentos do próprio Estado em que busca refúgio. Os refugiados, como já expusemos, não tiveram escolha a não ser deixarem seus países de origem, não fizeram para tentar uma condição de vida melhor, como os refugiados econômicos, estes o fazem para salvar a sua vida e/ou preservar a sua liberdade. Eles não possuem qualquer tipo de proteção do seu Estado, pois muitas vezes é o seu próprio governo que ameaça a sua integridade.

Se um país, que seja solicitado a dar refúgio a este indivíduo não aceita a sua presença no seu território, ou ainda, o aceita, mas não auxiliam da forma que o direito internacional sanciona, estes Estados estão condenando estes indivíduos não apenas à morte, mas a uma vida insuportável à margem da sociedade, sem sustento e sem direitos. Isto é, estes Estados estão deixando de cumprir o seu papel mais notável do direito moderno: o respeito pela vida humana.

Ainda que os institutos jurídicos se mostrem preocupados com a situações dos refugiados, procurando formas de salvaguardar a sua vida, a sua liberdade e a sua existência, os países que concordaram com estes termos muitas vezes deixam de cumprir, designando estes indivíduos “indesejados” em seu país em lugares onde preferem ignorar, melhor dizendo, os campos de internamento ou campos de refugiados. Nestes campos a lei é uma exceção, não existe uma norma regulamentadora estabelecendo os fatores para o convívio, ali os indivíduos refugiados são abandonados, deixados como meros restos da própria sociedade.

É neste aspecto, que Giorgio Agamben reflete sobre esta situação. Seu projeto *homo sacer* não é uma simples reflexão sobre o passado, onde as minorias eram colocadas para morrer em campos de concentração pelos governos nazifascista, o filósofo usa como parâmetro os acontecimentos do século passado para fundamentar a sua tese sobre os acontecimentos de hoje. A crescente massa de refugiados que desde o período da Segunda Guerra Mundial não deixavam seus países de origem em números tão expressivos.

Usando como base os escritos de Hannah Arendt em *Origens do Totalitarismo*, Agamben define que o refugiado é o paradoxo contemporâneo das questões que envolvem a cidadania, soberania, inclusão, pertencimento e direitos. A filósofa judia expõe que o refugiado representa por excelência o “homem dos direitos” e também revela uma crise radical onde ocorre a separação entre o humanitário e o político, isto é, a cisão entre os direitos do homem e os direitos do cidadão. Por isso conforme o filósofo italiano se instaura o paradoxo evidenciado pelos refugiados, para Agamben os direitos do homem são utilizados fora do contexto da cidadania, com o intuito de proteger a vida, o que na nova identidade nacional a qual se insere o refugiado deve ser recodificada.

Apesar da complexidade que envolve o direito humanitário e as suas ações, Agamben pondera que o humanitário é apresentado para nós como algo completamente livre do vínculo político, contudo para ocorrer essa liberdade, o político tem que ser entendido como o serviço que organiza a cidade ou a comunidade dos vivos. Em outras palavras o filósofo expõe que

A separação entre humanitário e político, que estamos hoje vivendo, é a fase extrema do descolamento entre os direitos do homem e os direitos do cidadão. As organizações humanitárias, que se unem hoje em medida crescente aos organismos supranacionais, não podem, entretanto, em última análise, mais do que compreender a vida humana na figura da vida nua ou da vida sacra, e mantêm por isto mesmo a contragosto uma secreta solidariedade com as forças que deveriam combater (AGAMBEN, 2014b, p. 130)

A visão negativa do autor se pauta no fator de que retirando o âmbito político, onde ocorre o discurso, a ação e principalmente a aparência, dissimulação e a enganação, o auxílio

humanitário vem a contribuir para a consolidação da compreensão da vida enquanto uma mera vida, ou seja, uma vida nua, o simples fato de viver. Sendo a vida nua, aquela onde qualquer tipo de direito é inexistente, a ajuda humanitária representa a garantia de direitos, seja pela ajuda com comida ou remédios. Ao fazer isso esse tipo de ajuda reconhece a igualdade, a justa outorga de direitos, bem como a chance de garantir o exercício de direitos (NASCIMENTO, 2014, p. 82)

O refugiado limitado à vida no campo de internamento, tem a sua vida subjugada, não sendo um indivíduo digno de atenção ou preocupação, sua vida é um problema, a sua morte também, principalmente para o território em que se encontra. A sua existência é incômoda e inoportuna, é um mero resto, uma mera vida, uma vida sem direitos, sem garantias jurídicas e políticas, é a vida nua, que abordamos no capítulo anterior e que é um dos cerne do projeto agambeniano. Ter a sua vida reduzida a uma vida nua, uma vida desprovida de direitos, faz o refugiado não ser importante na estrutura política de um Estado, ele é uma obstrução da política, e por mais que as agências humanitárias se esforcem a cuidar e garantir sua vida, a sua existência está condicionada ao Estado que pediu refúgio.

Arendt viveu na própria pele o que é ser esquecida pelo seu país e por todos os outros. Ela não fora apenas uma apátrida, ela também foi uma refugiada, e sentiu como é depender da ajuda de outros, e como esta ajuda muitas vezes não vem da forma que se anseia. Fugir, se esconder, procurar um meio de vencer a morte que acompanha o refugiado a todo tempo. É diante dessa vivência, deste sentir o que é se encontrar naquela situação que Arendt, em *Origens do Totalitarismo*, expõe que a paz inexistente da Segunda Guerra Mundial promoveu a “migração de compactos grupos humanos que, ao contrário dos seus predecessores mais felizes, não eram bem-vindos e não podiam ser assimilados em parte alguma” (ARENDR, 2012, p. 369).

A questão de ser forçada a deixar a Alemanha por conta da sua condição de judia, deixou marcas na filósofa que posteriormente ela utilizou todos esses traumas para expor como se sentia a respeito das situações em que viveu. Como era estranho o estigma de refugiada, quando a sua fuga foi algo arbitrário a sua vontade. Em *Nós, os Refugiados*, texto publicado no *The Menorah Journal* em 1943, a autora expõe como era ser uma refugiada naquele período, e como os povos dos países que buscou refúgio viam aqueles que se originavam da Alemanha nazista. Arendt, escreve:

Um refugiado costuma ser uma pessoa obrigada a procurar refúgio devido a algum ato cometido ou por tomar alguma opinião política. Bom, é verdade que tivemos que procurar refúgio; mas não cometemos nenhum ato e a maioria de nós nunca sonhou em ter qualquer opinião política radical. O

sentido do termo ‘refugiado’ mudou conosco. Agora ‘refugiados’ são aqueles de nós que chegaram à infelicidade de chegar a um novo país sem meios e tiveram que ser ajudados por comitês de refugiados (ARENDDT, 2013, p. 7).

A narrativa de Arendt prova que até o desenrolar da Segunda Grande Guerra, os refugiados não eram aquelas pessoas perseguidas por conta de sua raça, etnia, religião, mas sim por atos contra a norma do país ou opiniões contrárias ao governo. Os “novos” refugiados do século XX, eram pessoas que estavam sendo forçadas a deixarem os seus países por não se encaixarem nos padrões estabelecidos pelo governo instaurado em meados dos anos 1930. A fuga dos judeus alemães foi o início de um movimento de fuga que atualmente, tornou a ocorrer de forma massiva.

Síria, Somália, República Democrática do Congo, Haiti, Sudão do Sul, Iêmem, Bangladesh, Venezuela e tantos outros, são apenas exemplos de países em que a sua população encontra-se deixando as suas casas, buscando refúgio em países por todo mundo. Desastres naturais, fome, miséria, guerra civil, perseguição por crença religiosa, por etnia, por raça, são diversas as razões da fuga por esses indivíduos. As suas mortes, por mais trágicas que sejam, não interferem no cotidiano do mundo, sua presença, apesar de incômoda nos países em que buscam asilo, não passam de restos humanos, colocados nos espaços onde a lei foi esquecida, onde não existe lei, mas existe condições sub-humanas, mas ainda melhores com as que vivia em seus países de origem.

Agamben em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I* já demonstrava, a partir das reflexões de Arendt e dos casos de refugiados em todo mundo como a sua vida era deixada à deriva, era vista como desnecessária e fugaz. Fotografias que mostram pessoas nessa condição, em súplica pedindo alimento, dinheiro. Campanhas de solidariedade para arrecadar fundos aos refugiados de Ruanda. Atualmente podemos incluir na lista do italiano, os inúmeros barcos abarrotados de gente que fazem travessias perigosíssimas no Mediterrâneo em busca do velho continente. Do menino sírio, Alan Kurdi, indefeso e morto na beira da praia. Ou ainda de outro menino sírio, Omar Daqneesh, após um bombardeio em Aleppo, sentado na ambulância que o resgatou sujo de sangue e poeira, chocou mais uma vez o mundo. Além de tantos outros indivíduos sem rosto, sem nome, que tiveram sua vida reduzida a sangue e a poeira, que nunca ninguém se importou sequer em saber seus nomes.

Estes indivíduos são o *homo sacer* teorizado por Agamben em seu projeto filosófico. Pessoas reduzidas a mera vida nua, sem direito, sem dignidade, sem qualquer tipo de respeito. Matáveis e insacrificáveis, suas mortes chocam, evidentemente, mas não trazem uma solução,

pois ninguém é responsabilizado, ninguém a toma como ato de nobreza, mas sim de estupidez e ignorância. O filósofo escreve que as ajudas humanitárias, apesar do esforço, são pouco eficazes em dar o suporte necessário.

Os ‘olhos suplicantes’ do menino ruandês, cuja fotografia se desejaria exibir para obter dinheiro, mas que ‘agora está se tornando difícil encontrar vivo’, são o índice talvez mais significativo da vida nua no nosso tempo, da qual as organizações humanitárias têm necessidade em proporção exatamente simétrica a do poder estatal. O humanitário separado do político não pode senão reproduzir o isolamento da vida sacra sobre o qual se baseia a soberania, e o campo, isto é, o espaço puro da exceção, é o paradigma biopolítico para o qual ele não consegue encontrar solução (AGAMBEN, 2014b, p. 130).

Em *Meios sem fim* Agamben, com o aporte arendtiano, expõe que a situação crescente dos refugiados é resultado direto da decadência irrefreável do Estado-nação e da degradação generalizada das categorias jurídicas-políticas tradicionais. Ante a isto, o autor afirma que o refugiado é talvez a única imagem pensável do povo no nosso tempo, até houver a completa dissolução do Estado-nação e da sua soberania, pois é somente esta figura que tem permissão para ver as formas e políticas que estão por vir. Isto ocorre, porque devemos abandonar os pré-conceitos fundamentais que até então representavam os sujeitos políticos, ou seja, o homem, o cidadão, seus direitos, o povo soberano, o trabalhador. Somente com o abandono total destes conceitos é que podemos reconstruir a filosofia política a partir desta figura singular, o refugiado (AGAMBEN, 2015, p. 24).

O refugiado deve ser considerado por aquilo que é, ou seja, nada menos que um conceito-limite que põe em crise radical as categorias fundamentais do Estado-nação, do nexos nascimento-nação àquele homem-cidadão, e permite assim desobstruir o campo para uma renovação categorial atualmente inadiável, em vista de uma política em que a vida nua não seja mais separada e excepcionada no ordenamento estatal, nem mesmo através da figura dos direitos humanos (AGAMBEN, 2014b, p. 130).

O refugiado é, portanto, um elemento inquietante na estrutura do Estado-nação moderno, pois ele rompe a continuidade entre homem e cidadão, entre nascimento e nacionalidade, colocando em crise a ficção originária da soberania moderna. Dado que o refugiado se encontra entre as noções de nascimento e nação, a sua figura instaura na cena política a vida nua, sendo agora seu segredo. Isso porque, como já sugeria Hannah Arendt, o refugiado é o único indivíduo que é verdadeiramente o “homem dos direitos”, pois está isento da máscara de cidadão. É neste ponto que reside a dificuldade de definir politicamente o refugiado, e que muitos Estados preferem ignorá-los (AGAMBEN, 2014b, p. 128).

Por mais que o refugiado seja o horizonte do futuro da humanidade, hoje ele é ainda visto como um empecilho. A cada dia as autoridades humanitárias, em destaque a ONU, pede

aos Estados formas de lidarem com aqueles indivíduos que a cada dia chegam solicitando asilo. E os Estados presos na sua própria realidade, onde grupos contrários às políticas dos refugiados condenam os atuais governantes pelo auxílio dado a estes.

A situação é desagradável, e na tentativa de mostrar o seu cuidado para com estes indivíduos, sem causar o mal-estar com os seus próprios cidadãos, surgem os campos de refugiados, onde nenhuma lei é imposta, o poder soberano não tem espaço, a exceção toma conta. São indivíduos sem lei, sem direito, sem dignidade, são marginalizados, abandonados, considerados restos, onde a sua vida é insignificante.

Ainda que tenha instrumentos jurídicos lhe dando garantias, o refugiado é e sempre será encarado como um problema na estrutura estatal. O refugiado sempre será menos que um cidadão natural, nunca será inserido totalmente na sociedade, nunca terá perspectiva de inclusão, sempre viverá na própria exclusão, não necessariamente em campos de refugiados, mas no sentido de não ter garantias e direitos dignos de um ser humano, um cidadão. Sua vida sempre será algo descartável para o Estado de refúgio, pois para este será um acalento não ter que decidir sobre mais uma vida. O refugiado, neste sentido, sempre terá a sua vida como mera vida nua, isto é, sendo sempre um *homo sacer*, alguém sem direitos, garantias e dignidades, cuja vida é completamente dispensável, matável e insacrificável.

2.3.1 Campo de Refugiados

Refugiar-se em um país estrangeiro por conta de perseguições devido a sua raça, religião, nacionalidade, opinião política, participação em determinados grupos sociais, conflitos armados, violência generalizada e violação dos direitos humanos é direito de qualquer ser humano que se encontre nestas situações. Contudo, apesar das disposições legais internacionais que possibilitam ao solicitante de asilo refúgio, os indivíduos nestas situações muitas vezes são encarados como um problema imenso aos Estados.

O direito internacional moderno, como já observamos, estabelece uma série de institutos que visam, não apenas proteger os indivíduos nesta situação, mas também dar segurança jurídica a estes. Ainda que a ONU, por meio dos seus estatutos que visam o acolhimento dos refugiados, estes indivíduos que buscam deixar seus países de origem e solicitar asilo em outro país, entende que terá que enfrentar algo que para eles, mesmo a condição marginalizada, ainda é melhor do que viviam em suas casas. O campo de refugiados é uma realidade concreta ao solicitante de refúgio.

A estrutura do campo é simples, contudo abrigar, alimentar e garantir a segurança destes indivíduos refugiados é complicado. Visando a complexidade que se instaura no campo de refugiados, a Organização das Nações Unidas (BELLINI, 2017, p. 1) estabeleceu algumas regras que visam facilitar a vida no campo, isto é, possibilitar que a vida naquele lugar não seja uma réplica das mazelas vividas no seu país de origem.

O primeiro ponto a se entender acerca do campo de refugiados é que a primeira etapa para o ingresso do indivíduo nessa “comunidade” será o que o motivou estar ali. Ou seja, se foi devido a perseguição religiosa, étnica, política ou nacionalidade. Os que deixaram seus países para buscar refúgio em outro, em decorrência de catástrofes naturais ou fome, dificilmente são alojados nos campos de refugiados, claro isto é a regra, pois atualmente aqueles indivíduos que deixaram suas casas por causa de calamidades e fome, muitas vezes se encontram inseridos naquele espaço. É o que aconteceu com os refugiados da Somália no Quênia, estes ficaram no campo de concentração.

Estabelecido que tipo de refugiado o campo recebe, é feito um cadastro inicial, onde aqueles que tem profissões são encaminhados a empregos dentro do próprio campo ou em cidades próximas, apesar de alguns não poderem exercer as suas atividades profissionais. Ao exemplo desta exceção, é a Jordânia, onde engenheiros e médicos refugiados são impossibilitados de exercerem a sua atividade profissional (BELLINI, 2017, p. 1).

Quando uma guerra devasta um país e as pessoas são desalojadas, a própria ONU procura uma nação próxima que os aceite. Com a aceitação da nação, o campo de refugiados deve ser construído a 50 km da fronteira do país e em um terreno levemente inclinado, isto para auxiliar na drenagem da água (BELLINI, 2017, p. 1). Estas determinações das Nações Unidas, tem como escopo o bem-estar de todos os seres humanos, isto é, as condições mais básicas para a sobrevivência, sem qualquer tipo de risco a sua integridade naquele lugar, possibilitando inicialmente o mínimo de dignidade.

Ao chegar no campo, os refugiados passam por um sistema de identificação. Seus dados, como nome, idade, profissão, são cadastrados por um sistema de biometria, em seguida recebem um número de identificação. Estes métodos é que possibilitam a entrada deste indivíduo no país estrangeiro, sem sofrer algum tipo de sanção por entrar ilegalmente (BELLINI, 2017, p. 1).

Após a identificação, o refugiado recém-chegado é instalado nas tendas emergenciais leves, estas serão as suas primeiras moradas depois dos sofrimentos a que passaram. Estes tendões podem alojar até duas famílias, de forma provisória, pois estas tendas são substituídas por casas pré-fabricadas, tipo containers posteriormente. Caso o campo dure anos, e estes

indivíduos fiquem ali por todo esse tempo, essas “casas” são substituídas por moradias de alvenaria (BELLINI, 2017, p. 1).

No início muitos campos não possuem banheiros, que devem ser construídos no decorrer do tempo. Enquanto isto não acontece os refugiados devem tomar banho e realizar as suas necessidades fisiológicas na frente de todos, quer dizer, em áreas específicas onde são separados por gênero. A energia elétrica também é necessária para a vida no campo de refugiados, alguns usam geradores, outros puxam energias de cidades vizinhas, e outros, ainda, utilizam da energia solar, para que assim proporcione energia a todos (BELLINI, 2017, p. 1).

A educação e a saúde, apesar da situação precária destes indivíduos refugiados são um ponto de suma importância. Em alguns casos é permitido a estes indivíduos utilizarem as escolas e hospitais de cidades próximas ao campo. Porém quando não é possível, médicos e professores que estão na condição de refugiados podem exercer a sua profissão dentro do campo, auxiliando no aprendizado e nos atendimentos médicos necessários (BELLINI, 2017, p. 1).

O ato de comer no campo de refugiados depende de inúmeras circunstâncias (BELLINI, 2017, p. 1). A principal são as ajudas das agências humanitárias, que auxiliam na alimentação destes indivíduos. Para evitar o desperdício e o egoísmo, cada família tem um cartão onde são registrados quais alimentos retirou, no estilo de um ticket alimentação. Caso o lugar onde o campo foi instalado a terra seja fértil, e haja a possibilidade de florescer alimento, as hortas são incentivadas, para auxiliar na distribuição de alimentos, bem como na variedade dos mesmos.

A água, é considerada item essencial para a existência humana, e também deve ser considerada na estrutura do campo. O ideal, segundo a ONU (BELLINI, 2017, p. 1), é que cada campo tenha a sua própria fonte, caso não seja possível um caminhão pipa irá abastecer. Por ser um lugar, onde tudo deve ser restrito, a água, fonte da vida, também terá um limite. Será de vinte litros diários por pessoa, que deverá usar esta água para consumo, cozinha e limpeza, e as filas de espera para consegui-la não poderão ultrapassar os trinta minutos.

Para que a vida no campo transcorra de maneira estável, estes indivíduos devem ter também a sua segurança garantida. A segurança no campo é fornecida pelo governo local, isto é, a autoridade de garantir a segurança dos refugiados é do Estado que fornece o asilo. Além da segurança fornecida pelo governo local, os comitês de moradores do campo também podem organizar um sistema que facilite a vida naquele lugar (BELLINI, 2017, p. 1).

Evidente que o campo de refugiados não pode ser um habitat eterno. Quando a crise humanitária que os forçou a viver naquelas condições finda, o campo é desmontado e fechado, pois ele já cumpriu o seu papel de emergência (BELLINI, 2017, p. 1). Contudo, muitos campos duram anos, tal como o campo de Dheisheh, na Palestina que funciona a quase 70 anos, ou o de Dadaab, no Quênia há 25 anos.

Aqueles que conseguem deixar estes lugares, enfrentam três opções: (1) repatriação voluntária; (2) integração local; (3) reassentamento. A repatriação voluntária, diz respeito, aqueles indivíduos que após perceberem que o que os motivou a pedir refúgio não é mais um problema, estes são minoria que optam em retornar para seus países de origem. A integração voluntária, por sua vez, é quando aquele refugiado, após um longo processo consegue enfim se integrar no país que o recebeu, se tornando um cidadão daquele lugar. O reassentamento, é o caso mais raro, é quando o refugiado se dirige a um terceiro país, diferente do seu de origem e do primeiro que lhe dera refúgio. Quando ocorre esta situação, é porque este refugiado está indo onde estão, na maioria dos casos, seus parentes (BELLINI, 2017, p. 1).

Por mais que a organização que a ONU presta aos refugiados, dando-lhes a segurança no campo, oferecendo estatutos de direito internacional que visam salvaguardar a sua vida, o campo de refugiados ainda é um lugar atípico. Um lugar esquecido pelo mundo, por Deus, pelos governantes daquele Estado. É onde os seres humanos ali inseridos são abandonados, deixados à margem da sociedade, se tornam restos da própria humanidade.

Agamben, como observamos quando falamos sobre o estado de exceção, afirma que os campos, seja de refugiados, de internamento, de concentração ou de extermínio, são o absoluto espaço da biopolítica moderna, em que a exceção predomina. O conceito de campo, na filosofia de Agamben tem uma relação com o conceito de máquina jurídico-política, pois estas máquinas no Ocidente geram zonas onde não há qualquer possibilidade de distinguir entre o animal e o humano (CASTRO, 2013, p. 105). Em retrospecto, o filósofo italiano afirma que máquina é um termo técnico, e que existe a máquina governamental que irá produzir o político, e a máquina antropológica que produzirá o humano. Mas não são apenas estas, existem outras; tais como a da infância, do rito e do jogo, da linguagem, da *oikonomia*, da biopolítica, entre outras. E para o funcionamento destas, pressupõe quatro fundamentos ideais.

Para Edgardo Castro, em *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, o primeiro fundamento é o dispositivo. Para o filósofo italiano dispositivo é “qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, condutas, as opiniões e discursos dos

seres viventes” (AGAMBEN, 2008b, p. 40). O segundo fundamento é a bipolaridade, quer dizer, as máquinas propostas por Agamben articulam elementos à primeira vista contraditórios, completamente opostos, tais como a máquina antropológica que articula humanidade e animalidade, ou a máquina governamental, que liga soberania e governo (CASTRO, 2013, p. 105).

O terceiro fundamento é com relação ao funcionamento destas máquinas que gera as zonas de indeterminação, regiões onde a indiscernibilidade reina, quer dizer, onde não se tem noção de qual elemento se está enfrentando. O quarto fundamento, por sua vez, tem relação com o interior destas máquinas, isto é, o vazio, a engrenagem articuladora destes elementos que não possuem qualquer tipo de substancialidade, devendo ser definida em termos funcionais (TEIXEIRA, 2015, p. 169).

Assim, os campos são geridos pelas máquinas onde no seu cerne estão as zonas de indeterminação, sendo uma região completamente anárquica, um vazio de direito. Ou seja, “o campo é somente o lugar no qual se realizou a mais absoluta *condicio inhumana* que já se deu sobre a terra: isso é, em última análise, aquilo que conta, para as vítimas e para seus pósteros” (AGAMBEN, 2015, p. 41). O campo é, para Agamben, o *nomos* do espaço político no qual ainda vivemos.

Esse nexos constitutivo entre estado de exceção e campo de concentração não poderia ser superestimado para uma compreensão correta da natureza do campo. A ‘proteção’ da liberdade que está em questão na *Schutzhaft* é, ironicamente, proteção contra a suspensão da lei que caracteriza a emergência. A novidade é que, agora, esse instituto se libera do estado de exceção sobre o qual se fundava e lhe é permitido vigorar na situação normal. *O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a se tornar regra.* Nele, o estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporal do ordenamento, adquire uma ordem espacial permanente que, como tal, fica, porém, constantemente fora do ordenamento normal (AGAMBEN, 2015, p. 42-43).

A visão de Agamben expõe que o estatuto paradoxal do campo como um espaço de exceção, isto é, um pedaço de um território que foi colocado fora do ordenamento jurídico normal, não sendo, apesar disto, um espaço exterior. O que nele é excluído, é *capturado fora*, e incluído através de sua própria exclusão. Todavia, o espaço, que antes permanecia sob a tutela do ordenamento jurídico, é nesta situação o respectivo estado de exceção. Em outras palavras, por mais que os campos representem um espaço de exceção, onde a lei é completamente suspensa, neles tudo é possível.

Estando os habitantes do campo totalmente desprovidos de todo e qualquer estatuto político e reduzidos à vida nua, o campo é o completo e incontestável espaço biopolítico que

existe ou já existiu, pois, o poder tem diante de si a pura vida biológica, a vida que não tem qualquer tipo de interferência. O campo é, portanto, o arquétipo do espaço político, no ponto em que a política se torna biopolítica e o *homo sacer* é confundido com o cidadão. Nos campos o refugiado ou o interno é tão privado das condições mais vitais que o caracterizam como indivíduo humano.

A pergunta correta em relação aos horrores cometidos nos campos não é, portanto, aquela que questiona hipocritamente como foi possível cometer crimes tão atrozos contra seres humanos; mais honesto e, sobretudo, mais útil, seria indagar atentamente através de quais procedimentos jurídicos e de quais dispositivos políticos seres humanos puderam ser tão integralmente privados de seus direitos e de suas prerrogativas, até que cometer nos seus confrontos qualquer ato não parecesse mais como um delito (nesse ponto, de fato, tudo tinha se tornado realmente possível) (AGAMBEN, 2015, p. 44).

O fundamento do campo, nesse sentido para Agamben, é a manifestação do estado de exceção e na decorrência da criação do espaço para a vida nua como tal. Essa situação, nos faz compreender, que toda vez que uma estrutura similar acontecer, independente da consequência que se originou (violência, crime, topografia), iremos sempre estar diante de um campo. Logo, os campos são aqueles lugares em que a vida nua e a vida política entram em uma absoluta indeterminação. Isto ocorre, porque no nascimento destes lugares, marca o acontecimento decisivo do espaço político da modernidade.

Enquanto que o Estado-nação se define por três elementos: território (localização), ordenamento (Estado), nascimento (inscrição da vida, nação). O estado de exceção na representação de campo, se baseia na suspensão temporal do ordenamento, tornando-se uma nova e segura ordem espacial, onde a vida nua habita e que não pode de qualquer forma ser inscrita no ordenamento. Segundo Agamben, este fenômeno surge porque “o descolamento crescente entre o nascimento (a vida nua) e o Estado-nação é o fato novo da política do nosso tempo e o que chamamos de “campo” é esse resto” (AGAMBEN, 2015, p. 46).

Em outras palavras, um ordenamento sem localização, a instauração do estado de exceção onde a lei é suspensa, é visto agora como uma localização sem ordenamento, ou seja, o campo como um espaço infundável de exceção. Estando o campo como uma localização deslocadora, devemos então considerar mais um elemento que será acrescentado nesta nova noção, que irá ruir de vez a trindade Estado-nascimento-território, ou seja, o sistema político não irá ordenar as formas de vida e as normas jurídicas.

O princípio de nascimento que assegura a inscrição da vida no ordenamento do Estado-nação, mesmo que transformado (no caso dos campos de estupro étnico), ainda está em completo funcionamento. É neste aspecto que este princípio colabora no processo de

deslocamento, derivando todo o seu funcionamento, possibilitando a instauração de novos campos e das diversas definições normativas da inscrição da vida na cidade. O campo se instala no interior desta, tornando-se “o novo *nomos* biopolítico do planeta” (AGAMBEN, 2015, p. 47).

Entende-se que o campo de refugiados, ou qualquer outro tipo de campo, é o espaço quando a exceção se torna regra, onde a vida do indivíduo é reduzida a uma mera vida nua, uma vida em que não há qualquer tipo de garantia, direito, deveres, dignidades, é a vida do *homo sacer*, isto é, a vida matável e insacrificável, que nenhum Estado-nação se sente responsabilizado por ele. E por mais que a ONU procure meios de definir este lugar como um acalento após as perseguições e ameaças que estes indivíduos passaram, o campo se torna um novo tipo de prisão, uma prisão em que mesmo saindo dela a sua vida é algo dispensável, banida da própria existência humana. Estes indivíduos são um resto, algo que ninguém quer, ninguém se importa, e que todos preferem ignorá-los, fingir que nem sequer existem.

2.4 DIREITOS HUMANOS

O campo de refugiados por mais que tenha regras estipuladas pela ONU para garantir que a vida dos indivíduos naquela situação seja menos degradante, não impede que os direitos e dignidades inerente a todos os seres humanos seja de certa forma violada. Hoje, segundo dados da agência das Nações Unidas *Refugees and Migrants* de dezembro de 2017, cerca de 3,4% da população mundial são refugiados. E por mais que a Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados de 1951 e o Protocolo de 1967 buscam salvaguardar a integridade destes indivíduos é a Declaração dos Direitos Humanos que estabelece as formas para que qualquer indivíduo humano seja onde estiver, em que condição estiver tenha a proteção pela sua condição de membro da família humana.

Estabelecida após a Segunda Guerra Mundial, a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, surge como um mecanismo de proteger a humanidade de si mesma, condenando atos hediondos praticados uns contra os outros, iguais aos protagonizados no holocausto nazista. Com o intuito de assegurar a liberdade e a igualdade de direitos e dignidades a todos os seres humanos, o instituto ainda prevê, que sendo todos os seres humanos possuidores de razão e consciência que é dever de cada indivíduo incluso nesta categoria agir em relação aos outros com espírito de fraternidade (ONU, 1948, p. 4).

Reconhecendo as questões que levaram a barbárie desenfreada antes a sua instauração, a própria Organização das Nações Unidas no artigo segundo do referido instituto expõe que

todo o ser humano independente, “de raça, de cor, de sexo, de língua, de religião, de opinião política ou outra, de origem nacional ou social, de fortuna, de nascimento ou de qualquer outra situação” (ONU, 1948, p. 5) tem a capacidade de usufruir os direitos e as liberdades estabelecidas pela Declaração sem qualquer tipo de distinção. Ainda neste sentido, de reconhecer as causas que levaram ao holocausto o instituto prevê que não deve se fazer qualquer distinção entre seres humanos por conta da sua condição política, jurídica ou internacional do país ou território que pertença este indivíduo (ONU, 1948, p. 5).

É reconhecido que a Declaração Universal dos Direitos Humanos surgiu como uma resposta da Organização das Nações Unidas diante dos crimes hediondos praticados no decorrer da Segunda Guerra Mundial. Para muitas pessoas, a proteção aos direitos humanos só surgiu após os eventos ocorridos na primeira metade do século XX, o que poucos sabem é que desde os primórdios, a própria humanidade se preocupa consigo mesma, isto é, procurando defender os direitos de sua própria natureza. Evidente que estes direitos na antiguidade eram direcionados apenas aos nobres ou pessoas ricas, não alcançando os escravos e pessoas com condição financeira e social precárias, porém não tem como ignorar que mesmo nas civilizações antigas já existia um instituto que previa a proteção dos indivíduos pelo simples caráter de ser um ser humano.

2.4.1 Concepção Histórica dos Direitos Humanos

O primeiro relato acerca dos direitos humanos data de 539 a.C., onde o primeiro rei da antiga Pérsia, Ciro, O Grande, após conquistar a Babilônia libertou os escravos e declarou que todas as pessoas tinham o direito de escolher sua religião e estabeleceu a igualdade racial. Este decreto foi registrado no que hoje é conhecido como Cilindro de Ciro. Atualmente este cilindro é reconhecido como a primeira carta dos direitos humanos ao mundo, tanto que suas determinações fazem parte dos quatro primeiros artigos da Declaração Universal dos Direitos Humanos (UNIDOS, 2018, p. 1).

Com a difusão dos Direitos Humanos na Babilônia rapidamente estes se espalharam pela Índia e pela Grécia. Em relação a este último, a primeira referência sobre essa matéria, foi por volta de 442 a.C. no texto *Antígona* de Sófocles. Este relato ocorre quando a personagem título da obra faz a alusão a um direito que é inerente a todos os seres humanos, após infringir o decreto do rei Creonte realizando o sepultamento ao seu irmão. Quando questionada sobre o porquê desobedeceu a norma, a personagem afirma que o fez seguindo uma lei divina, universal que transcende o poder soberano, pois existe uma lei mais antiga,

natural, que diz respeito a um mínimo de dignidade que merece um ser humano, independente da culpa (SÓFOCLES, 1998, p. 213-218). Por mais que não houvesse referência a qualquer direito dos homens, é evidente que a necessidade de Antígona sepultar o seu irmão, para que fosse recebido assim pelos deuses, é claramente uma referência a igualdade e a liberdade de todos, atribuindo assim seu direito e a sua dignidade como ser humano.

O texto de Sófocles não foi a única atribuição dos Direitos Humanos na Grécia, talvez uma das contribuições mais marcantes seja com relação ao caráter histórico dos direitos humanos. A *pólis* era onde os cidadãos gregos podiam participar da vida política, possuindo, por assim dizer, direitos e deveres. Os estóicos do século III a.C., por sua vez, também foram importantes na evolução dos direitos humanos, que já defendiam princípios morais, universais, eternos e imutáveis que eram inerentes a todos os homens, bem como a clemência aos escravos. Sêneca, um dos grandes intelectuais deste período ponderava que deveria se lembrar com simpatia de que aquele a quem chamas de escravo veio da mesma origem (OS PENSADORES, 1985, p. 428)

Com o desenvolvimento primário dos Direitos Humanos na Babilônia, na Índia e na Grécia, enfim a ideia de um direito inerente a todo ser humano chegou no berço do direito moderno: Roma. O conceito de “lei natural” surgiu neste momento, visto que diversas pessoas seguiam certas leis não escritas no curso de sua vida, assim o direito romano baseou-se em ideias racionais derivadas da natureza das coisas para a sua sustentação (UNIDOS, 2018, p.1). Assim, na Idade Média a ideia de direito natural passou a ser disseminada, como aqueles direitos dados ao indivíduo por Deus. E por mais que já surgisse a noção de que havia direitos inerentes a todos os seres humanos por causa da sua humanidade, os direitos humanos, como entendidos hoje, ainda eram inexistentes.

Apesar da disseminação das leis naturais na Idade Média, foi somente em 1215 d.C. que houve o primeiro passo para a legitimação destes direitos. Na tentativa de limitar o poder dos monarcas da Inglaterra, principalmente do Rei João, que violou inúmeras leis antigas e costumes, seus súditos o forçaram a assinar a *Magna Charta*¹⁵ que é apontada como a antecedente as Declarações aos Direitos Humanos atuais. Neste documento foi declarado um limite ao poder do rei, impedindo este de ter um poder absoluto e, que nem mesmo ele tinha o direito de anular os direitos do povo. Tanto é que no seu artigo 39, e considerado um dos mais importantes da Carta dispõe que “nenhum homem livre será preso, aprisionado ou privado de

¹⁵ *Magna Charta Libertatum, seu Concordiam inter regem Johannem at barones pro concessione libertatum ecclesiae at regni anglie* (Grande Carta das liberdades, ou concórdia entre o rei João e os barões para a outorga das liberdades da igreja e do rei Inglês).

uma propriedade, ou tornado fora-da-lei, ou exilado, ou de maneira alguma destruído, nem agiremos contra ele ou mandaremos alguém contra ele, a não ser por julgamento legal dos seus pares, ou pela lei da terra” (MAGNA, 1215, p. 4).

Pode-se afirmar, que foi neste momento que os direitos do homem passaram a ser reconhecidos, pois foi um ponto decisivo na luta pelo estabelecimento da liberdade. Com este desenrolar, em 1628, a *Petition of Rights* estabeleceu que o poder do rei é limitado por direitos e liberdades individuais. Ainda na Inglaterra outro marco com relação a evolução dos Direitos Humanos é a Carta dos Direitos (*Bill of Rights*) de 1689, que teve como principal contribuição por um fim ao regime de monarquia absoluta, no qual determinava que todo poder emana do rei e em seu nome é exercido (COMPARATO, 2015, p. 105). A maior contribuição com relação o *Bill of Rights* é a instituição da separação dos poderes, evidenciado o fato de que o parlamento é o órgão principal encarregado de defender os súditos perante o rei. Ademais, este instituto veio fortalecer a instituição do júri e reafirmar alguns direitos fundamentais dos cidadãos (COMPARATO, 2015, p. 108).

Todavia, uma das maiores contribuições a pré-noção de Direitos Humanos é talvez da Declaração da Independência dos EUA de 1776, que promoveu além da independência do Estado Americano da Inglaterra, foi o primeiro documento a afirmar os princípios democráticos na história da política moderna. Todavia, a sua importância histórica, expõe Fábio Konder Comparato (2015, p. 119-120) é em ser:

O primeiro documento político que reconhece, a par da legitimidade da soberania popular, a existência de direitos inerentes a todo ser humano, independentemente das diferenças de sexo, raça, religião, cultura ou posição social. [...] A Confederação dos Estados Unidos da América do Norte nasce sob a invocação da liberdade, sobretudo da liberdade de opinião e religião, e da igualdade de todos perante a lei.

Por mais que seja notável a contribuição da Declaração da Independência dos EUA na matéria dos Direitos Humanos, não tem como não entender que a contribuição que mais favoreceu e declarou ser direcionado aos Direitos do Homem, talvez seja a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789. Desenvolvida durante a Revolução Francesa, esta Declaração tinha como princípios os três ideais – liberdade, igualdade e fraternidade – que levaram a Revolução Francesa ao marco histórico na luta de direitos sociais, seja para findar as desigualdades estamentais e consagrar as liberdades individuais para todos.

No decorrer da evolução dos Direitos Humanos, outro marco importante foi a Primeira Convenção de Genebra de 1864. Esta convenção é responsável por inaugurar o termo direito humanitário no sentido internacional. Foi a primeira introdução dos direitos humanos na

esfera internacional. Esta convenção visou elaborar um “conjunto de leis e costumes da guerra, visando a minorar o sofrimento de soldados doentes e feridos, bem como de populações civis atingidas por um conflito bélico” (COMPARATO, 2015, p. 185). Foi por conta desta Convenção, que surgiu a comissão genebrina e mais tarde em 1880, transformou-se na Comissão Internacional da Cruz Vermelha, que até os dias de hoje, tem como prerrogativa proporcionar medidas de proteção à saúde das vítimas da guerra. Antes era focada principalmente aos militares e hoje, a todas as vítimas de conflitos armados e tensões no âmbito mundial.

Outros documentos importantes que surgiram por conta da Convenção de 1864, tais como a Convenção de Haia de 1907 com relação aos conflitos marítimos, a Convenção de Genebra de 1929 acerca dos prisioneiros de guerra. Todavia em 1949, ocorreu a quarta Convenção de Genebra, onde sua principal pauta foi revisar as convenções anteriores e acrescentar uma quarta, com relação a proteção dos civis em períodos de guerra (COMPARATO, 2015, p. 186-187).

Por mais que existisse uma atenção com a questão dos Direitos Humanos, todos os mecanismos jurídicos até então eram evasivos ou limitados, impediam que as nações do mundo convivessem pacificamente, pois não havia qualquer tipo de preocupação com os Direitos Humanos. Contudo com o fim da Segunda Guerra Mundial, e da indignação mundial com os horrores da guerra, a própria humanidade exigia um instituto que não apenas punisse quem atacasse a vida humana hediondamente, a humanidade exigia um instituto que assegurasse a sua integridade tanto física, quanto moral. Porém antes da instauração de uma legislação de caráter mundial que assegurasse direitos e dignidades básicas a todos os seres humanos, necessitava de um órgão que tivesse um diálogo com todas as nações do globo acerca desta maneira.

Se anteriormente a Sociedade das Nações surgiu após o fim da Primeira Guerra Mundial, onde as potências vencedoras se uniram para negociar um acordo de paz, a Organização das Nações Unidas serviu para fornecer um maior respaldo na busca pela paz mundial. A primeira, escreve o jurista brasileiro Fábio Konder Comparato, “não passava de um clube de Estados, com liberdade de ingresso e retirada conforme suas conveniências próprias” (2015, p. 226). Já a segunda, de acordo com o mesmo jurista “nasceram com a vocação de se tornarem a organização da sociedade política mundial, à qual deveriam pertencer, portanto, necessariamente, todas as nações do globo empenhadas na defesa da dignidade humana” (2015, p. 226).

É interessante ressaltar que a origem das ideias promovidas pela ONU, foi inspirada na mensagem do Presidente norte-americano Franklin D. Roosevelt que em janeiro de 1941, ao congresso de seu país, elencou medidas que deveriam ser instauradas para minimizar os assaltos à liberdade dos povos que países da Alemanha, Itália e Japão protagonizaram no período da Segunda Guerra. Em agosto do mesmo ano, o presidente norte-americano juntamente com o Primeiro-ministro britânico Winston Churchill assinam a *Carta do Atlântico*, que apesar de ainda estar ocorrendo a guerra, este acordo visava o “respeito pelo direito de todos os povos de escolher a sua própria forma de governo, bem como a intenção de lutar para a restauração dos direitos soberanos e de autogoverno, para todos aqueles que foram deles privados pela força” (COMPARATO, 2015, p. 228). Neste texto ainda, os signatários se obrigavam a promover igual acesso a todos os Estados ao comércio mundial e ao suprimento de matérias primas, declaravam também promover melhores condições nos padrões de trabalho, no crescimento econômico e na previdência social, bem como, se comprometiam a destruição total da tirania nazista, para assim promover a paz em todas as nações, para que vivessem em segurança dentro de suas fronteiras, sem qualquer tipo de medo ou miséria da qual foram colocados no período dos regimes totalitários.

É notável o avanço que a *Carta do Atlântico* promoveu com relação dos direitos do homem, tanto é que quando a Organização das Nações Unidas de fato foi instaurada em outubro de 1945 os países que combatiam as forças do eixo, tornaram-se seus membros originários, resultando no estabelecimento da *Carta das Nações Unidas* que foi assinada por 51 países. Uma das medidas elencadas na Carta era a fundação de um órgão que fiscalizasse os assuntos envolvendo os Direitos Humanos, e assim sendo, em 1946 foi aprovado o estatuto da Comissão dos Direitos Humanos. Com esta Comissão instaurada ela ficou responsável por desenvolver seus trabalhos em três etapas.

Na primeira, incumbir-lhe-ia elaborar uma declaração de direitos humanos, de acordo com o disposto no artigo 55 da Carta das Nações Unidas. Em seguida, dever-se-ia produzir, no dizer de um dos delegados presentes àquela reunião, ‘um documento juridicamente mais vinculante do que uma mera declaração’, documento esse que haveria de ser, obviamente, um tratado ou convenção internacional. Finalmente, ainda nas palavras do mesmo delegado, seria preciso criar ‘uma maquinaria adequada para assegurar o respeito aos direitos humanos e tratar os casos de sua violação’ (COMPARATO, 2015, p. 237).

A primeira etapa estipulada na Comissão foi a Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada em dezembro de 1948. A segunda etapa foi executada somente em 1966, com a aprovação de pactos (i) sobre os direitos civis e políticos e (ii) sobre os direitos econômicos, sociais e culturais, contudo diversas convenções sobre os Direitos Humanos

foram instauradas antes disso. A terceira etapa que consiste na criação de mecanismos capazes de assegurar a universal observância desses direitos, ainda não foi completada, o único avanço obtido nesse segmento “foi a insaturação de um processo de reclamação junto a Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas, objeto de um Protocolo facultativo, anexo ao pacto sobre direitos civis e políticos” (COMPARATO, 2015, p. 238).

A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, é sem sombra de dúvida um dos documentos mais importantes com relação aos direitos do homem, foi graças a ela que os direitos humanos passaram a ser respeitados em todo mundo. Por mais que tenha sido promulgada quase 160 anos após o início da Revolução Francesa, a Declaração retoma muitos dos ideias do conflito francês, bem como o reconhecimento supremo dos valores de igualdade, fraternidade e liberdade entre os homens. No artigo primeiro da Declaração, há a reafirmação destes ideais franceses, uma vez que a “cristalização desses ideais em direitos efetivos, como se disse com sabedoria na disposição introdutória da Declaração, far-se-á progressivamente, no plano nacional e internacional, como fruto de um esforço sistemático de educação em direitos humanos” (COMPARATO, 2015, p. 238).

O caráter ético da Declaração é um dos pontos favoráveis do documento, visto que elencar que os direitos humanos são para todos, possibilitando o reconhecimento da igualdade a todos os indivíduos, o documento busca evidenciar que os atos preconceituosos protagonizados na Segunda Guerra ficassem para trás, já que as ideias similares a de Hitler por uma raça superior, uma religião e uma cultura que sobrepujasse outras, era pôr em risco a própria sobrevivência da humanidade. Sem essa limitação a todos os Estados sempre existiria alguém que tentaria se sobrepor a outro ser humano, algo que segundo a própria Declaração é execrável.

É nesse sentido, que os conceitos jacobinos da Revolução Francesa – liberdade, igualdade e fraternidade – são elencados na declaração como os mecanismos fundamentais à matéria dos Direitos Humanos. A liberdade, é o primeiro princípio a ser tratado na Declaração, tanto é que em seu próprio preâmbulo é empregada a noção de quatro liberdades, inspiradas nas palavras de Franklin Roosevelt em 1941. Estas quatro liberdades são, segundo o texto de 1948: no “advento de um mundo em que todos gozem de liberdade de palavra, de crença e da liberdade de viverem a salvo do temor e da necessidade foi proclamado como a mais alta aspiração do ser humano comum” (ONU, 1948, p. 2).

Se a liberdade que faz com que todos sejam vistos como seres humanos comuns, tal afirmação é tão somente conseguida por meio do princípio da igualdade, talvez esse seja, o princípio essencial a todo ser humano. Quando se afirma que todos necessitam de igualdade

perante a lei, sem qualquer tipo de diferenciação por sua pessoa, condição financeira ou costume; é compreendido nesta sentença nada mais do que a manifestação do princípio da igualdade, pois tratar como ser inferior qualquer pessoa é praticar um ato contra a própria dignidade humana, que segundo a própria Declaração é visto como um pecado capital.

Hannah Arendt que sofreu com a perseguição nazista aos judeus, expõe que a multiplicidade das diversidades humanas, não podem ser entendidas como uma imperfeição, mas sim, uma fonte de valores positivos que devem ser protegidas e estimuladas (COMPARATO, 2015, p. 241). Assim, “a privação de todas as qualidades concretas do ser humano, isto é, de tudo aquilo que forma a sua identidade nacional e cultural, o torna uma frágil e ridícula abstração. A dignidade da pessoa humana não pode ser reduzida à condição de puro conceito” (COMPARATO, 2015, p. 241).

Enquanto que a liberdade na Declaração de 1948 é compreendida tanto na dimensão política quanto na individual¹⁶, o princípio da fraternidade, surge com escopo nos direitos econômicos e sociais, que promove exigências elementares de proteção às classes ou grupos sociais mais fracos ou necessitados (COMPARATO, 2015, p. 242). É pautando-se nestes três valores fundamentais – liberdade, igualdade e fraternidade – proclamando que todos os seres humanos têm direito à vida, a liberdade e à segurança pessoal.

2.4.2 A Inoperância e a Legitimidade da Declaração Universal dos Direitos Humanos

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, por mais que seja reconhecida como instituto jurídico em diversos países, não possui de fato força jurídica, ou seja, força de lei. Não é por falta de sua força vinculante, que os Direitos Humanos deixam de ser importantes na própria estruturação do ordenamento jurídico moderno, pois tal instituto independe de sua declaração em constituições, leis ou tratados internacionais, uma vez que, uma de suas exigências primordiais é a questão do respeito à dignidade humana, que devem ser exercidas por todos os poderes estabelecidos. Por mais que ocorra uma semelhança entre os Direitos Humanos dos direitos fundamentais, o segundo se difere do primeiro por serem de fato os Direitos Humanos legitimados por um Estado, através de suas próprias leis. Tal determinação também se estende no âmbito do direito internacional (COMPARATO, 2015, p. 239).

¹⁶ “Ambas essas dimensões da liberdade são complementares e interdependentes. A liberdade política, sem as liberdades individuais, não passa de engodo demagógico de Estados autoritários ou totalitários. E o reconhecimento das liberdades individuais, sem efetiva participação política do povo no governo, mal esconde a dominação oligárquica dos mais ricos” (COMPARATO, 2015, p. 242)

É em face deste aspecto, que reside um dos maiores problemas com relação aos Direitos Humanos. Por mais que todos os Estados integram os dispostos na Declaração Universal dos Direitos Humanos em suas constituições, e do mesmo modo são signatários da mesma, possibilitando a criação de conselhos e comissões sobre os Direitos Humanos em seus Estados. Porém a falta de ter um instituto com força e possibilidade de atuação no âmbito mundial, sem o engessamento dado aos Estados, é o que torna a Declaração Universal dos Direitos Humanos falha.

Como abordamos anteriormente, é de intuito da Organização das Nações Unidas promover a Declaração como instituto jurídico vinculante em todo o planeta, contudo é desanimador o fato de que 70 anos após a sua promulgação, este instrumento ainda seja utilizado como uma resposta vaga as inúmeras violações a humanidade existentes em todo o mundo, todos os dias, não tendo um caráter punitivo àqueles que infringem estes direitos.

Arendt em *Origens do Totalitarismo*, expõe de modo pontual e atual como a ausência de legitimidade a estes direitos só os impõe a um constante declínio, a uma usurpação da sua real função, pois o “destino da Declaração dos Direitos do Homem, que também nunca em lugar algum foi transformada em lei, levando uma existência mais ou menos irreal, como recurso em certos casos excepcionais em que as instituições legais normais não eram suficientes” (ARENDR, 2012, p. 384-385).

Isto é, a Declaração por mais que forneça mecanismos que determinam como o ser humano deve ser tratado, não pune quem os viola, e nem possibilita que os Estados que os infligem, contra um estrangeiro, sofra medidas punitivas por não seguir o instituto, sendo assim, um instrumento sem real função aqueles que mais necessitam de uma política que salvasse a sua existência, como no caso dos refugiados e dos apátridas. Fábio Konder Comparato (2015, p. 245), observa como a visão de Hannah Arendt sob a ausência de um mecanismo jurídico que favorecesse as minorias é importante:

Logo após a guerra, Hannah Arendt chamou a atenção para a novidade perversa desse abuso [em face dos números alarmantes de apátridas e refugiados em todo planeta], mostrando como a privação de nacionalidade fazia as vítimas pessoas excluídas de proteção jurídica no mundo. Ao contrário do que supunha no século XVIII, mostrou ela, os direitos humanos não são protegidos independentemente da nacionalidade ou cidadania. O asilado político deixa um quadro de proteção nacional para encontrar outro. Mas aquele que foi despojado de sua nacionalidade, sem ser opositor político, pode não encontrar nenhum Estado disposto a recebe-lo: ele simplesmente deixa de ser considerado uma pessoa humana. [...] Hannah Arendt concluiu que a essência dos direitos humanos é o direito a ter direitos (COMPARATO, 2015, p. 245).

O texto Arendt data de 1951, apenas 3 anos após promulgação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, e observando ausência de respaldo jurídico da Declaração aos apátridas e aos refugiados a ONU em três situações diversas (1951, 1954 e 1961) em Convenções da Assembleia Geral, trataram sobre essa matéria, sendo que respectivamente cada uma delas promoveu documentos jurídicos sobre: (i) o reconhecimento do direito de asilo aquelas que foram vítimas de perseguição, (ii) da regulamentação da situação dos apátridas não refugiados, e (iii) em reduzir o número de apátridas no mundo.

Ainda que a ONU buscou por meio de sua Assembleia Geral salvaguardar os direitos e dignidades dos indivíduos refugiados e apátridas, a incapacidade de legitimação do instituto fica evidente quando esses indivíduos são incapazes de exercer a sua cidadania, algo que é comum no mundo político do século XX e XXI, pois para essa ordem política *erga omnes*¹⁷, onde a lei de um Estado irá atingir tão somente sua população, os indivíduos refugiados e apátridas não possuem o seu lugar, não possuem qualquer tipo de direito, sendo colocados fora deste ordenamento jurídico, onde o estado de exceção é o único regime político aceito e aplicado a eles. Os direitos humanos nunca poderão ser de todo aplicado se os Estados focarem em somente proteger a sua população, pois

a cidadania é o direito a ter direitos, pois a igualdade em dignidade e direitos dos seres humanos não é um dado. É um construído da convivência coletiva que requer o acesso ao espaço público. É o acesso ao espaço público que permite a construção de um mundo comum através do processo de asserção dos direitos humanos (LAFER, 1988, p. 22).

Ademais, Arendt propõe que os sistemas políticos atuais sofrem uma inadequação em seus padrões, pois a noção de Direitos Humanos pressupõe uma cidadania não somente como um meio, mas como condição necessária para assegurar direitos e dignidades. Contudo, com a ausência desta noção de cidadania, principalmente com relação aos refugiados e apátridas, faz com que estes indivíduos não sejam tratados como seus semelhantes em um mundo compartilhado (LAFER, 1988, p. 22). Ou seja, os seres humanos, não são apenas membros de uma comunidade, de um Estado, eles são membros de todo o mundo, e assim sendo, deveriam ter todos os direitos e dignidades garantidos em qualquer lugar do mesmo.

Sob essa ótica, Kant já pontuava no século XVIII a necessidade de o mundo ser cosmopolita, em que seres humanos fossem cidadãos do mundo, não apenas de um Estado, possuindo acordo entre estes para que os indivíduos pudessem ter direitos e dignidades garantidas em qualquer lugar. Arendt foi leitora exímia de Kant, e quando pondera sobre a

¹⁷ *Erga omnes* – é uma expressão utilizada no meio jurídico para indicar que os efeitos de algum ato ou lei atingem todos os indivíduos de uma determinada população ou membros de uma organização para o direito nacional.

necessidade dos direitos humanos seja considerada sob a ótica da cidadania transformando assim, na noção do direito de ter direitos, é uma clara retomada das reflexões do filósofo prussiano.

Nesse sentido, Hannah Arendt em *Origens do Totalitarismo* pondera que o conceito de humanidade deixou de ter o caráter estipulado pelos pensadores do século XVIII de uma ideia reguladora, para um direito de todo indivíduo pertencer a humanidade, e esse direito deveria ser garantido pela própria humanidade, porém não há como essa garantia ser possível.

Pois, contrariamente às tentativas humanitárias das organizações internacionais, por melhor intencionadas que sejam ao formular novas declarações dos direitos humanos, é preciso compreender que essa ideia transcende a atual esfera da lei internacional, que ainda funciona em termos de acordos e tratados recíprocos entre Estados soberanos; e, por enquanto, não existe uma esfera superior às nações. Além disso, o dilema não seria resolvido pela criação de um 'governo mundial'. Esse governo mundial está, realmente dentro dos limites do possível, mas há motivos para suspeitar que, na realidade, seria muito diferente daquele que é promovido por organizações idealistas (ARENDR, 2012, p. 406-407).

A filósofa, pontua, portanto, que a ideia de governo mundial por mais necessária que seja, pode ocasionar o mesmo problema dos regimes totalitários, “produzir bárbaros em seu próprio seio por forçar milhares de pessoas a condições que, a despeito de todas as aparências, são as condições de selvageria” (ARENDR, 2012, p. 412). Por mais que a filósofa não tenha se expressado sobre a noção de um governo mundial, podemos entender que ela considera uma proposta de governo binacional, como o ocorrido entre os judeus e os árabes na Palestina.

A proposta desenvolvida por Arendt privilegiaria uma relação de solidariedade entre os povos, mediada por uma entidade supranacional capaz de oferecer segurança jurídica e social nas relações entre fronteiras. Para isso ocorrer tem que ocorrer o reconhecimento de um Estado-nação e do fortalecimento do direito internacional público. O vínculo da nacionalidade seria imprescindível para a afirmação da dignidade humana, uma vez que os laços de solidariedade são essenciais para se assegure a paz nas relações transnacionais. Estes panoramas vão além das simples relações políticas, determina um compromisso de metamorfose não apenas política, mas também social (PEIXOTO; LOBATO, 2013, p. 56).

Michel Foucault nunca tratou diretamente sobre os Direitos Humanos, contudo em *Os Direitos do Homem em Face dos Governos* de 1984, o filósofo faz uma breve reflexão sobre a temática. Ele, assim como Arendt, relata a existência de uma cidadania internacional que possui direitos e deveres próprios, que se empenha contra todo abuso de poder, seja quem for que pratique, seja quem for a vítima, pois, todos somos governados sob o título de solidários.

Para o autor, é dever da cidadania internacional ser os olhos e os ouvidos dos governantes, e quando a infelicidade dos homens se acometer, esse infortúnio não deve ser encarado como “um resto mudo da política. Ela funda um direito absoluto de levantar-se e dirigir-se àqueles que detém o poder” (FOUCAULT, 2013, p. 370).

Ainda nesse sentido, Foucault argumenta sobre a mudança da perspectiva dos governos, propondo que os indivíduos se recusem o papel de pura indignação a que é proposto, e abracem também o falar. Para que ocorra esta mudança deve haver a criação de um novo direito, tal qual, iniciado pela Anistia Internacional, a *Terre des Hommes* e Médicos do Mundo que possibilita os indivíduos a se despirem dos entreveres na ordem das políticas e das estratégias internacionais. Assim, “a vontade dos indivíduos deve inscrever-se em uma realidade de que os governos quiseram reservar-se o monopólio, esse monopólio que é preciso arrancar pouco a pouco e a cada dia” (FOUCAULT, 2013, p. 370).

O filósofo francês, assim como Hannah Arendt argumenta que enquanto os governos tiverem a possibilidade de subjugar o próximo, não será possível a completa efetivação dos Direitos Humanos, pois sendo um direito que tem como pressuposto possibilitar a igualdade entre as pessoas de qualquer Estado, em qualquer Estado, a noção de cidadania mundial só será possível se houver comum acordo entre todos. Isto é, para uma completa efetividade da Declaração Universal dos Direitos Humanos no sentido global, os países signatários deveriam juntos possibilitar uma política social em face das minorias, a saber, refugiados e apátridas, para que assim seus direitos e deveres como seres humanos fossem de fato respeitados.

Agamben que é influenciado pelas teses de Arendt e Foucault para a elaborar o seu projeto filosófico. Não é por menos, que ele encara os Direitos Humanos como uma categoria da biopolítica moderna. Uma vez, que assim como a biopolítica tem como pressuposto proteger a inscrição da vida humana nos mecanismos do poder estatal, os direitos humanos têm como finalidade a proteção da vida quando esta é colocada em uma situação de absoluto abandono, ou seja, de completa nudez. Nudez essa, que tem uma referência clara a falta de direitos, deveres e garantias políticas e sociais ao indivíduo, isto é, a uma mera vida nua.

No texto *Para além dos Direitos do Homem*¹⁸, inspirado pelo artigo de Arendt *Nós, os refugiados*, Agamben analisa a questão dos Direitos Humanos pelo viés do crescente número de refugiados no mundo¹⁹. A crise de refugiados, segundo o autor, iniciou no fim da Primeira

¹⁸ Publicado originalmente na revista *Libération* em 9 e 10 de junho de 1993. E posteriormente reeditado e lançado como uma parte do livro *Meios sem fim: notas sobre a política*, lançado originalmente em italiano em 1996, após a publicação do primeiro volume do projeto *Homo Sacer* em 1995.

¹⁹ Já em 1993, a questão dos refugiados principalmente na Europa era alarmante, e tal como Agamben profetiza em seu texto, nos anos seguintes a situação dos refugiados entraria em colapso. Algo que como podemos atestar,

Guerra Mundial, onde com a devastação profunda da ordem demográfica e territorial da Europa centro-oriental, os tratados de paz foram criados e introduzidos para minimizar as mazelas da guerra. Com o contingente alarmante de refugiados os tratados de paz possibilitaram a criação de novos organismos estatais aos moldes dos Estados-nação, em que as minorias (refugiados) deveriam corresponder 30% da população e estes seriam amparados por uma série de tratados internacionais chamados de *Minority Treaties*, que se mantiveram constantemente como uma letra morta (AGAMBEN, 2015, p. 24-25).

Como já analisamos brevemente, a distinção entre refugiados e apátridas é extremamente complexa, pois muitos refugiados que por mais que não possam voltar a sua pátria não são necessariamente apátridas. Contudo, no desenrolar do entre guerras, muitos refugiados preferiram tornar-se apátridas a sequer pensar em retornar ao seu país de origem, por saber que o retorno a sua pátria poderia causar perseguição política, ou ainda, a impossibilidade de sobreviver.

Diante desta questão, muitos Estados europeus que encaravam aqueles que haviam deixado sua pátria como párias, promoveram leis que permitiam a desnaturalização e a desnacionalização. A crescente destas leis foi tanta, que culminou em 1935 nas leis de Nuremberg que dividia os cidadãos alemães naqueles que eram cidadão com todos os seus direitos, deveres e dignidades garantidos, daqueles cidadãos que não possuíam qualquer tipo de direitos políticos. Isto é, todos os refugiados, para fins práticos tornaram-se apátridas (ARENDDT, 2012, p. 707, nota 28). Sob esta ótica, Agamben argumenta que “essas leis – e a massa de apátridas resultante delas – marcam uma virada decisiva na vida do Estado-nação moderno e a sua definitiva emancipação das noções ingênuas de povo e cidadão” (AGAMBEN, 2015, p. 26).

Este contingente de refugiados-apátridas fez com que o mundo europeu constatasse que era impossível se desfazer deles e era tão igualmente impossível transformá-los em cidadãos, e por conta deste impasse que concordaram que só havia duas formas de lidar com o problema: pela repatriação ou a naturalização (ARENDDT, 2012, p. 385). Eventualmente essas soluções para o problema falharam miseravelmente.

A repatriação, por exemplo, não funcionou, simplesmente porque nenhum país concordou em receber essas pessoas, e também não conseguiam retornar aos seus países de origem nem a qualquer outro, pois ninguém concordava em recebe-los. Assim, o problema dos refugiados agravou-se, possibilitando aos Estados a pensarem uma forma de tornar esses

realmente acontece, uma vez que o número de refugiados atualmente (segundo dados do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados) superou o número da Segunda Guerra Mundial.

indivíduos deportáveis novamente, é neste cenário que os campos de internamento surgiram como o único substituto prático a uma pátria (ARENDDT, 2012, p. 387-388).

A naturalização também não obteve resultados positivos. Quando foi abandonado o direito de asilo, todo o sistema de naturalização dos países europeus desmoronou. Mas não foi por causa das especificidades com relação a nacionalização territorial ou de nascimento ou os casos excepcionais que levaram estrangeiros aos territórios do Estado que ocasionou no completo fracasso da naturalização, mas sim quando os pedidos de naturalização tornaram-se em inúmeros, porque os sistemas públicos da Europa não estavam aptos a lidar com o contingente que resultou em um problema, logo, invés de naturalizar os refugiados os Estados passaram a desnaturalizá-los, ocasionando uma desnaturalização em massa.

A desnaturalização em massa destruiu a pouca confiança que os refugiados ainda pudessem ter na possibilidade de se ajustarem a uma vida normal; se a assimilação a um novo país havia, no passado, parecido um tanto vergonhosa e desleal, agora era simplesmente ridícula. A diferenciação entre um cidadão naturalizado e um residente apátrida não era suficientemente grande para justificar o esforço de se naturalizar, pois o primeiro era frequentemente privado de direitos civis e ameaçado a qualquer momento com o destino do segundo (ARENDDT, 2012, p. 388).

Os refugiados, portanto, pondera Agamben, não devem ser vistos como um caso isolados, mas sim um fenômeno em massa, e por isso que as instituições (ONU e ACNUR) e os Estados “malgrados as evocações solenes dos direitos inalienáveis do homem, demonstraram-se absolutamente incapazes não só de resolver o problema, mas também, simplesmente, de enfrenta-lo de modo adequado” (AGAMBEN, 2015, p. 26), e em face disso acabam transferindo a solução desta questão para a polícia e para as organizações humanitárias.

O problema do refugiado não se limita a ineficácia dos aparatos burocráticos, mas também a ambiguidade que se instala na vida daquele indivíduo no ordenamento jurídico do Estado. O refugiado é a figura mais controversa do direito moderno, Arendt em *Origens do Totalitarismo*, dedicou um capítulo ao declínio do Estado-nação e ao fim dos direitos do homem, tal formulação da autora só evidencia que os destinos tanto dos direitos do homem, quando do Estado nacional moderno estão intrinsecamente ligados, pois o declínio do Estado, leva impreterivelmente ao devir ultrapassado do direito dos homens. Deste modo, o refugiado deveria ser visto como o modelo de excelência dos direitos do homem (AGAMBEN, 2015, p. 27).

Assim, compreendemos que o que liga os direitos do homem, a um indivíduo é a sua capacidade de ser humano. Pois, por mais que um homem, no caso o refugiado, que perdeu

todo e qualquer tipo de direito político e social, o único direito que ele não consegue perder é o fato de ser humano. É nesse sentido, que o ordenamento jurídico proporcionado pelo Estado-nação entra em conflito, uma vez que quando não é possível ligar os direitos fundamentais, inalienáveis e naturais a todos os seres humanos, a um mecanismo de tutela como um Estado, é impossível determinar que esses indivíduos colocados fora do ordenamento jurídico tenham qualquer direito de cidadão de um Estado, já que não terá nenhum órgão superior para ser responsável por ele (AGAMBEN, 2015, p. 27).

É o que acontece com os refugiados e apátridas, que deixaram seus países de origem por causa da perseguição de seu governo ou da necessidade de sobrevivência, ao “fugirem” de seus Estados originais, eles tornam-se marginais no Estado que busca refúgio, pois por mais que mecanismos internacionais possibilitam o pedido de asilo, para o Estado que pediram refúgio eles são incapazes de serem donos de direitos e deveres fundamentais, isto é, incapazes de exercer qualquer tipo de cidadania, porque não são naturais daquele lugar, dado que para ser cidadão tem que necessariamente ter direitos frente a uma comunidade.

Se antes, em virtude da Declaração de 1789, os direitos do homem estavam intrinsecamente ligados da cidadania, na atualidade devemos encarar o fato de que “os direitos do homem representam, de fato, antes de tudo, a figura originária da inscrição da vida nua natural na ordem jurídico-política do Estado-nação” (AGAMBEN, 2015, p. 28). Isto é, a vida nua (vida desprovida de qualificação política e jurídica) entra como o mecanismo mais importante no fundamento de um Estado, fazendo com que a natividade, o nascimento, seja a inscrição da vida nua humana como a justificativa de sua própria soberania. Assim, os princípios da natividade e da soberania se unem para formar um critério novo no Estado-nação, onde o nascimento se torna nação, não possibilitando nenhuma separação sequer entre estes momentos, portanto, “os direitos são atribuídos ao *homem* apenas na medida em que ele é o pressuposto imediatamente dissipador [...] do *cidadão*” (AGAMBEN, 2015, p. 29).

O refugiado é então aquele componente que rompe a “identidade entre homem e cidadão, entre natividade e nacionalidade, põe em crise a ficção originária da soberania” (AGAMBEN, 2015, p. 29). Logo, quando é rompida a noção de Estado-nação-território, o refugiado que até então era visto como algo fora do sistema político, algo a margem da lei, é colocado no centro das relações políticas atuais. Tal qual, quando ocorreu a criação dos espaços para controle dos refugiados, o Estado buscou um mecanismo de provar que quando os direitos não são mais direitos do cidadão, o homem nesta condição torna-se algo realmente sagrado, no sentido de que deve ser votado à morte, o insacrificável do conceito de *homo sacer*.

Sendo uma figura completamente diferente do que os ordenamentos jurídicos foram pensados para contemplar, o refugiado é visto como um conceito-limite, que coloca em completo colapso os alicerces do Estado-nação, contudo, na contramão ele permite que a liberação de um campo para uma renovação completa e inadiável das políticas estatais. Esses “não-cidadãos” em um Estado mostram como o conceito de cidadão é inadequado para aplicar a si próprios, pois são incapazes de descrever a realidade político-social dos Estados Modernos, uma vez que, esses não-cidadãos residentes de um Estado, “não podem nem querer ser naturalizados nem repatriados. Esses não-cidadãos têm frequentemente uma nacionalidade de origem, mas, enquanto preferem não usufruir da proteção de seu Estado, encontram-se tal como refugiados, na condição de ‘apátridas de fato’” (AGAMBEN, 2015, p. 30-31).

Assim como Arendt e Foucault, e anteriormente a estes Kant teorizou, Agamben argumenta sobre a necessidade de criar um estado global, cosmopolita, ou seja, onde a solução mais cabível para o problema seria a criação de Estados sem a divisão territorial. Para justificar a sua proposta, o filósofo cita como exemplo Jerusalém, em que ao ser aplicada essa solução, ela se tornaria a capital de dois organismos estatais completamente diferentes. Esta solução seria pautada na aterritorialidade e implicaria num generalizado modelo de novas relações internacionais, onde invés de Estados nacionais separados por questões políticas repletas de incertezas e ameaças, seria possível imaginar “duas comunidades políticas insistentes numa mesma região e em êxodo uma em relação à outra, articuladas entre si por uma série de extraterritorialidades recíprocas, na qual o conceito-guia não seria mais o *ius* do cidadão, mas sim o *refugium* do indivíduo” (AGAMBEN, 2015, p. 32).

É por meio dessa extraterritorialidade específica que as cidades do mundo encontrariam sua verdadeira vocação, a de ser um lar para qualquer indivíduo humano, pois “somente numa terra na qual os espaços dos Estados tiverem sido, desse modo, perfurados e topologicamente deformados e nos quais o cidadão terá sabido reconhecer o refugiado que ele mesmo é, é pensável hoje a sobrevivência política dos homens” (AGAMBEN, 2015, p. 33). Ou seja, é somente findando as fronteiras de nacionalidade é que os direitos humanos de fato serão levados a sério como um instituto jurídico passível de possibilitar igualdade, liberdade e fraternidade entre os povos.

Contudo, enquanto este instituto jurídico for utilizado de forma usurpante como uma categoria assessória dos ordenamentos jurídicos para possibilitar os advogados de usá-la em qualquer situação para justificar crimes de seus clientes que não equivalem a grandiosidade da Declaração, este mecanismo jurídico continuará sendo visto pelos cidadãos do mundo não

apenas como algo ineficaz, mas principalmente leviano, algo que não precisa de qualquer atenção, pois ele não irá garantir a dignidade de direitos e deveres do cidadão “honesto”, mas possibilitará que o cidadão “desonesto” se pautem nas suas garantias para conseguir a desvirtuação da própria legislação de um Estado.

A criação de um governo global, inspirado do direito cosmopolita kantiano em que a Declaração Universal dos Direitos Humanos, seja de fato entendida como um instituto com validade jurídica, possibilitará que a inoperância destes direitos frente aos refugiados, seja menos evidente. Claro, não podemos ser hipócritas e achar que essa mudança na política mundial geraria a providência da paz, mas, podemos ter a esperança de que a política com relação aos refugiados deixe de ser tão burocrática e limítrofe, pois não há um país no mundo em que uma parte considerável de sua população tenha sido construída de imigrantes ou refugiados. Impossibilitar essa intercomunicação entre seres humanos é inviabilizar o crescimento da comunidade mundial, é criar, mais uma vez, casos de barbárie, de intolerância, de xenofobia entre povos, é tornar aqueles indivíduos refugiados resto de sua própria imagem, do seu próprio povo, de seu próprio mundo. Os refugiados não podem e não devem mais serem vistos como minoria, mas sim como uma comunidade crescente onde todos os indivíduos humanos um dia fizeram ou farão parte.

3 O REGUFIADO COMO RESTO

A concepção política formulada por Giorgio Agamben em seu projeto filosófico nos possibilita compreender a figura do refugiado em face desta misteriosa figura do direito arcaico chamada de *homo sacer*, isto é, um indivíduo cuja vida é matável e insacrificável, incapaz de ter direitos e deveres em uma sociedade, ou seja, uma simples vida nua, sem qualquer tipo de qualificação, abandonado pelo poder soberano, vivendo, em muitos casos, no lugar que a exceção é a regra, tal como campos de refugiados, de internamento, de concentração, ou seja, o exemplo da aplicação da biopolítica na contemporaneidade.

No limite desta concepção política do filósofo italiano encontramos o conceito de resto. Este conceito apesar de estar presente em *O que resta de Auschwitz*, parte III do projeto *Homo Sacer*, também é melhor explorado em *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. E por mais que os meandros deste conceito seja diferente nestas obras, não podemos deixar de contemplá-lo de forma conjunta. Pois, enquanto que na primeira obra o conceito de resto tem um caráter negativo pautando-se principalmente em como o sobrevivente de Auschwitz presta testemunha para aqueles que não conseguiram; na segunda, por sua vez, o conceito possui um aspecto positivo, se justificando por meio do retorno do Messias, determinando quem é o povo que será salvo por este salvador.

Por mais que essas concepções sejam diferentes conceitualmente, elas podem ser entendidas de maneira complementar, não apenas na filosofia agambeniana, como também no que pretendemos com esta dissertação. Isto porque, o refugiado é facilmente encarado como resto e, por mais que pareça ser algo ruim, este termo não deve ser encarado como tal, mas sim como a única forma de compreender os meandros da política na atualidade. Tal argumento é respaldado pela forma como Giorgio Agamben direciona a sua investigação e da qual utilizamos como base para fundamentar a atual crise humanitária.

O termo resto por si só já carrega uma característica negativa, como algo incômodo, inoportuno, tal como são os restos de comida, de tecido, de material de construção, etc., algo que de certa maneira atrapalha a ordem natural das coisas, podendo ser o excedente de algo, como também algo que sobra. O termo resto, portanto, faz com que automaticamente se pense em alguma coisa que infelizmente não tem serventia. Estes objetos denominados “restos” podem ser facilmente descartados em lixos ou lixões especializados ou não para aquilo. Todavia quando estendemos o termo resto a indivíduos humanos, a própria sociedade se incomoda com o termo preferindo encarar estes “sujeitos” como marginalizados, criminosos, bandidos, foras da lei, algo que atrapalha o bom andamento daquela comunidade.

Entretanto, se refletirmos pela ótica do filósofo italiano, o indivíduo *homo sacer* também é abandonado pelo poder soberano, tal como um simples resto de comida. Ele é banido de seu próprio bando, sendo chamado de fora da lei. Para estes indivíduos nenhuma lei se aplica a sua pessoa, que a grosso modo é a mesma situação que ocorre com o refugiado, pois, nenhuma lei pode ser aplicada nem para protegê-lo, nem para criminalizá-lo, o seu próprio bando o banuiu, não possuindo qualquer direito, dever ou dignidade perante a sociedade em que está inserido ou que busca se inserir. O refugiado se pensado por este ângulo é um nada, um resto da própria humanidade; e, por mais que exista instituições de proteção às pessoas nesta condição no âmbito internacional, os refugiados nada mais são do que indivíduos colocados fora do ordenamento jurídico de um Estado, impossibilitados política e juridicamente de ser inseridos.

Com este panorama em mente, de como o refugiado pode ser entendido como algo excedente, o fora-da-lei, o banido do bando soberano, buscaremos analisar o conceito de resto na filosofia de Agamben pela perspectiva das duas obras que de maneira incisiva trabalham com o tema: *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha* e em *O tempo que resta: um comentário à carta aos romanos*. É necessário ressaltar que a primeira análise se fundamentará no caráter histórico do termo, relacionando-o com os acontecimentos aterradores ocorridos no campo de concentração e extermínio, enquanto que a segunda no caráter teológico, a partir do caráter profético das palavras de São Paulo ao povo de Israel. A partir da compreensão destas duas visões poderemos entender o conceito de resto aplicado à figura do refugiado na contemporaneidade. Onde, por fim, buscaremos, a partir do respaldo de Agamben evidenciar que ser encarado como resto no caso dos refugiados não deve ser algo negativo, mas sim a única maneira de ser um ser humano no mundo contemporâneo.

3.1 AUSCHWITZ: PARADIGMA DO SOBREVIVENTE

Como abordamos no primeiro capítulo desta dissertação, o projeto filosófico de Giorgio Agamben busca construir uma argumentação que apesar de serem partes de um todo, cada obra funciona de maneira independente. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*, subtítulo como *Homo Sacer III*, busca dar o escopo necessário a sua arqueologia, enquanto que nos outros componentes da série é marcado por teorias do pensamento político, buscando definir a estrutura jurídico-política do campo e esta obra, contrariamente, se fundamenta no significado ético do extermínio na atualidade, e quais as

suas consequências para aqueles que não conseguiram sobreviver aos horrores do campo de Birkenau pelos olhos daqueles que milagrosamente conseguiram.

Agamben justifica que a aporia de Auschwitz visa mostrar que os sobreviventes dos campos são a única coisa verdadeira, e tudo o que vivenciaram é completamente inesquecível, sendo além disto inimaginável aos outros, sendo em última instância impossível de minimizar os elementos tão reais que o marcaram. O campo de Auschwitz-Birkenau é uma realidade tão crua e verdadeira, que sua própria realidade excede a dimensão dos elementos factuais, isto é, “a aporia de Auschwitz é realmente a própria aporia do conhecimento histórico: a não-coincidência entre fatos e verdade, entre constatação e compreensão” (AGAMBEN, 2008b, p. 20).

É neste sentido, que a testemunha se torna o elemento essencial para entender os campos de internamento, refugiados, concentração, principalmente aquele que é visto como o pior de todos. E, por mais, que os testemunhos fornecidos por aqueles que vivenciaram os seus horrores, sejam satisfatórios para conceber uma imagem da realidade daquele período, estes, muitas vezes são encarados apenas como relatos, que não evidência em toda a sua essência o que foi se tornar o pó, a sombra de Auschwitz. Em face dessa incapacidade de entender o que não pode ser dito, que muitos historiadores deste período pontuam que exista diversos tipos de testemunhas, as que viram, as que sobreviveram e aquelas que não são nenhum, nem outro, que não conseguiram resistir ao Birnekaeu.

Apesar de não concordar em sua totalidade com a divisão, Agamben a utiliza em um primeiro momento para fazer com que o leitor de sua obra compreenda como estas testemunhas são encaradas quando divididas em grupos distintos ante a sua posição naquele lugar. Primeiramente o filósofo italiano explica o que é ser e quem deve ser uma testemunha, neste sentido ele escreve:

Em latim, há dois termos para representar a testemunha. O primeiro, *testis*, de que deriva o nosso termo testemunha, significa etimologicamente aquele que se põe como terceiro (*terstis*) em um processo ou em um litígio entre dois contendores. O segundo, *superstes*, indica aquele que viveu algo, atravessou até o final um evento e pode, portanto, dar o testemunho disso (AGAMBEN, 2008b, p. 27).

Contudo, por mais que estas categorias de testemunhas clarifiquem as diferenças de realidade daquele lugar, entre os que somente viram, dos que viveram, estas conseguiram sobreviver; é um terceiro grupo que melhor poderia expor a dureza e a crueldade do campo. Este terceiro grupo, e talvez o mais difícil de compreender, são chamados pelos historiadores de “testemunhas integrais” ou as “verdadeiras testemunhas”, ao contrário dos grupos

anteriores, estas testemunhas não deram seus relatos sobre as mazelas que sofreram naquele lugar, uma vez que estes indivíduos não conseguiram sobreviver a crueldade desmedida dos campos de concentração. Estes indivíduos deixaram de lado toda a sua humanidade, tornaram-se não-humanos.

Em outras palavras, estes indivíduos encontravam-se em um estado de anestesia e apatia com o mundo e com o outro de maneira tão intensa que os tirava da condição de humanos, alcançando um estado suspenso, distante da humanidade, não se importando com o mundo a sua volta, eles eram meras impressões, fantasmas que rondavam sem ver aquele lugar. Estes indivíduos, segundo Agamben, inspirado pelos relatos de Primo Levi eram chamados de *muçulmanos*.

O assim chamado *Muselmann*, como era denominado, na linguagem do Lager, o prisioneiro que havia abandonado qualquer esperança é que havia sido abandonado pelos companheiros, já não dispunha de um âmbito de conhecimento capaz de lhe permitir discernimento entre bem e mal, entre nobreza e vileza, entre espiritualidade e não espiritualidade. Era um cadáver ambulante, um feixe de funções físicas já em agonia. Devemos, por mais dolorosa que nos pareça a escolha, excluí-lo da nossa consideração (AGAMBEN, 2008b, p. 49).

Auschwitz é nesse sentido, o que fundamenta o intestemunhável, pois por mais que tentem difundir os acontecimentos de outrora como superados, existe ainda hoje o caráter da incompreensão sobre este lugar, pois a falta de compreensão das categorias éticas e políticas é o que impossibilita entender realmente o que foi o campo de Auschwitz e como as pessoas que ali habitavam, aqueles que conheceram o fim de sua vida naquele terreno de fato se sentiam, como de fato eles viviam naquele lugar. E, por mais que os testemunhos sejam aterradores com suas verdades, estas ainda são meias-verdades, não contemplam em sua totalidade o sofrimento daqueles que tiveram sua vida ceifada pelas mãos da SS.

E, aqueles que justificam suas ações no campo, que banalizam o mal que cometeram, assumem de certa maneira a sua parcela de responsabilidade aos atos cometidos, todavia esta responsabilidade possui tão somente um caráter ético e não jurídico, favorecendo assim o aspecto da sua culpa que visa apenas possibilitar a sua imputabilidade frente a um dano. O assumir da sua responsabilidade é tão somente por causa de sua necessidade de sobrevivência de livrar a sua cabeça do pecado que cometeu, assumir-se culpado perante a sua consciência ética, esperando que o seu julgamento jurídico seja inexistente, favorecendo tão somente um julgamento no âmbito superior, um que Deus, se é que esse Deus exista, é que será o único capaz de julgar as suas ações. Naquele momento em que afirma que perante a lei ele é

inocente, esse sujeito não tem qualquer tipo de vergonha ou remorso pelas vidas que ele tirou ou viu serem tiradas, a morte de milhões para ele, no âmbito legal, é somente uma estatística, um número, algo que justificou o bem maior.

O melhor exemplo da culpa ética em detrimento da culpa jurídica ocorreu no julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém, onde o seu advogado em uma fala sobre a culpabilidade de seu cliente afirma que o carrasco se sente culpado perante Deus, contudo, inocente perante a lei. A postura adotada por Eichmann e seu defensor durante todo o julgamento enfatiza o ponto que abordamos anteriormente, de que aos olhos de Deus ele sabe que foi culpado, mas que diante da lei ele é inocente de toda e qualquer acusação, evidenciando a sua culpa ética, em detrimento da sua culpa jurídica.

Esta discrepância entre a imputabilidade ética e jurídica é que estabelece a confusão entre estas duas categorias. Enquanto a responsabilidade jurídica de assumir uma culpa imputa uma sanção, a responsabilidade ética, por sua vez, possibilita um sentimento de moralidade, pois na categoria ética culpa e responsabilidade não são reconhecidas, em outras palavras a ética é a doutrina da vida feliz, assumir a culpa e a responsabilidade por algo é sair do âmbito ético e transpor a barreira para o Direito, e quando ocorre esta transposição não há possibilidade de retorno, pois no âmbito jurídico a culpa de um ato dificilmente é livre de uma sanção, de uma pena (AGAMBEN, 2008b, p. 33).

Por isto que o indivíduo que sofreu naquele momento as crueldades impostas em Auschwitz pelos nazistas podem ser facilmente encarados como *homo sacer*, a sua morte causa um desconforto moral, contudo não o suficiente para fundamentar sua culpa pelo ato. Na realidade, quando colocado em suas cabeças que seus atos eram uma forma de expurgar o mal, os sujeitos que praticaram os atos de barbárie o fizeram, pois consideravam aqueles indivíduos os *homo sacer* do seu tempo, matáveis e insacrificáveis, uma vida nua, sem importância jurídica, política, ética, uma vida sem qualquer tipo de sentido.

Não é de admirar que para diminuir a culpa ética sobre os ombros dos guardas nazistas, a prática de sua barbárie possuía uma explicação religiosa: a expurgação do pecado. O extermínio, para eles, era uma punição para os pecados do povo que não se encaixava nos padrões de mundo proposto por Adolf Hitler, que era justificado pelos profetas daquele período, que interpretavam as palavras bíblicas da forma que queriam. Tanto é que o próprio termo holocausto, que hoje é a definição do horror nazista, significa literalmente “todo queimado” (AGAMBEN, 2008b, p. 38). Em outras palavras, o holocausto, na fé cristã simboliza a complexa doutrina sacrificial da Bíblia, carregando em seu ímpeto uma conotação antisemita, do expurgo de uma raça, uma crença para a elevação de outra.

3.1.1 Muçulmano

É nesse sentido, que a noção de testemunha, como aqueles que não sobreviveram, encontram nos sobreviventes sua voz. Primo Levi em *Os afogados e os sobreviventes* afirma que aqueles que contaram a história das verdadeiras testemunhas o fizeram por delegação (LEVI *apud* AGAMBEN, 2008b, p. 43). Para o filósofo italiano ao falarem por delegação estas pseudotestemunhas falam sobre um testemunho que falta; estes indivíduos, que não os delegados, não têm nada o que dizer, não possuem memórias ou instruções para contar. Eles não possuem “‘história’, nem ‘rostro’ e, menos ainda, ‘pensamento’”. Quem assume para si o ônus de testemunhar por eles, sabe que deve testemunhar pela impossibilidade de testemunhar” (AGAMBEN, 2008b, p. 43). É nesta impossibilidade de testemunhar verdadeiramente que altera o valor do testemunho, impondo a busca por sentido em uma zona imprevista, ou seja, testemunhar por suposições e opiniões, não por experiência.

Os muçulmanos de Auschwitz, foram assim nomeados por causa de sua postura ante o sofrimento que passavam, “encolhidos ao chão, com as pernas dobradas de maneira oriental, com o rosto rígido como uma máscara” (AGAMBEN, 2008b, p. 53). Seus movimentos lentos “típicos dos árabes em oração, com o seu contínuo prestar e levantar da parte superior do corpo” (AGAMBEN, 2008b, p. 53). Não é por menos que os muçulmanos de Auschwitz começaram a serem vistos como homem-concha (*muschelmann*): “dobrado é fechado em si mesmo” (AGAMBEN, 2008b, p. 53). A única certeza que estes indivíduos tinham era que ali não iriam morrer como judeus, mas outra coisa que nem mesmo eles conseguiam nomear ou entender.

A conotação ética e política imposta ao muçulmano nunca o fez ser reduzido a uma categoria da dimensão política, a questão pontual que emoldurava a sua figura era se aquele indivíduo continuava ou não sendo um ser humano. Ou seja, o muçulmano era marcado como o limiar em que o homem passa a ser um não-homem, evitando o diagnóstico clínico e tornando-se uma análise antropológica (AGAMBEN, 2008b, p. 54-55). Em Auschwitz a dignidade dos muçulmanos era só uma das coisas que haviam lhe sido tirada, lhe faltava a dignidade como ser humano para si próprio e para com os outros, ele já não era mais nada, não se importava com nada, toda a sua essência, a sua alma humana, havia sido expurgada e dizimada, antes mesmo que o seu corpo deixasse de respirar.

A nova matéria ética, que Auschwitz lhe permitia descobrir, realmente não consentia juízos sumários nem distinções e, agradando-lhe ou não, a falta de dignidade lhe devia interessar tanto quanto a dignidade. A ética de Auschwitz, aliás, começava – também isso estava ironicamente contido no

título retórico *É isto um homem?* – precisamente no ponto em que o muçulmano, a ‘testemunha integral’, havia eliminado para sempre qualquer possibilidade de distinguir entre o homem e o não-homem (AGAMBEN, 2008b, p. 55).

Se o estado de exceção era a regra no decorrer do poder do Terceiro *Reich*, Auschwitz era o lugar que essa exceção se convertia no próprio paradigma do cotidiano. Isto é, uma situação extrema que se tornou regra. O muçulmano era o habitante “natural” daquele lugar, sua falta de vida, o acúmulo de corpos em valas daqueles que um dia também foram muçulmanos, tudo o que o rondava levava ao seu fim. Auschwitz era o criadouro e o habitat do muçulmano, e por mais que as testemunhas expunham a experiência daquele lugar, é no mínimo singular que as verdadeiras testemunhas sejam apenas mencionadas brevemente nos estudos históricos acerca da destruição dos judeus no desenrolar da Segunda Grande Guerra.

Agamben, reflete, nesse sentido, que o paradigma do extermínio, tão presente no cerne de Auschwitz e nas almas dos muçulmanos, seja acompanhado de outro paradigma, que enxerga o extermínio como algo ainda mais cruel e desumano, pois “antes de ser o campo da morte, Auschwitz é o lugar de um experimento ainda impensado, no qual, para além da vida e da morte, o judeu se transformou em muçulmano, e o homem em não-homem” (AGAMBEN, 2008b, p. 60). O próprio filósofo complementa que é impossível que compreendamos o que é Auschwitz sem antes entender quem ou o que é o muçulmano. Para compreender esse indivíduo devemos nos colocar em seu lugar, pelos seus olhos, ver o que ele vê. Encararmos a Górgona, tal como ele encarava, ver aquilo que deveria ser impossível de olhar, o último olhar antes de alcançar o fundo.

Popularmente conhecida como Medusa, a Górgona é algo que não pode e não se deve encarar o rosto, e essa impossibilidade de olhar marca o fato de que na cultura grega essa figura não possui um rosto, é tão somente uma imagem absoluta. Nesse ínterim, quando no campo afirmavam que aquele muçulmano viu à Górgona, equivale afirmar o “ver a impossibilidade de ver” (AGAMBEN, 2008b, p. 61). Em outras palavras, “a Górgona não nomeia algo que está ou acontece no campo, algo que o muçulmano teria visto, e não o sobrevivente. Ela designa, [...] a impossibilidade de ver de quem está no campo, de quem, no campo, ‘chegou ao fundo’, tornou-se não-homem” (AGAMBEN, 2008b, p. 61). Logo é difícil para o muçulmano testemunhar, ele não viu ou conheceu nada, a não ser é claro a sua própria impossibilidade de conhecer e ver, e querer contemplar essa impossibilidade de ver o impraticável.

A Górgona, esse monstro sem rosto que suga a vida humana é o paradoxalmente que transformou o homem em não-homem. A testemunha viu o que a Górgona faz, viu, a ele

próprio muçulmano se encolhendo, se subtraindo com aquela presença, logo o seu testemunho é essa impossibilidade de ver. Quer dizer, essa testemunha observou a Górgona se arrastando por entre os muçulmanos, a viu retirar a vida de seus olhos, contudo, o que diferencia si dos outros é que a sua humanidade continua consigo, não foi sugada pelo monstro. O seu testemunho é justamente o relato do inobservável, do não ver o rosto da ceifadora que sugou a vida do muçulmano, da verdadeira testemunha do que era Auschwitz.

A ausência de vida nos muçulmanos os fez serem vistos como mortos-vivos, ou cadáveres ambulantes ou ainda, homens-múmia, sua vontade de sequer respirar os coloca no limite entre a vida e a morte, eles deixam de serem homens e tornam-se não-homens, pois toda a centelha de vida, a sua reação para com o ambiente deixa de existir, eles se tornam objetos, não mais pessoas, eles passam a integrar aquele ambiente, se tornam parte daquilo, seu sangue, seus ossos, sua vida está embrenhada nos concretos, na terra daquele lugar, e nada, nem ninguém consegue tirá-lo dali. Ele se tornou aquele lugar.

O muçulmano é então, aquele que apesar da sua aparência humana, não é mais um, o que faz por excelência o campo ser o seu lugar (AGAMBEN, 2008b, p. 62). Ele renunciou o irrenunciável da vida humana – sua liberdade, soterrando toda esperança, o amor, sua liberdade passa a ser utópica. Sua própria dignidade como ser humano é inexistente, os muçulmanos de Auschwitz perderam toda a sua dignidade como ser humano. Sob esta ótica, pontua Giorgio Agamben “as ‘testemunhas integrais’, aquelas em cujo lugar vale a pena testemunhar, são os que ‘já tinham perdido a capacidade de observar, recordar, medir e se expressar’, aqueles para quem falar de dignidade e de decência não seria decente” (AGAMBEN, 2008b, p. 67).

Não é apenas a dignidade perante a vida que falta aos indivíduos muçulmanos, mas é a falta de dignidade perante a morte. Pois como Arendt e posteriormente Heidegger expõe, no campo não há morte propriamente dita, mas sim a contínua e incessante produção de cadáveres. Sandro Luiz Bazzanella e Selvino José Assmann em *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben* afirma que:

Morrer é a contradição insuportável do sistema de produção de vida nua. ‘Em todo caso, a expressão ‘fabricação de cadáveres’ implica que aqui já não se possa propriamente falar de morte, que não era morte aquela dos campos, mas algo infinitamente mais ultrajante que a morte. Em Auschwitz não se morria: produziam-se cadáveres. Cadáveres sem morte, não homens cujo falecimento foi rebaixado à produção em série. É precisamente a degradação da morte que constituiria, segundo uma possível e difundida interpretação, a ofensa específica de Auschwitz, o nome próprio do seu horror’ (BAZZANELLA; ASSMANN, 2013, p. 138).

Agamben observa que Heidegger, ao afirmar que o Birkenau é um local onde se produz cadáveres, teoriza que enquanto para um homem comum a morte é o fim gratificante da vida, uma certeza, no campo, os internos, principalmente os muçulmanos, coexistem cotidianamente e continuamente para a morte esperando somente o momento que essa, como uma velha amiga, o abraçará (CASTRO, 2013, p. 92). Em outras palavras, todo homem sabe que o seu fim é a morte, é um evento natural, por sua vez, para o indivíduo no campo, a morte é uma sombra que a cada dia leva um pouco da vida deste indivíduo, sua vida é como um conta-gotas, pouco a pouco, um por dia vai deixando de existir.

Diante deste cenário, podemos retomar a posição de Foucault em *A Vontade do Saber*, Agamben expõe que quando o filósofo francês apresenta os termos de biopoder, de poder sobre a vida, o mundo político da modernidade, o autor encara a questão da morte, ou em outras palavras, a degradação da morte como uma contraparte do biopoder. O poder soberano, que se pauta na noção de um poder de *'fazer morrer ou deixar viver'*, se transforma no biopoder, alçado na noção de um poder de *'fazer viver e deixar morrer'* (CASTRO, 2013, p. 92). Os estados totalitários, segundo Agamben, nesse aspecto, são o completo poder sobre a vida entrelaçado com o evidente poder de fazer morrer.

É essa produção biopolítica, que transforma o corpo político em corpo biológico, o povo em população, a relação entre o poder de fazer viver e o de fazer morrer é o que transforma povo em população, levando consigo ao extremo as fendas que o biopoder impõe ao *continuum* biológico da população e este extremo, segundo o filósofo italiano, é o muçulmano (CASTRO, 2013, p. 93). Os campos da biopolítica nazista, não são tão somente limitados a um lugar de morte e extermínio, é principalmente o lugar da produção do muçulmano, isto é, a “última substância isolável no *continuum* biológico” (AGAMBEN, 2008b, p. 90), que depois disso resta tão somente as câmeras de gás que fazem o trabalho final de acabar com a vida daquele indivíduo.

O muçulmano é por excelência a testemunha do que realmente aconteceu em Auschwitz, todavia o período naquele lugar fora tão insuportável, que a sua vida foi tirada, consumida por suas paredes, sua terra, sem que ele sequer se desse conta. Em seu lugar, uma memória vazia, porém a única existente, dos indivíduos que sobreviveram aquele lugar, indivíduos que conseguiram se agarrar no último fio de esperança – são estes indivíduos que buscam dar voz às milhares de vozes caladas dos muçulmanos de Auschwitz, eles não conseguem evidenciar a tortura, o corrosão que ocorreu em cada judeu alçado a muçulmano, porém, mesmo em suas limitações tentam fazer justiça aos seus companheiros de campo que não conseguiram. Eles, os sobreviventes, são os únicos que podem testemunhar aqueles que

não podem mais, são os únicos que conseguem explicar o que aconteceu entre as paredes do Birkenau, são eles os únicos capazes de narrar o inarrável.

3.1.2 Testemunha

O testemunho, portanto, é fundamental para estabelecer uma relação dos acontecimentos do passado com o futuro. O relato dos sobreviventes de Auschwitz, por mais realista que seja, ajuda o interlocutor ter uma noção mínima do real sofrimento, do terror e da realidade que é estar em um campo de concentração e extermínio. Agamben, em *O que resta de Auschwitz* busca estabelecer em um primeiro momento essa ligação dos que testemunharam ante aqueles que não conseguiram, as “testemunhas integrais” que foram impossibilitadas de testemunhar.

Se em um primeiro momento o filósofo busca compreender as categorias de testemunha, e dar um panorama acerca do muçulmano, na segunda parte de sua obra o autor promove uma reflexão filosófica sobre a relação entre o testemunho e a subjetividade, em como o sobrevivente pode assumir a faceta de testemunha e relatar tudo aquilo que não pode ser dito pelo muçulmano. O ponto de partida para essa reflexão, é o quão constantemente estes são absorvidos em seus depoimentos pela culpa e a vergonha.

Enxergar nos sobreviventes culpa ou vergonha, senão ambos, é de certa forma incoerente, uma vez que estes indivíduos deveriam se vangloriar da sua capacidade de ter sobrevivido aquele inferno na terra, e principalmente continuarem abraçados a sua humanidade e a sua dignidade, mesmo que a sua liberdade lhes fora tirada. Primo Levi, talvez um dos nomes mais conhecidos em relatar os horrores do campo de Auschwitz-Birkenau é quem fornece essa gama de sentimentos incoerentes, afirmando que existia culpa e vergonha em si por tudo o que havia presenciado. O pesar de Levi fora debate no círculo de estudiosos sobre as raízes e os resultados de Auschwitz, e Agamben em sua busca de compreender e elaborar os argumentos de seu projeto filosófico, indica o quanto os historiados se sentiam frente ao tom culpado e vergonhoso do químico italiano em suas obras, bem como a recorrente culpa e vergonha manchada nos relatos dos que sobreviveram.

As duas posições (culpa e vergonha), indica Agamben, parecem ser opostas, o que leva o filósofo argumentar a posição de dois teóricos sobre o tema. A interpretação proposta por Bruno Bettelheim em *Surviving and Others Essays*, indica que “a culpa e a vergonha põem de manifesto a contradição existencial dos sobreviventes: racionalmente sabem que não são culpados, porém a sua humanidade lhes impõe emotivamente o sentir-se culpados”

(CASTRO, 2013, p. 93). Por sua vez, Terrence Des Pres em *The Survivor: An Anatomy of Life in the Death Camps*, pondera contrariamente a posição de Bettelheim, já que “a condição do sobrevivente se define pelo abraçar a vida sem reservas, inocentemente” (CASTRO, 2013, p. 93).

Ambas estas interpretações – a de não conseguir deixar de se sentir culpado e a que pontua a sobrevivência como a sua inocência – proporciona um embate entre os autores, mas que nos faz refletir se de fato, suas teorias eram tão diferentes entre si. Se, por um lado, a euforia da sobrevivência precisa remeter necessariamente à noção de dignidade, por outro, o assumir essa dignidade para si e o sentimento de culpa, possibilita ao indivíduo que seu único sentido na vida é a sua sobrevivência, seu instinto de vida. Neste ponto, o debate de Bettelheim e Des Pres é circundado com a noção da ética do heroísmo, trazida principalmente da tragédia grega e que ambos anteriormente havia negado ao justificar seus pontos.

É como se as duas figuras opostas do sobrevivente – quem não consegue deixar de se sentir culpado pela própria sobrevivência, e quem, na sobrevivência, exhibe uma pretensão de inocência – revelassem, com seu gesto simétrico, uma secreta solidariedade. Elas constituem, para o ser vivo, as duas faces da impossibilidade de manter separadas a inocência e a culpa, ou melhor, de superar, de alguma maneira, a própria vergonha (AGAMBEN, 2008b, p. 100).

Agamben reconhece que a posição de Bettelheim é suspeita, pois “quem sobreviveu é inocente, e, contudo, por isso mesmo é obrigado a sentir-se culpado” (AGAMBEN, 2008b, p. 100). Para ele assumir um tipo de culpa só faz um indivíduo assumir uma culpa genérica e coletiva sobre os acontecimentos que presenciou, essa ação torna-se por si uma má resolução para um problema ético muito maior. Levi, também rejeita essa ideia de uma culpa ou inocência coletiva, pois assumir uma culpabilidade ou uma inocência genérica não minimiza a dor e o sofrimento de cada indivíduo como um só. O “falar, uma só vez de culpa coletiva, ele entende no único sentido possível para ele, a saber, como culpa cometida por ‘quase todos os alemães de então’: a de não terem tido a coragem de falar, de testemunhar a respeito de tudo que não podiam deixar de ter visto” (AGAMBEN, 2008b, p. 101).

Esta pretensa ideia de culpa e inocência, visa indicar a vergonha do sobrevivente como um conflito trágico, ou seja, pautado na figura da cultura moderna da tragédia grega em que o herói trágico é ao mesmo tempo culpado e inocente, tenta-se transmutar essa noção para o sobrevivente que sofre com a culpa e tem vergonha por não ter passado também por aquilo. Todavia, essa noção é muito distante da realidade de quem sobreviveu a Auschwitz, pois há um abismo intransponível entre a inocência subjetiva e a culpa objetiva, isto é, sobre o que

ele fez e pelo o que faz se sentir responsável, deste modo não conseguindo assumir nenhum destes atos. É neste contexto que Agamben pondera que, em oposição a tragédia grega, o sobrevivente de Auschwitz “se sente inocente exatamente por aquilo que o herói trágico se sente culpado, e culpado quando este se sente inocente” (AGAMBEN, 2008b, p. 102).

A consciência ética é o que faz com que sobrevivente se coloque em ressentimento, uma vez que, a faceta de herói grego não é capaz de dar o testemunho por aqueles que sobreviveram a Auschwitz, pois neste sentido é impossível utilizar o paradigma trágico da ética. Enquanto que a ética do século XX é pautada na superação nietzschiana do ressentimento, é pontual dizer que a mesma falhou ao se deparar com Auschwitz, ante a crueldade e a maldade imposta por homens aos seus semelhantes. O ressentimento não é o mecanismo que busca dar força para superar o passado, o ressentimento é que faz o sobrevivente, como por exemplo, Primo Levi, a nunca perdoar aqueles que infligiram a tortura aos seus irmãos judeus, pois para os sobreviventes o *Lager* não deixa um segundo sequer de acontecer, repetindo-se constantemente dentro de si.

O problema ético mudou radicalmente de forma nesse caso: já não se trata de derrotar o espírito de vingança para assumir o passado, para querer que ele volte eternamente. Nem se trata de manter com firmeza o inaceitável por meio do ressentimento. O que temos agora pela frente é um ser para além da aceitação e da rejeição, do eterno passado e do eterno presente – um acontecimento que eternamente volta, mas que, precisamente por isso, é absoluta e eternamente não-assumível. Para além do bem e do mal não está a inocência do devir, porém uma vergonha não só sem culpa, mas por assim dizer, já sem tempo (AGAMBEN, 2008b, p. 107).

O ressentimento frente aos acontecimentos de Auschwitz somado com a culpa e a vergonha que o sobrevivente carrega em si, possibilita que entendamos como acontece a subjetivação e a dessubjetivação do testemunho. Em outras palavras, pôde-se dizer que a vergonha é o que possibilita esse duplo movimento entre a subjetivação e a dessubjetivação. A vergonha não é pelo fato de ter sobrevivido, mas a sobrevivência é a vergonha, ou seja, Auschwitz é um “lugar em que realmente ninguém consegue morrer ou sobreviver no seu próprio lugar” (AGAMBEN, 2008b, p. 108), e o envergonhar-se do sobrevivente está no fato de que ele não foi escolhido para morrer. Logo, a dessubjetivação nada mais é, segundo Agamben, que a vergonha “convertendo-se em testemunho do próprio desconcerto, da própria perda de si como sujeito” (AGAMBEN, 2008b, p. 110) da sua incapacidade de ser alvo da morte.

A subjetivação se revela por meio do testemunho, é a voz que fala para aqueles que não podem falar. Ao ser delegado ao sobrevivente a possibilidade de testemunhar no lugar do

muçulmano, por mais incapaz de justificar a dor, o sobrevivente é a única voz existente para o muçulmano, daquele que é impossibilitado de falar, logo quando expõe o que aconteceu no Birkenau quem fornece o testemunho é o muçulmano, não mais o sobrevivente. Juridicamente esta ação se justifica “que quem dá testemunho ao homem é o não-homem, ou seja, que o homem não é senão o mandatário do não-homem, aquele que lhe empresta a voz” (AGAMBEN, 2008b, p. 124).

O duplo movimento entre subjetivação e dessubjetivação expõe que ao falar, a testemunha se dessubjetiviza em sua completude e emudece, e algo em si se subjetiva e fala, sem ter efetivamente nada a dizer. Esta sincronia é

algo no qual quem é sem palavra leva o falante a falar, e quem fala carrega em sua própria palavra a impossibilidade de falar, de modo que o mudo e o falante, o não-homem e o homem ingressam – no testemunho – em uma zona de indistinção na qual é impossível estabelecer a posição do sujeito, identificar a ‘substância sonhada’ do eu e, com ela, a verdadeira testemunha (AGAMBEN, 2008b, p. 124).

O ato de testemunhar, portanto, é um processo que por todo tempo é realizado sem que a subjetivação e a dessubjetivação se retire, estes opostos são essenciais para que a voz do sobrevivente seja a voz do muçulmano que por causa da Górgona foi impossibilitado de falar. O sobrevivente neste cenário é aquele que traz a vida, ou seja, mesmo espiritualmente morto, o muçulmano sobrevive a si mesmo na terra. No homem, a vida é um ponto de cisão que ao mesmo tempo, “pode fazer de todo viver um sobreviver, e de todo sobreviver um viver” (AGAMBEN, 2008b, p. 135).

Assim, retomando a Bettelheim e Des Pres, podemos entender que o sobreviver aponta para a pura e simples vida nua, se colocada ante a uma vida mais verdadeira e mais humana. Em outro aspecto, esta sobrevivência não é algo negativo, mas sim positivo que se pontua naquele que lutando frente a frente com a morte, conseguiu sobreviver ao inumano. Não é de se estranhar que Agamben expõe que, a lição que se retira de Auschwitz é que “o homem é aquele que pode sobreviver ao homem” (AGAMBEN, 2008b, p. 135). Tal afirmação do filósofo italiano nos possibilita duas interpretações, a primeira se refere ao muçulmano e traduz a inumana capacidade de sobreviver ao homem; a segunda por sua vez, trata do sobrevivente, expressando, portanto, a capacidade do homem de sobreviver ao muçulmano, ao não-homem. Por mais indistintas que parecem as duas afirmações, elas parecem coincidir no fato de que “o homem é o não-homem; verdadeiramente humano é aquele cuja humanidade foi integralmente destruída” (AGAMBEN, 2008b, p. 136).

Nesta duplicidade entre o muçulmano e o sobrevivente, existe um paradoxo, como observa Agamben, que irá residir continuamente:

No fato de que se realmente der testemunho do humano só aquele cuja humanidade foi destruída, isso significa que a identidade entre homem e não-homem nunca é perfeita, e que não é possível destruir integralmente o humano, que algo sempre *resta*. *A testemunha é esse resto* (AGAMBEN, 2008b, p. 136).

A vida do homem que resistiu ao Birkenau sobrevive no homem que restou, que sobrou após a destruição do homem, melhor dizendo, o homem tem o seu lugar na ruptura entre aquele ser que vive e o ser que fala, entre o humano e o não-humano. O sobrevivente está localizado, nesse sentido, entre o humano e o inumano, ele subjetiva e dessubjetiva, ele fala por estar vivo, e se torna vivo por parte do *logos*. E por mais que estas duas vertentes coexistam, elas não coincidem, e é neste ponto, o da não-coincidência, que se encontra a tênue divisória onde o testemunho tem o seu lugar na existência.

3.1.3 Arquivo

Se a noção de subjetivação e dessubjetivação faz com que compreendamos a figura do sobrevivente que dá seu testemunho, sendo a voz faltante do muçulmano, na última parte de *O que resta de Auschwitz*, Agamben encontra uma nova fundamentação no pensamento de Foucault. Partindo da preocupação do filósofo francês com a questão dos enunciados, o italiano expõe que o enunciado se encontra não no nível das regras da lógica ou da gramática, como pode se pensar genericamente sobre o termo, mas sim no nível da existência.

Por mais que a lógica e a gramática tentem formular proposições e frases – e muitas vezes conseguindo encontrar o seu lugar –, o enunciado, neste aspecto visa efetivar que “nem tudo o que podia ser dito foi dito” (CASTRO, 2013, p. 97). O enunciado é o acontecimento da linguagem ao nível das condições de sua existência. Por meio destas condições de existência, uma regularidade é percebida, e Foucault afirma que esta regularidade é o arquivo. Por essa compreensão é que Agamben nomeou o subtítulo de *O que resta de Auschwitz* de: *o arquivo e a testemunha*.

O arquivo para Foucault é a dimensão positiva que equivale ao plano da enunciação, ou seja, “o sistema geral da formação e da transformação dos enunciados” (AGAMBEN, 2008b, p. 145). Ao contrário do que se espera, o arquivo não diz respeito a um depósito catalogado, o arquivo, conforme Agamben expõe, encontra-se no meio entre a *langue* e o *corpus*, isto é, entre o “sistema de construção das frases possíveis – ou seja, das possibilidades

de dizer – e [...] o conjunto já dito das palavras efetivamente pronunciadas ou escritas” (AGAMBEN, 2008b, p. 145). O arquivo é, portanto, “o não-dito ou o dizível inscrito em cada dito, pelo fato de ter sido enunciado, o fragmento de memória que se esquece toda vez no ato de dizer eu” (AGAMBEN, 2008b, p. 145).

O testemunho, por sua vez, pontua Agamben, é a oposição do arquivo, enquanto que o segundo se funda nas relações entre o dito e o não-dito, o primeiro baseia-se nas “relações entre dentro e o fora do *langue*, entre o dizível e o não-dizível em toda língua – ou seja, entre uma potência de dizer e a sua existência, entre uma possibilidade e uma impossibilidade de dizer” (AGAMBEN, 2008b, p. 146). O lugar da contingência é o que estabelece uma ruptura, no nível da própria língua, entre a possibilidade de dizer – a potência da língua – e a impossibilidade de dizer – a possibilidade de que nada seja dito, a impotência da língua.

A possibilidade (o poder ser) e a contingência (o poder não ser) são as categorias da subjetivação. A impossibilidade (não poder ser) e a necessidade (não poder não ser) são as categorias da dessubjetivação. A estrutura do testemunho, a possibilidade de falar por meio da impossibilidade de falar (falar em lugar de outro) define, assim, as relações entre subjetivação e dessubjetivação (CASTRO, 2013, p. 98).

Não por menos, o testemunho, o falar no lugar daquele indivíduo que não pode falar, é uma força que dá realidade por intermédio de uma impotência de dizer e é também uma impossibilidade que se dá existência por meio de uma possibilidade de falar. O sobrevivente que fornece o testemunho é um indivíduo dividido entre possibilidade e impossibilidade, entre sujeito e não-sujeito, entre humano e não-humano.

Outrossim, Foucault em *A Vontade do Saber* define os parâmetros da biopolítica moderna por meio do poder de *fazer viver e deixar morrer*, Agamben por sua vez, afirma que Auschwitz revela um novo *arcanum imperii*, que acaba sendo a definição da biopolítica no século XX que não é mais o “fazer viver ou fazer morrer”, mas sim um *fazer sobreviver*, tal noção se dá pelo fato de que no testemunho é impossível separar o sobrevivente do muçulmano. É esse processo de subjetivação e dessubjetivação, que fundamenta a estrutura do testemunho, e este processo, segundo Agamben, não deve ser considerado como determinado até um fim, o devir humano do inumano, mas como a produção de um resto.

O conceito de resto, cabe elencar neste momento, faz parte de um tradição teológica-messiânica, e como iremos abordar mais adiante, são baseados em livros proféticos, que afirmam que “o que nos salva não é todo o povo de Israel, mas um resto – [...] o resto de Israel” (AGAMBEN, 2008b, p. 161). Porém, questiona Agamben o que é o resto, e ele mesmo

fornece a explicação de que é a sua “relação com a salvação, o todo (o povo), põe-se, portanto, necessariamente como resto” (AGAMBEN, 2008b, p. 162).

No que tange à aporia do testemunho, o conceito de resto coincide com a aporia messiânica e suas semelhanças não estão naqueles indivíduos vivos ou mortos, na sua parcialidade ou em sua totalidade, o conceito de resto para qualquer uma das aporias tem uma relação com o que restou, com o que resta entre esses indivíduos marcados pela salvação.

Agamben pondera que:

Assim como o resto de Israel não é todo o povo, nem uma parte dele, mas significa precisamente a impossibilidade, para o todo e para a parte, de coincidir consigo mesmos entre eles; é assim como o tempo messiânico não é nem o tempo histórico, nem a eternidade, mas a separação que os divide; assim também é o resto de Auschwitz – as testemunhas – não são nem os mortos, nem os sobreviventes, nem os submersos, nem os salvos, mas o que resta entre eles (AGAMBEN, 2008b, p. 162).

Podemos entender por fim, que a testemunha ao dar o seu testemunho pelo muçulmano, consegue trazer a palavra aquele que é impossibilitado de falar. O sobrevivente torna-se o muçulmano, dando o seu testemunho sobre si mesmo. Tal evocação sobre o sobrevivente e o muçulmano de Auschwitz faz-nos refletir sobre o refugiado de hoje. Ele enfrenta as diversas mazelas que o mundo contemporâneo coloca em seu caminho, e é evidente que não se trata a criação da violência, crueldade e da brutalidade que estiveram presentes em Auschwitz-Birkenau, hoje o refugiado enfrenta um tipo de violência que torna insustentável ele se mantenha em sua própria casa, a fuga, o desejo de refugiar-se em outro lugar faz com que o refugiado de hoje, que viu a morte diante de seus olhos, viu sua família ser dizimada, viu seus filhos não resistirem a uma travessia oceano a dentro, sejam os muçulmanos/sobreviventes modernos, eles buscam encontrar a paz, encontrar um lugar para chamar de casa, todavia, o medo, a insegurança, a xenofobia praticadas pelos cidadãos que lhe deram refúgio faz estes indivíduos sentirem culpa e vergonha por sua condição.

Tal qual é o sobrevivente de Auschwitz que a sua culpa e inocência é contrária a do herói das tragédias gregas, o refugiado se sente culpado pelo o que ele deveria ser inocente, e inocente pelo o que ele deveria ser culpado. Uma vida reduzida à vida nua, sem qualquer possibilidade de qualificação jurídica, de dignidade e principalmente sem qualquer liberdade é o que faz o refugiado ser o paradoxo do ser humano na contemporaneidade, isto é, ele é um ser humano, todavia, a sua humanidade é subestimada, colocando assim como algo descartável da humanidade, algo dispensável, o fora da lei, o marginalizado, o abandonado, aquele que cuja a morte parece aos olhos da mídia uma tragédia, mas efetivamente, no sentido

de culpabilidade jurídica ou símbolo de um sacrifício religioso, sua morte não existe, ninguém assumirá a culpa, ninguém irá se colocar em seu lugar, sua vergonha irá resistir no seu além morte, ele não será lembrado, não será um símbolo de algo, será tão somente mais um entre tantos sem rosto que não conseguiram ser o resto de seu próprio povo.

3.2 TEMPO MESSIÂNICO E RESTO

Nesse interím, de encarar o refugiado como o resto, algo que sobrou dentre aqueles que buscaram a segurança, que devemos analisar o que é este conceito da filosofia de Giorgio Agamben. Como abordamos, a noção teológica-messiânica de resto é proposta brevemente ao final de *O que Resta de Auschwitz* e, é, por causa dessa visão do filósofo que possibilita com que voltemos nossa investigação para além dos limites do projeto *Homo Sacer*.

Em *O Tempo que Resta*, Agamben se propõe a analisar e comentar as dez primeiras palavras de São Paulo na Carta que este direcionou aos Romanos. Sua intenção com essa investigação é resgatar o conteúdo profético-messiânico da doutrina paulina, que ao longo dos séculos, devido à traduções e interpretações erradas, todo o caráter messiânico do texto fora perdido. Inspirado, principalmente, pelo messianismo judaico de Walter Benjamin, em destaque àquele exposto nas teses *Sobre o Conceito de História*, Agamben busca dar respaldo a sua investigação.

O intuito de resgatar o caráter messiânico do texto paulino não é em vão, pois, além disso Agamben também se propõe a transpor o sentido teológico do texto para o âmbito da política, da história e da linguagem, e para isso os aforismos benjaminianos são de suma importância, fornecendo um pilar sólido para o emaranhado de seus argumentos. O filósofo de Roma não se pauta apenas no caráter messiânico, ele busca correlacionar essa ideia com a noção de resto (que vimos brevemente na seção anterior deste capítulo e que iremos nos aprofundar mais adiante), como seu par conceitual, isto é, no aspecto da salvação a todo povo que sobrou ante uma fissura no coração daquele mesmo povo.

Em retrospecto, Agamben afirma que o conceito de resto é correlato ao conceito de messianismo; pois o resto, ao qual ele relata em sua filosofia, frente ao conceito de messianismo possui um caráter positivo, o que faz com que o termo resto, tão pejorativamente utilizado para expor algo excedente ou inútil, seja utilizado como o único mecanismo para compreender o paradigma do ser humano, principalmente na contemporaneidade.

Ao pensar no caráter messiânico de algo, é impossível não ligarmos essa ideia a qualquer evento religioso, tal como a volta de um Messias, de um salvador que irá libertar

e/ou salvar aqueles crentes a ele, essa ideia é sem sombra de dúvidas o cerne de todas as religiões monoteístas do planeta Terra. Assim, quando Agamben, propõe se utilizar de um texto profético de São Paulo para justificar sua visão política, ele não quer descaracterizar o conteúdo messiânico do mesmo, ele quer que esse conteúdo extrapole a esfera do religioso, por isso que os conceitos chave, como: tempo messiânico, messianismo e resto; são pontos essenciais para a construção argumentativa do seu pensamento e que possibilitam relacionar todo esse caráter com as noções de política e direito da contemporaneidade, como, por exemplo, no caso dos refugiados.

Essa intercessão entre religião, política, história e linguagem não é algo novo na filosofia Walter Benjamin, foi um dos que seguiram por este caminho e foi a inspiração para Agamben. O messianismo é tão fundamental na doutrina benjaminiana que Michel Löwy, em *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio*, resgata uma carta do filósofo a Gershon Scholem onde o primeiro enumera o quanto o caráter messiânico de suas teses (Sobre o conceito de história) são definidas pela “paradoxal reversibilidade recíproca do político no religioso e vice-versa” (BENJAMIN *apud* LÖWY, 2005, p. 36-37). Em outras palavras, indica o quanto o filósofo alemão se inspirou nas doutrinas religiosas para explicar as políticas e como o caminho inverso também foi e pode ser feito.

3.2.1 Tempo Messiânico

Contudo, antes de entendermos o que é esse messianismo manifesto e como este se entrelaça com as doutrinas paulina e benjaminiana aos argumentos de Agamben, devemos, primeiramente, nos centrar na ideia de tempo. O tempo sempre foi um enigma para a humanidade, por mais que o homem tente dimensionar, quantificar e representar as partículas temporais nem sempre essas noções são suficientes para compreender os meandros do tempo.

No título da obra em questão (*O Tempo que Resta*), Agamben já expõe que o tempo aqui tem uma relação íntima com a ideia de resto. É neste ensejo, da questão do tempo, que devemos encarar a obra de Agamben: o tempo que resta, ou ainda em qual momento será declarado o fim e o que sobrar dele. O título faz com que encaremos a negatividade do mundo, todavia, o que o apóstolo Paulo quer nas suas cartas e o que Agamben busca apresentar fica distante desta perspectiva. O tempo abordado no cerne deste texto é o tempo messiânico que não se encontra fora ou dentro do tempo cronológico e que se difere do tempo escatológico.

Visto a dificuldade dos povos da antiguidade e depois na cristandade de representar o tempo, podemos concluir que neste primeiro momento que há duas formas de tempo a serem entendidas. Para os primeiros, o tempo era circular com momentos pontuais de fuga, enquanto que para os segundos era linear, criado por Deus no tempo (gênese) e acabará no tempo (apocalipse), em ambas as concepções é dominante a ideia de pontualidade quando tratamos sobre o tempo. Enquanto que para os antigos a experiência do tempo era física e não histórica (a-histórica), para a concepção cristã a ideia de uma *via recta*, tal como a vida de Cristo, evidenciando, portanto, que cada evento pudesse ocorrer apenas uma vez, possibilitando que a história dos homens fosse uma história de salvação, de redenção. Melhor dizendo, na cristandade há uma experiência histórica que não existia para os antigos, possibilitando uma cisão entre o tempo natural e o tempo interior, ou seja, o tempo humano.

E, por mais que a concepção linear de tempo mantenha a ideia de sucessão contínua de instantes pontuais, a visão dos antigos de tempo circular ainda é evidenciada pela figura de Deus, nessa visão de tempo da cristandade, uma vez que, Ele consegue passar por todos os eventos, o que de certa forma surge para nulificar a experiência humana do tempo. O tempo moderno, em retrospecto, é nada mais que a experiência não religiosa do tempo, pois enquanto que no tempo cristão temos a noção de história da salvação, no tempo moderno só existe a estrutura do antes e do depois.

A experiência do tempo, neste contexto, deixa de ser pontuado com o aspecto da salvação, e passa a figurar os tempo das fábricas, das grandes metrópoles, ou seja, homogêneo, retilíneo e vazio, o tempo humano que deveria ter momentos pontuais de fuga, transforma-se em um tempo morto, não possibilitando aquele que vive nele qualquer tipo de experiência (AGAMBEN, 2008a, p. 117).

Desde o século XIX, aponta Agamben, com o desenvolvimento das ciências naturais, a noção de processo tornou-se fundamental, ou seja, o sentido de linha reta do tempo passa pelo mero instante do processo em seu conjunto. Essa noção impossibilita a sucessão de instantes, de momentos de fuga que são predominantes nas concepções de tempo anterior. Aqui o tempo é estruturado conforme o antes e o depois. Se no cristianismo não podia ocorrer a repetição de acontecimentos, possibilitando assim o sentido de uma história da salvação, ao mesmo tempo, nubla toda a noção de cronologia. A noção de progresso, surge, portanto, como algo sempre contínuo e infinito, possibilita dar sentido a sua representação temporal como algo homogêneo, vazio e retilíneo. Assim, pondera o filósofo italiano, as noções de desenvolvimento e progresso é que “traduzem simplesmente a ideia de um processo orientado

cronologicamente, tornando-se categorias-guia do conhecimento histórico” (AGAMBEN, 2008a, p. 118).

Essa construção de tempo moderno tem respaldo no historicismo e no positivismo, mas principalmente no que Benjamin chama de marxismo vulgar e social-democrata e essa base tem como resultados negação da possibilidade de constituir um tempo inteiramente humano, pois impossibilita o homem de fazer experiência histórica, privando-o da constituição de uma história autêntica, pautado no ideal do conhecimento e da noção de progresso infinito, delimitado pelas ciências naturais.

É Marx, com sua noção revolucionária de história, que possibilita uma visão mais tradicional do tempo. O filósofo italiano expõe que, embora Marx não tenha elaborado uma concepção de tempo adequada a esse reconhecimento, ele não poderia simplesmente recorrer a uma concepção linear dele como a sucessão contínua de instantes. Todavia, visto que esta é a concepção de tempo predominante no Ocidente, o dilema do homem moderno é que ele justamente não consegue adequar a experiência de tempo a sua ideia de história.

Por meio da noção revolucionária de história teorizada por Marx, observamos que ele mantém uma visão mais tradicional do tempo, pois segundo ele a história é determinada pela *práxis* humana, melhor dizendo, a história é a dimensão geral do homem como indivíduo universal. Neste contexto, a *práxis* é entendida como a origem e a natureza do homem. Essa noção corrobora a possibilidade de uma dupla compreensão: o tornar-se natureza do homem e o tornar-se homem da natureza e este duplo entendimento faz com que assimilamos a *práxis* como o berço originário do homem, e não por menos o seu primeiro ato histórico.

Sob esta ótica em *Infância e História*, Agamben pondera:

O homem não é um ser histórico porque cai no tempo, mas, pelo contrário, somente porque é um ser histórico ele pode cair no tempo, temporalizar-se. [...], a contradição fundamental do homem contemporâneo é precisamente a de não haver ainda uma experiência de tempo adequada à sua ideia da história, sendo por isso angustiosamente dividido entre o seu ser-no-tempo, como fuga inaferrável dos instantes, e o próprio ser-na-história, entendido como dimensão original do homem. A duplicidade de toda concepção moderna da história [...] que não podem se coincidir jamais temporalmente – exprime esta impossibilidade do homem, que se perdeu no tempo, de apoderar-se da própria natureza histórica (AGAMBEN, 2008a, p. 121).

Em sua posição, Agamben ainda destaca que apesar da história ser a dimensão original da atividade humana, ou seja, a *práxis*, essa jamais consegue alcançar a história autêntica, uma vez que há uma experiência de tempo nula, isto ocorre pois a verdade e o inteligível histórico são mecanismos inseridos nesse processo, logo o homem, como indivíduo universal,

não pode se apossar concretamente da história. É neste quesito, que se insere a contradição fundamental da experiência do tempo no homem contemporâneo, pois ele é dividido entre o seu ser-na-história, sua pátria original, e o seu ser-no-tempo, caracterizado por momentos pontuais de fuga, assim esse homem está perdido no tempo, sem poder se apoderar de sua história.

Não é por menos que Benjamin constrói sua tese com uma combinação certa entre o materialismo histórico derivado do marxismo e da teologia. Esta união entre o marxismo e a teologia, possibilita que a teologia seja aquele mecanismo que dá fundamento ao materialismo histórico, porém é o marxismo e a sua capacidade revolucionária da política que farão que o materialismo seja essencialmente motivado pela teologia, isto é, a vontade de mudança baseada no bem maior, no retorno daquele que nos possibilitará a salvação. A concepção benjaminiana do materialismo histórico, surge como um mecanismo de suma importância por sua capacidade de liberar o poder irruptivo do momento histórico por intermédio da sua compreensão com relação ao presente.

Não é por menos que o filósofo alemão em sua sétima tese propõe que não significa apenas reconhecer o momento passado como ele realmente era, mas sim apropriar-se de uma lembrança que alerte em momentos de perigo. Isto é, o passado deve aparecer como uma figura passageira em que o materialismo histórico tenta ver além do conformismo embutido pelo progressismo. Logo a imagem histórica não deve estar alinhada com o contínuo temporal ou ainda uma narrativa passado-presente-futuro, mas ela é necessária para entender o “*continuum*” da história (MILLS, 2008, p. 117).

O momento histórico, é, portanto, aquele que permitirá a irrupção no tempo vazio e homogêneo ao qual o historicismo condena a humanidade, uma vez que é o lugar de um “tempo-de-agora” (*Jetztzeit*). Isto é, “um tempo presente que não se apresenta como o resultado necessário de um passado que se atualiza no presente, nem mesmo com transição para outro tempo futuro, mas como um tempo que se mantém imanente na absolutidade de seu presente vital” (BAZZANELA, ASSMANN, 2013, p. 142).

O presente, deste modo, não pode ser compreendido apenas como um momento de transição entre o passado e o futuro, mas sim, ele deve ser encarado como uma possibilidade e/ou oportunidade de apropriação de um passado e assim possibilitar uma constituição histórica. Benjamin, nesse sentido, expõe que esta relação estabelece uma concepção do presente como o tempo-de-agora que é produzido pelos fragmentos do tempo messiânico (BENJAMIM, 2005, p. 119).

A história é o objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele saturado pelo tempo-de-agora (*Jetztzeit*). Assim, a antiga Roma era, para Robespierre, um passado carregado de tempo-de-agora, passado que ele fazia explodir do contínuo da história. A Revolução Francesa compreendia-se como uma Roma retornada. Ela citava a antiga Roma exatamente como a moda cita um traje do passado. A moda tem faro para o atual, onde quer que este se mova no emaranhado do outrora. Ela é o salto do tigre em direção ao passado. Só que ele ocorre numa arena em que a classe dominante comanda, o mesmo salto sob o céu livre da história é o salto dialético, que Marx compreendeu como sendo a revolução (BENJAMIN *apud* LÖWY, 2005, p. 119).

A referência benjaminiana à revolução é a melhor forma de exemplificar este ponto, em outras palavras, invés de ser simplesmente o resultado do processo causal que precede, a revolução aparece como a apropriação de uma imagem do passado que surge como uma oportunidade favorável para liberar o poder messiânico no presente. Esse tempo presente, é a imagem que Benjamin faz do evento messiânico, ou seja, o sentido deste tempo coincide com o tempo histórico, mas não se identifica com ele. Esta situação, podemos determinar que é um lapso de e no tempo, é, nesse sentido, o *Jetztzeit*, o tempo-de-agora. Não é por menos, que é extremamente difícil compreender o tempo messiânico e sua representação, pois um outro mundo e um outro tempo, é o que deve se tornar presente nesse mundo e nesse tempo, isto porque o tempo histórico não pode ser anulado, cancelado, e da mesma forma o tempo messiânico não pode ser homogêneo à história.

A tese sobre história de Benjamin, em particular sua concepção de “tempo-de-agora” e seu entendimento sobre o materialismo histórico, proporciona uma importante referência para o pensamento de Agamben, principalmente no que concerne à história e tempo, em que ele se apropria de alguns conceitos benjaminianos. Esta influência é vista primeiramente em *Infância e História*, em que Agamben aborda a necessidade de perceber uma nova concepção revolucionária da história delineada pelo marxismo. Na concepção de Marx o homem é fundamentalmente histórico, e por mais que o autor do proletariado não tenha elaborado uma concepção de tempo adequada para essa perspectiva, observa Agamben, que tampouco ele poderia simplesmente recorrer a uma concepção linear do tempo com uma contínua sucessão de instantes.

Assim, na tentativa de elaborar uma ideia de tempo que não coloca os instantes como aspecto fundamental, Agamben recorre ao gnosticismo e o estoicismo, bem como a Benjamin e Heidegger, para enfatizar a ruptura do tempo e a realização do homem como ressurreição ou decisão naquele momento. O modelo sugerido para a concepção do tempo é a noção de *kairós*, isto é, “a coincidência brusca e improvisada na qual a decisão colhe a ocasião e realiza

no átimo a própria vida. O tempo infinito e quantificado é assim repentinamente delimitado e presentificado: o *kairós* concentra em si os vários tempos” (AGAMBEN, 2008a, p. 124).

Logo, afirma Sandro Luiz Bazzanela e Selvino José Assmann:

o *kairós*, [é] a representação de tempo especificamente messiânico. [...] em um primeiro momento se concebe *kairós* como o oposto de *chronos*, mas, o que é significativo é a relação que existe entre essas duas representações temporais. [...] *kairós* e *chronos* são opostos como qualitativamente heterogêneos, o que é, sem dúvida, correto. Mas decisiva é aqui não tanto ou não só a oposição quanto a relação entre os dois. *Kairós* e *Chronos* contêm um ao outro em suas oposições temporais. Não há outro tempo que configure a representação de tempo kairológico, mas sim, o fato de que o *kairós* é o tempo de agora, o tempo presente, o instante que qualifica a vida. *Kairós* é a ação temporal presente que modifica o sentido do transcorrer cronológico quantitativo dos eventos vitais (BAZZANELA; ASSMANN, 2013, p. 146).

A figura do *kairós*, nesse sentido, personifica a oportunidade fugaz, que pode ser compreendida à medida que se aproxima, mas não uma vez que tenha passado. Ao contrário do tempo como *chronos*, o *kairós* significa o momento propício e passageiro que deve ser tomado ou deixado passar. Em outras palavras o *kairós* é um “entre o tempo” que é repleto de possibilidades. Nesse sentido, Agamben propõe que todos nós temos uma experiência comum de *kairós*, seja no prazer, seja na felicidade.

Sob esta perspectiva, pondera Agamben:

A história na realidade, não é, como desejaria a ideologia dominante, a sujeição do homem ao tempo linear contínuo, mas a sua liberação destes o tempo da história é o *kairós* em que a iniciativa do homem colhe a oportunidade favorável e decide no átimo a própria liberdade (AGAMBEN, 2008a, p. 127-128).

O filósofo prossegue o seu argumento, afirmando que “assim como ao tempo vazio, contínuo e infinito do historicismo vulgar deve-se opor o tempo pleno, descontínuo, finito e completo de prazer, ao tempo cronológico da pseudo-história deve opor o tempo kairológico da história autêntica” (AGAMBEN, 2008a, p. 128). Com a noção da história autêntica esboçada e servindo de fundamento para compreendermos a noção de tempo, podemos retomar o argumento do tempo messiânico o qual Agamben relaciona com a doutrina paulina e o materialismo histórico de Benjamin. Em outras palavras “o *kairós* [...] não dispõe de outro tempo, aquilo que aprendemos quando aprendemos um *kairós* não é um outro tempo, mas apenas um *chronos* contraído e abreviado” (AGAMBEN, 2016, p. 86).

Em *O Tempo que Resta: um comentário à Carta aos Romanos*, Agamben apontará que o tempo messiânico é erroneamente confundido com o tempo escatológico. Enquanto que o

primeiro se volta para uma ideia de fim do tempo, por exemplo, com o retorno ou vinda do Messias, o segundo se situa na questão do último dia, do dia da cólera. O messiânico não é o fim do tempo, mas sim, o tempo do fim. Em outras palavras, “o que interessa ao apóstolo não é o último dia, não é o instante em que o tempo acaba, mas o tempo que se contrai e começa a acabar – ou, caso, queiram, o tempo que resta entre o tempo e o seu fim” (AGAMBEN, 2016, p. 80).

Logo, ao contrário do *olam hazzeh* (designação da duração do mundo desde a criação até o seu fim), do *olam habba* (o mundo que vem, a eternidade intemporal que seguirá até o fim do mundo), ou ainda do tempo cronológico ou do *éschaton* apocalíptico, o tempo messiânico é aquele que entende-se como resto, um “tempo que resta entre esses dois tempos, se se divide, com uma cesura messiânica ou um corte de Apeles, a mesma divisão do tempo” (AGAMBEN, 2016, p. 80). Logo, “é necessário corrigir antes de tudo o equívoco comum, que consiste em achatar o tempo messiânico sobre o tempo escatológico, tornando assim impensável justamente aquilo que constitui a especificidade do tempo messiânico” (AGAMBEN, 2016, p. 80). O tempo messiânico, nesse aspecto, segundo Paulo, é uma clara divisão entre os dois *olamim*.

Na tentativa de explicar como deve-se representar este tempo, Agamben pontua que:

Aparentemente, as coisas são simples: há, em primeiro lugar, o tempo profano – ao qual Paulo se refere geralmente com o termo *chronos* – que vai da criação ao evento messiânico (que, para Paulo, não é o nascimento de Jesus, mas a sua ressurreição). Aí o tempo se contrai e começa a acabar: mas esse tempo contraído – ao qual Paulo se refere com a expressão *ho nyn kairós*, “o tempo de agora” – dura até a *parousia*, a presença plena do messias, que coincide com o dia da cólera e com o fim do tempo (que resta indeterminado, mesmo se iminente) (AGAMBEN, 2016, p. 81).

Agamben desenvolve, portanto, uma concepção de tempo messiânico que não é nem um futuro, nem necessariamente o fim do tempo, mas sim um tempo que se contrai e começa a terminar, um tempo que permanece entre o tempo e o seu fim. Esse tempo é uma parte do tempo cronológico profano, que se contrai e que se transforma integralmente, por isso que, para exemplificar, o filósofo se utiliza da ideia do corte de Apeles, pois a representação do tempo messiânico é uma ruptura, uma fissura que divide a própria divisão entre dois tempos já anteriormente divididos, e a partir dessa nova divisão, introduz neste um resto, que excede a divisão.

Este tempo messiânico “se apresenta como aquela parte do *éon* profano que excede constitutivamente o *chronos* e aquela parte de eternidade que excede o *éon* futuro, ambas em posição de resto em relação à divisão entre os dois *éons*” (AGAMBEN, 2016, p. 82). Neste

sentido, atenta Agamben, que as representações de tempo que temos, são de ordem espacial – uma linha, um ponto, um segmento –, todavia, estas representações espaciais em muitos casos são responsáveis por uma falsificação, ou seja, uma situação que torna impensável a experiência vivida do tempo.

Logo a confusão existente entre o tempo messiânico e o *éschaton* é um exemplo claro disto, pois, “se nos representamos o tempo como uma linha reta e o seu fim como um instante pontual, obtém-se algo perfeitamente *representável*, mas absolutamente *impensável*; vice-versa, se refletirmos sobre uma experiência real do tempo, temos algo *pensável*, mas extremamente *irrepresentável*” (AGAMBEN, 2016, p. 82). Assim, a imagem do tempo messiânico como uma linha, um segmento situado entre os dois *éons* é nítida, porém não aborda em aspecto nenhum sobre a experiência de um tempo restante, de um tempo que começa a acabar.

Representar esse tempo que se contrai, é algo complexo e, nesse sentido para auxiliar na sua explicação, Agamben pondera que a melhor forma de explicar essa representação, é pela noção de tempo operativo proposta pelo linguista Gustave Guillaume. Para Guillaume o tempo operacional existe como uma forma de isolar os tempos que a mente leva para construir uma imagem do próprio tempo. Para ele, o tempo deixa de ter uma representação unidimensional e passa a ser tridimensional, isto é, um tempo cronogenético, que permite entender a “imagem-tempo no seu estado puramente potencial (tempo *in posse*), no processo da sua formação (tempo *in fieri*) e, por fim, no estado construído (tempo *in esse*), dando conta, segundo um modelo unitário, de todas as formas verbais da língua” (AGAMBEN, 2016, p. 84).

A representação que fazemos do tempo operativo, tem consigo a implicação do tempo ulterior, isto é, que não pode ser esgotado nele. Ou seja, o tempo ulterior não é um outro tempo, nem mesmo um tempo que complementa por fora o tempo cronológico, ele é um tempo dentro do próprio tempo, ou seja, não ulterior, mas sim interior. Neste sentido, coloca Agamben, que a primeira definição de tempo messiânico é: “o tempo que o tempo leva para acabar” (AGAMBEN, 2016, p. 85), ou seja, o tempo que gastamos para fazer acabar.

Não obstante, o tempo operativo, “não é nem linha – representável mas impensável – do tempo cronológico nem o instante – igualmente impensável – do seu fim, mas não é tampouco simplesmente um segmento extraído do tempo cronológico, que vai da ressurreição ao fim do tempo” (AGAMBEN, 2016, p. 85). Portanto, é o tempo operativo que impõe no tempo cronológico, exercitando-o e transformando-o a partir do seu interior, é o “tempo do

qual precisamos para fazer findar o tempo – nesse sentido: *tempo que nos resta*” (AGAMBEN, 2016, p. 85).

Esta noção de tempo operacional é o que proporciona que o tempo seja entendido como um estado puro de potencialidade, ao lado do seu processo de formação e no estado que tem sido construído. Isto quer dizer que, conforme a humanidade constrói e representam o tempo cronológico, ao fazer isso eles automaticamente produzem um outro tempo, que não é um complemento à noção de cronologia, mas é interna ao próprio processo de compreender o tempo cronológico.

Enquanto a nossa representação do tempo cronológico, como tempo *no qual* estamos, nos separa de nós mesmos, transformando-nos, por assim dizer, em espectadores impotentes de nós mesmos – espectadores que olham sem tempo o tempo que escapa, o seu incessante faltar a si mesmos –, o tempo messiânico, como tempo operativo, no qual apreendemos e realizamos a nossa representação do tempo, é o tempo *que* nós mesmos somos – e, por isso, o único tempo real, o único tempo que temos. Precisamente porque se constrói nesse tempo operativo, a *klēsis* messiânica pode ter uma forma do *como não*, da revocação incessante de toda vocação (AGAMBEN, 2016, p. 85-86)²⁰.

Essa compreensão ao ser relacionada com o problema messiânico, faz com que Agamben sugira que esse tempo produz uma definição do tempo messiânico, na forma em que não é tempo final, nem tempo futuro, mas sim um tempo que levamos para o tempo chegar ao fim, como uma forma de determinar uma representação do tempo. Pois o tempo messiânico é o tempo que o tempo leva para chegar ao seu fim. O tempo messiânico não é deste modo, externo ou oposto ao tempo cronológico, mas sim interno a ele, e é aquele que contrai o tempo cronológico e começa a acabar com ele. Para melhor exemplificar, o que é o tempo messiânico, Agamben sugere a analogia de uma contração muscular antes de um salto, o tempo messiânico não é o ato de saltar, mas sim o momento de contração que torna possível o salto. Ou seja, é esse momento que é antes do fim e que traz o fim que podemos chamar de tempo messiânico.

Como *kairós*, o tempo do agora, este tempo operacional não é nem identificável nem oposto ao tempo cronológico, mas sim é considerado como um *chronos* abreviado e contraído. Não é por menos, então, que Agamben identifica que no messianismo paulino há dois tempos heterogêneos: um *kairós* e um *chronos*, um tempo operativo e outro um tempo representativo, e a relação que pode e deve ocorrer entre estes dois é a *parousía*, que significa presença, ao lado, o ser está, ou mais especificamente, estar ao lado de ser, estar fora de si.

²⁰ *Klēsis* na doutrina paulina tem o sentido de vocação messiânica.

Sobre este ponto, Sandro Luiz Bazzanela e Selvino José Assmann, pontuam que a *parousía* “indica aquilo que está presente ente os homens, o tempo presente, o tempo da salvação surge a todo instante do meio dos homens, de sua presença existencial” (BAZZANELA, 2013, p. 147), em outras palavras, a *parousía* “não é um complemento, ou algo que advém depois da ressurreição como condição de alcance de uma finalização, mas aquilo que já está em curso entre os homens” (AGAMBEN, 2013, p. 147).

Outrossim, o tempo messiânico “está ao lado de si mesmo, porque, sem nunca coincidir com um instante cronológico e sem acrescentar a ele, no entanto o aprende e leva a partir do interior ao seu acabamento” (AGAMBEN, 2016, p. 88). Em outras palavras, podemos entender que “o messias já chegou, o evento messiânico já aconteceu, mas a sua presença contém no seu interior um outro tempo, que distende a sua *parousía*, não para diferi-la, mas, ao contrário, para torna-la apreensível” (AGAMBEN, 2016, p. 89). Não é por menos, que o resultado dessa compreensão, pontua Agamben é aquilo que Benjamin tratou nas teses *Sobre o Conceito de História*, “cada segundo era a porta estreita pela qual podia entrar o Messias” (BENJAMIN *apud* LÖWY, 2005, p. 142).

Quando pensamos nos dois *olamins* (*olam hazzeh* e *olam habba*), se estreitam uma sobre a outra até se enfrentarem, porém, em nenhum momento coincidindo. Este encarar dos dois, é a contração do tempo messiânico, e nada mais que isso. Paulo, claramente em sua doutrina, expõe que o messiânico não é um terceiro *éon* entre os dois tempos, é, uma fissura que divide a própria divisão entre os tempos, e nessa divisão que se introduz entre eles um resto, ou seja, uma zona de completa indiferença incapaz de ser atribuída a outrem, pois o passado é deslocado para o presente, e o presente é estendido para o passado.

Sob esta ótica, compreende Benjamin e Scholem, que o tempo messiânico não é nem acabado, nem inacabado, nem passado, nem futuro, mas sim a sua inversão. Paulo, configura como um movimento perfeitamente transformador, os dois tempos entram em tensão e são colocados no que o apóstolo chama de *ho nyn kairós*, “onde o passado (o acabado) reencontra atualidade e se torna inacabado e o presente (o inacabado) adquire uma espécie de completude” (AGAMBEN, 2016, p. 92). O tempo que resta, é, portanto, o tempo em que nós estamos e que proporciona a possibilidade da experiência qualitativa do tempo vivido.

3.2.2 Resto Messiânico

Como expomos anteriormente o conceito de resto é correlato aos conceitos de tempo messiânico e messianismo. Este conceito em questão (resto) encontra-se entre estas duas

concepções e não obstante é um conceito técnico da linguagem profética. Neste ponto de vista, Edgardo Castro em *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência* expõe: “o resto que, segundo os profetas, sobreviverá ao evento apocalíptico foi interpretado como a parte de Israel que sobrevive à catástrofe de seu próprio povo ou como todo o povo judeu que sobrevive à catástrofe dos povos” (CASTRO, 2013, p. 181-182).

Para Agamben, porém, o apóstolo Paulo não trata nem de uma coisa, nem de outra, nem de parte ou de um todo, ele aborda acerca da impossibilidade da parte e do todo de coincidirem consigo mesmos. O que o apóstolo quer é justamente fundar qualquer e todo tipo de separação seja entre judeus e não judeus, livres e escravos e essa necessidade de São Paulo, observa Agamben é porque o apóstolo era por si mesmo, uma espécie de separado, melhor dizendo, um fariseu.

É sumariamente importante entender que historicamente os fariseus eram vistos como um povo que para se diferenciar dos outros mostravam-se meticulosamente cuidadosos com relação à lei, por conta disso, eles não se separavam apenas dos gentios e dos não-judeus, mas de todos os judeus que de alguma forma não observavam a lei, em outras palavras, os camponeses ignorantes, conhecidos como *am-ha-ares*. Franz Kafka foi um dos autores da literatura que mais influenciaram o pensamento de Agamben, tanto é que essa questão com relação à separação feita pelos fariseus em sua metódica necessidade de seguir a lei, o autor relata essa situação por meio de uma parábola, em que um fariseu, mas especificamente um camponês (*am-ha-ares*) não consegue entrar pela porta da lei e o guardião desta, um fariseu propriamente dito, não o deixa transpor a barreira.

Assim, da mesma maneira em que o camponês, segundo o conto de Kafka era impossibilitado de cruzar o limiar da porta da lei, guardada pelo guarda fariseu, a Torá, livro sagrado para este povo, era visto como dois. Isto é, um Torá oral e outro Torá escrita, a primeira nada mais é que um muro, um limiar que separava a segunda, protegendo a palavra do contato impuro, tal qual o guarda fariseu que impossibilita a entrada do *am-ha-ares* de entrar no portal da lei, o muro impossibilita aquele indigno de ter contato com a lei.

Quando Paulo admite ser um separado, não é apenas com relação aos gentios e os camponeses ignorantes, mas também com relação à Torá, por isso, assinala Agamben, quando o apóstolo se refere à lei, ele se vale da expressão “*to mesoitochon ton fragmoú*”, ou seja, o muro da separação (AGAMBEN, 2016, p. 63). Em toda doutrina paulina, a separação messiânica tem como perspectiva retomar e dividir a separação dos fariseus, pois segundo o apóstolo, a lei trabalha estabelecendo divisões e separações. O que é curioso, e Agamben também assinala, é que ao se referir à lei, seja a do Torá ou qualquer outro tipo, Paulo sempre

se valerá do uso do termo *nomos*, que é derivada da palavra *nemo*, que significa inclusive dividir, atribuir partes (AGAMBEN, 2016, p. 64). Em outras palavras o que Paulo proporciona é uma separação da própria separação.

A divisão da lei fundamental é clara em seu princípio, judeus/não-judeus, pois ao dividir conjuntos de homens em subconjuntos não há resto algum. Em razão disso, Paulo, sabiamente, irá traçar uma nova divisão: carne/espírito. Esta divisão não coincide com a divisão de judeu e não-judeu, todavia, não está fora dela, isto é, uma divisão na divisão mesma. Por isso que a ideia do corte de Apeles que apresentamos anteriormente, é tão necessária para quando falamos acerca do messianismo paulino, isso porque, “o aforismo messiânico é, nesse sentido, um corte de Apeles, que não tem um objeto próprio, mas divide as divisões traçadas pela lei” (AGAMBEN, 2016, p. 66).

O que São Paulo faz é estabelecer uma nova divisão entre os judeus manifestos, conforme a carne, e os judeus ocultos, de acordo com o espírito. O mesmo tipo de divisão também ocorre no conjunto dos não-judeus. O corte paulino faz com que a divisão nomística deixe de ser clara, pois há judeus que não são judeus e não-judeus que não são não-judeus.

Sob esta ótica, Agamben pondera que Paulo enxerga uma falha no *logos* de Deus com relação à salvação, pois, ao afirmar que nem todos de Israel são israelitas, bem como, nem todos os descendentes de Abraão são seus filhos, logo, nem todos de Israel são Israel, esta situação, “significa que a divisão messiânica introduz na grande divisão nomística dos povos um resto, que judeus e não-judeus são constitutivamente ‘não todos’” (AGAMBEN, 2016, p. 67).

A noção de resto, é então a capacidade de superar as diferenças. Agamben se valerá de uma lógica medieval para pontuar a oposição de “*a*” e “*não-a*”, colocando uma terceira opção a do “*não não-a*”. Deste modo, na passagem do livro Coríntios²¹, podemos claramente relacionar a lei messiânica ao conceito de resto, pois o apóstolo Paulo estabelece uma divisão, nesse momento, a partir da própria noção de lei, entre judeu-debaixo da lei e o não-judeu-sem lei.

Nas palavras de Agamben: “a divisão nomística Judeus/não-Judeus, na lei/sem lei, deixa agora a partir de ambas as partes um resto, que não é possível definir nem como judeu, nem como não-judeu: o não não-judeu, aquele que está na lei do Messias” (AGAMBEN, 2016, p.67). Em resumo, podemos entender que na categoria judeus temos um corte, em que há os judeus segundo a carne e judeus segundo o espírito, deste corte resulta um resto, que

²¹ 1 Cor 9, 20-23: “Para os judeus fiz-me judeu [...] para os que estão debaixo à lei, fiz-me como se eu estivesse debaixo da lei [...] para os que não têm lei, fiz-me como se eu não tivesse lei”.

pode ser definido como: não não-judeus. Da mesma maneira, a categoria dos não-judeus, o corte também ocorrerá não-judeus perante a carne, e não-judeus perante o espírito, e tal como a categoria anterior também irá resultar um resto: os não não-judeus.

Por mais que muitos autores tentem atribuir a doutrina paulina um universalismo, Agamben afirma que não há, o que há é um messianismo definido como divisão da divisão, que como já elencamos é um resto. No livro de Romanos, Paulo desenvolve a ideia de resto, “no tempo presente, produziu-se um resto, elegido pela graça”. O uso do termo “tempo presente” é uma forma do apóstolo, segundo Agamben, desligar o tempo messiânico, todavia, outro termo que merece destaque no fragmento apresentado é *resto*.

Esse termo não é limitado às passagens de São Paulo, ela ocorre em outros livros, tais como Miqueias, Isaías e em Amós, contudo, diferentemente do que nas cartas do apóstolo Paulo, nestes a noção de resto adquire uma nova característica, a de se dirigirem não apenas a um povo escolhido, mas a todo povo no geral, e anunciam que somente um resto, uma parte do todo, conseguirá ser salvo. É ante a contínua afirmação de um resto de Israel, que Agamben questiona: como devemos interpretar o resto de Israel.

Por mais que muitos teólogos entendam esse resto como uma porção numérica, entre aqueles que foram escolhidos e salvos diante a destruição do povo de Israel. Na contramão a esse pensamento, Agamben insinua que esse resto é mais a consistência ou a figura que Israel assume na relação com o evento messiânico. Melhor dizendo, não é um todo, nem tampouco uma parte, mas é a impossibilidade de ambos coincidirem consigo mesmo. É, então “no instante decisivo, o povo eleito – todo o povo – se põe necessariamente como um resto, como não-todo” (AGAMBEN, 2016, p. 71).

Há neste ponto, um conceito profético-messiânico que fundamenta e dá sentido à divisão da divisão paulina. Diferentemente dos outros profetas, para Paulo o resto não é conceito que visa o inalcançável, o futuro, mas é, tão somente, uma experiência do presente. O resto, é assim, o que define o agora messiânico, tal como no sentido benjaminiano o tempo-de-agora (*Jetztzeit*), ou seja, o tempo presente, o *kairós* é o que produz um resto.

Na tentativa de compreender o resto messiânico é mais claro se tivermos como ponto de partida que o mundo messiânico não é diferente do mundo profano. São Paulo, assim como Scholem e Benjamin afirmam que o reino messiânico é idêntico a esse, com pequenas coisas fora do lugar. Essa compreensão nos remete à ideia de um paradoxo com relação ao tempo messiânico, ou seja, um outro mundo é um outro tempo devem tornar-se presentes nesse mundo é nesse tempo, tal qual, o tempo histórico não pode ser cancelado, mas ao mesmo tempo, o tempo messiânico não pode confundir-se com a história.

O resto é, portanto, aquela parcela de algo que impede as inúmeras divisões, e também surge como o mecanismo que impossibilita que as partes e o todo coincidam umas com as outras. O resto na doutrina paulina não é um objeto de salvação, mas sim um instrumento, uma máquina que a torna possível. O resto não é uma simples sobra, é um excedente do todo com respeito às partes e das partes com respeito ao todo.

Como abordamos no início dessa reflexão, o resto é o par conceitual do tempo messiânico, e como tal existe somente nele, da mesma forma que no tempo messiânico, aquele que é o único real e que existe para nós, não existe nada mais do que um resto. Logo, “como resto, nós os viventes que restam *en tō nyn kairō*, tornamos possível a salvação, somos as suas ‘primícias’ [...], estamos, por assim dizer, já salvos; mas, exatamente por isso, não é enquanto resto que seremos salvos” (AGAMBEN, 2016, p. 73). Em outras palavras “o resto messiânico excede irremediavelmente o todo escatológico, ele é o insalvável que torna possível a salvação” (AGAMBEN, 2016, p. 73).

É sob este ponto de vista, que Agamben irá relacionar o conteúdo messiânico das cartas do apóstolo Paulo com a ideia da política, pois se transpusermos a ideia teológica na ideia política é justamente o conceito de resto que assumirá uma posição de destaque na argumentação. Vejamos o que o filósofo escreve:

[o resto] permite, em particular, deslocar para uma perspectiva nova as nossas antiquadas e, no entanto, talvez não renunciáveis noções de povo e de democracia. *O povo não é nem o todo, nem a parte, nem a maioria nem minoria. Ele é, antes, aquilo que jamais pode coincidir consigo mesmo, nem como todo nem como parte, aquilo que infinitamente resta ou resiste em toda divisão, e – sem querer ofender aqueles que nos governam – nunca se deixa reduzir a uma maioria ou a uma minoria. E esse resto é a figura ou a consistência que o povo ganha na instância decisiva – e, como tal, ele é o único sujeito político real* (AGAMBEN, 2016, p. 73) [grifo nosso].

Transpor essa noção messiânica de resto, para a noção política nos possibilita refletir sobre o paradigma do refugiado contemporâneo. O refugiado, como abordamos no segundo capítulo dessa dissertação, é uma categoria que envolve aqueles que deixaram seus países de origem e, buscam em outros uma segurança, uma liberdade, uma integridade e uma dignidade que sob o domínio do governo soberano de seu Estado não consegue possuir, pois este indivíduo é aquele que sofre não apenas por causa da fome e da miséria de assola o seu lar, mas principalmente por causa da perseguição política que lhe é imposta.

O refugiado, como bem pontuamos, é entendido por Agamben como “a única figura pensável do povo no nosso tempo” (AGAMBEN, 2015, p. 24). Esta concepção de refugiado, pode ser intrínseca a ideia de resto messiânico exposta não somente em *O Tempo que Resta*,

mas principalmente aquela já indicada em *O que Resta de Auschwitz*. O resto, invocado no pensamento de Agamben, não é aquele ligado simplesmente à noção daquilo que restará do povo de Israel. Assim como Paulo, o filósofo italiano indica que o conceito de resto não é apenas passível de transferência de uma noção teológica para uma política; essa transferência sob esta perspectiva é necessária, pois encarar o refugiado como resto, é vê-lo como o único indivíduo capaz de ser cidadão da Terra, já que ele, é a única figura considerada nos moldes da política contemporânea.

Indo mais além, e retomando a noção de *homo sacer* como aquele indivíduo matável e insacrificável, reduzido a uma vida nua. Logo, o ser reduzido a uma vida desprovida de direitos, obrigações e deveres, despindo o caráter político e jurídico do indivíduo, este pode se tornar nesta concepção messiânica o resto de todo um povo. Ao ser abandonado pelo seu poder soberano, e buscando o refúgio em outro lugar, o *homo sacer* torna-se o resto de seu próprio povo, ou seja, ele está exatamente no limiar entre uma vida humana e uma vida divina, este indivíduo é o corte de Apeles que estabelece o resto messiânico, como observamos.

Assim, o refugiado, incorporado na figura do *homo sacer* é sem dúvida alguma o único indivíduo pensável do nosso tempo, pois, se considerarmos os grandes movimentos de imigração, todos somos de certa maneira refugiados. Mas para que esta dominância da noção de refugiado seja de fato realizada, não basta sermos colocados como o resto messiânico que abordamos. A elevação deste resto messiânico, como um povo capaz de proporcionar direitos e deveres a todos os refugiados, só será possível se ocorrer um “processo de dissolução do Estado-nação e da sua soberania, a única categoria na qual é hoje permitido entrever as formas e os limites da comunidade política por vir” (AGAMBEN, 2015, p. 24).

Resgatando a discussão que iniciamos no segundo capítulo: é por meio desta supremacia do refugiado, como o único indivíduo possível na contemporaneidade, que permita os limites políticos dos Estados sejam diluídos, é que a ideia de resto, como aquele povo que se levanta ante grupos extremos. Em outras palavras, “o refugiado representa, no ordenamento do Estado-nação, um elemento tão inquietante, é antes de tudo porque, rompendo a identidade entre homem e cidadão, entre natividade e nacionalidade, põe em crise a ficção originária da soberania” (AGAMBEN, 2015, p. 29).

Não é por menos, nesse sentido, que quando ocorre o rompimento da trindade entre Estado-nação-território, o refugiado, que até então era a figura marginal, o fora da lei, torna-se a figura central da história política, ou seja, ele se eleva à posição da qual a doutrina teológica busca definir: a de resto de Israel. Isto é, “o povo eleito – todo povo – se põe necessariamente

como um resto, como não-todo” (AGAMBEN, 2016, p. 71). Traduzindo a passagem de *O Tempo que Resta*, a concepção que buscamos aqui investigar, entendemos que o povo eleito ou todo povo, é exatamente isso: todo indivíduo humano, porém quando posto como resto, como um não-todo, o personagem que figura este resto é justamente o refugiado.

O refugiado não é aquele indivíduo do passado ou do futuro, ele é o que define o agora, não apenas do agora no sentido cronológico, mas o agora-messiânico, ele é a figura necessária para produzir o resto. Ele, o refugiado, é a divisão da divisão, é o que resiste a ela, é o resto necessário para que as categorias políticas sejam de fato reais, não possibilitando a redução da maioria ou da minoria, o refugiado como resto é a impossibilidade de colocar o indivíduo como um ser abandonado do poder soberano, a margem da sociedade. O refugiado como resto, é “precisamente aquilo que impede às divisões de serem exaustivas e exclui que as partes e o todo possam coincidir com si mesmas. Ele não é tanto o objeto da salvação, mas, antes, o seu instrumento, aquilo que, propriamente, o torna possível” (AGAMBEN, 2016, p. 72).

Refugiado e resto são, portanto, categorias correlatas na política da contemporaneidade. Nos moldes de uma política onde não será “mais o *ius* do cidadão, mas o *refugium* do indivíduo” (AGAMBEN, 2015, p. 32) o conceito-guia, da extraterritorialidade é que fará com que as cidades do mundo reencontrem a sua vocação neste novo mundo, isto é, quando os espaços dos Estados tiverem sido perfurados e topologicamente deformados, e os cidadãos enfim conseguirão reconhecer o indivíduo refugiado como aquilo que ele é, isto é, alguém passível de possuir direitos e deveres políticos e jurídicos em qualquer lugar, sob qualquer jurisdição, é nesse momento em que a sobrevivência política dos homens enfim será pensável. Melhor dizendo, quando o refugiado como resto for enfim alçado a uma categoria política verdadeiramente possível, é aí que a política, e seus meandros contemporâneos serão de fato pensáveis na medida de possibilitar direitos a qualquer indivíduo pela sua capacidade de ser, simplesmente, humano.

CONCLUSÃO

Ao longo desta dissertação apresentamos como a argumentação de Giorgio Agamben proposta em seu projeto *homo sacer* foram fundamentais para a compreensão de como a figura do refugiado é vista na contemporaneidade. Retomar ensinamentos dos grandes nomes da filosofia, é um caráter que dá respaldo e fornece fluidez a sua proposta. Como abordamos, a biopolítica de Foucault serviu como ponto de partida da sua investigação, tanto é, que o próprio italiano se propôs a complementar a tese do francês, evidenciando como as teorias foucaultianas deveriam ser abrangidos o lugar que por excelência foi a exemplo da aplicação da biopolítica moderna: os campos de concentração da Alemanha nazista.

É interessante ressaltar, que mesmo a obra de Michel Foucault não fazendo uma relação com a obra de Hannah Arendt as duas trabalham de forma conjunta na argumentação de Agamben. Em outras palavras, os relatos e a indignação da filósofa judia em descrever toda a perseguição, em como a vida humana dos judeus no decorrer da Segunda Guerra Mundial, era subjugada sendo destruída pelo mando e desmando dos generais da SS, vem em acordo com a proposta foucaultiana, a de um biopoder, de uma gerência sobre a vida dos indivíduos, em que tanto o viver, quanto o morrer cabem ao governo.

Se Foucault e Arendt trabalham junto em evidenciar a relação da biopolítica com o refugiado e conseqüentemente o campo de concentração, extermínio e refugiados. As teses propostas por Walter Benjamin e Carl Schmitt dão um caráter jurídico à argumentação agambeniana. Quando, antes de abordar sobre o estado de exceção, Agamben remete que o caráter sacro da vida do *homo sacer* já havia sido levantado por Benjamin, que ao rastrear o dogma da sacralidade da vida evidencia justamente o caráter de como a vida de um indivíduo colocado neste estigma tem a sua vida, o bem mais precioso, se tornando algo como uma mera vida, uma vida matável e insacrificável.

Uma vida nua, desprovida de direitos, deveres e de qualquer tipo de qualificação e garantia jurídica e política, o *homo sacer*, ou melhor, o refugiado é reduzido a um indivíduo que atrapalha a construção e a manutenção de um Estado, logo, para deixar o problema de lado, “esquecê-lo”, os campos de concentração, extermínio e refugiados são o lugar onde a exceção é a regra. Ou seja, toda lei é suspensa, nada vale, somente a exceção. Indivíduos submetidos a essa exceção são subjugados, vivem a margem da sociedade, são algo incomodo, são os fora da lei do nosso tempo. Os abandonados pelo poder soberano, banidos do convívio com os outros seres humanos.

O refugiado é justamente isso, um indivíduo que sofrendo com perseguições de seu próprio governo, sendo dizimado por uma guerra civil sem sentido, onde a violência não instaura apenas o medo e o caos, a morte se torna presente em cada simples suspiro, a fome e a miséria é apenas uma consequência que eleva a última potência a vontade de deixar aquele lugar. E, quando decide deixar para trás todo o sofrimento, a humanidade, os seus compatriotas humanos que deveriam lhe estender a mão, lhe dar suporte, são egoístas, mesquinhos e submetem estes indivíduos tão destruídos em sua essência humana a lugares onde não há qualquer tipo de dignidade. Estes indivíduos são mais uma vez banidos, são abandonados por seu próprio povo soberano, o próprio humano.

E quando, as organizações internacionais de proteção aos direitos humanos, que deveriam investigar, punir e dar segurança a esses indivíduos não conseguem, mais uma vez a humanidade se auto destrói. O simples tentar, no âmbito das políticas humanitárias, não é o suficiente para dar garantia a estes indivíduos. A incapacidade e a ineficácia dos organismos jurídicos e políticos em proporcionar segurança, direito e dignidade a estes indivíduos deveria ser revista. Promover uma legislação que não seja submetida às constituições nacionais, mas que as constituições sejam submetidas a ela é essencial para os moldes do mundo contemporâneo.

Quando as Nações Unidas promoveram a Declaração Universal dos Direitos Humanos o seu plano primordial era alçar esse instituto a uma lei mundial, porém a incapacidade da humanidade agir, em comunhão uns com os outros, em paz, sobrepondo interesses econômicos, políticos aos interesses humanitários torna a cada dia essa ideia utópica, quase um conto de fadas. Algo que elevaria a humanidade ao seu bem maior, o respeito por si própria.

É curioso, evidenciar, nesse sentido, como o refugiado é talvez o único personagem pensável para a sobrevivência das ordens políticas no mundo. Não é de hoje que diversos países foram construídos por colonizadores, que buscavam expandir seus domínios, e por imigrantes, que ou fugiam da miséria que se instalava em sua terra natal, ou buscavam novas oportunidades. Com o estopim da Grande Guerra, e seus horrores, os colonizadores e imigrantes não eram os únicos que iam a outros países, uma nova categoria surgiu a categoria dos refugiados, dos indivíduos que buscavam asilo, refúgio em um lugar completamente diferente.

Hoje podemos dizer que o mundo é feito, quase em sua totalidade, de refugiados – não apenas no sentido *stricto*, mas principalmente no sentido *lato*. Somos filhos, netos, sobrinhos, descendentes de refugiados, logo também somos refugiados. Logo, quando Agamben afirma

que os refugiados são a única maneira de fazer sobreviver a política ele não está sendo limitador, afirmando que somente aqueles que deixaram seus países e que por decorrência disto recebem a faceta de refugiado são capazes de instaurar uma nova ordem política mundial. O que Agamben evidencia que o mundo hoje não é feito por cidadãos de um lugar, o direito não é mais o cidadão, mas sim o caráter de refugiado inerente a cada indivíduo humano, e deste modo, não pode haver barreiras territoriais que impossibilite as pessoas de irem e virem.

Somos todos cidadãos do mundo, aquela massa que restou de um todo – dos nossos antepassados –, e que hoje é um não-todo. O resto, como resto messiânico proposto por Agamben nos dá garantia da emancipação política do indivíduo humano. Propor acordos de extraterritorialidade é apenas um caminho, bem como a instauração de uma lei mundial, para que o refugiado seja enfim elevado a uma categoria política, e não apenas uma categoria política que evidencie uma exceção, mas uma categoria que seja autossuficiente para justificar a própria figura do indivíduo humano.

Concluir essa dissertação, sem fazer um discurso crítico, contudo positivo do que esperar da própria humanidade é impossível. Ver o refugiado, não como algo ruim, que margeia e envenena a sociedade, contaminando os espaços, violando as leis nacionais é além de subjugar a sua importância no mundo atual, é fazer com que este indivíduo seja uma vergonha para si e para todo ser humano. Todavia, se encaramos o refugiado como o núcleo de uma nova ordem política mundial, e partindo dos pressupostos para a garantia de sua vida, a humanidade além de alcançar todos os requisitos necessários para o bem-viver, estará abandonando um estilo de governança política arcaico e que há muito não dá respaldo aos seres humanos.

O refugiado, é, portanto, o paradigma da contemporaneidade. Todas as concepções políticas devem ser focadas a partir de sua vida, de como este indivíduo é necessário para a construção de um projeto em que todos os seres humanos, seja de fato reconhecidos pela sua dignidade, pelos seus direitos, e que independente de onde esteja, estes indivíduos devem ser respeitados e tratados como iguais. Esse projeto não favoreceria apenas minorias, mas possibilitaria que os problemas relacionados às guerras civis fossem pouco a pouco dissolvidos e uma nova hierarquia mundial se reerguesse.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013a.
- _____. *Altissima Poveretà: iregole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza editore, 2011.
- _____. *Altíssima Pobreza: regras monásticas e forma de vida*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014a
- _____. *Estado de exceção* (Homo Sacer, II, 1). Tradução de Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 2005.
- _____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014b.
- _____. *Il regno e la gloria: per una genealogia teologia dell'economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza, 2007.
- _____. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a.
- _____. *La comunità Che viene*. Torino: Einaudi, 1990.
- _____. *Mezzi senza fine: note sulla política*. Torino: Bollati Boringhieri, 2005.
- _____. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- _____. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- _____. *O que é contemporâneo? E outros ensaios*. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- _____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Homo Sacer III. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008b.
- _____. *O uso dos corpos*. Homo Sacer, IV, 2. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.
- _____. *O reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer II, 2*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *Opus Dei: archeologia dell'ufficio*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.

_____. *Opus Dei: arqueologia do ofício: homo sacer II*, 5. Tradução de Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013b.

_____. *Stasis: la guerra civil como paradigma político*. Tradução de Rodrigo Molina-Zavalía. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2017.

ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA REFUGIADOS (ACNUR). *Refugiados e Migrantes – Perguntas Frequentes*. Disponível em: <<http://www.acnur.org/portugues/quem-ajudamos/refugiados/refugiados-e-migrantes-perguntas-frequentes/>>. Acesso em: 16 nov. 2017a.

_____. *Princípios Orientadores Relativos aos Deslocados Internos*. Disponível em: <http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/portugues/BD_Legal/Documentos_da_ONU/Principios_orientadores_relativos_aos_deslocados_internos_1998>. Acesso em: 17 nov. 2017b.

_____. *Fugindo em sua própria terra*. Disponível em: <<http://www.acnur.org/portugues/quem-ajudamos/deslocados-internos/>>. Acesso em: 17 nov. 2017c.

_____. *O que é apátrida?* Disponível em: <<http://www.acnur.org/portugues/quem-ajudamos/apatridas/o-que-e-a-apatridia/>>. Acesso em: 17 nov. 2017d.

_____. *Nacionalidade e apatridia: manual para parlamentares n.º 22*. Genebra: ACNUR, 2014. Disponível em: <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/scripts/doc.php?file=t3/fileadmin/Documentos/portugues/Publicacoes/2014/Manual_para_parlamentares>. Acesso em: 18 nov. 2017e.

_____. *Manual de proteção aos apátridas: de acordo com a convenção de 1954 sobre o estatuto dos apátridas*. Genebra: ACNUR, 2014. Disponível em: <http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/Publicaciones/2014/Manual_de_protecao_aos_apatridas>. Acesso em: 20 nov. 2017f.

_____. *Manual de Procedimentos e Critérios para a determinação da condição de refugiado: de acordo com a Convenção de 1951 e o Protocolo de 1967 relativos ao estatuto dos refugiados*. Genebra, 2011. Disponível em: <http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/portugues/Publicacoes/2013/Manual_de_procedimentos_e_criterios_para_a_determinacao_da_condicao_de_refugiado>. Acesso em: 30 nov. 2017g.

_____. *Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados*. Genebra, 1951. Disponível em: <http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_relativa_ao_Estatuto_dos_Refugiados>. Acesso em: 20 nov. 2017h.

_____. *Estatuto da ACNUR*. Disponível em: <http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/portugues/BD_Legal/Instrumentos_Internacionais/Estatuto_ACNUR>. Acesso em: 05 dez. 2017i.

ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Nós, os refugiados*. Tradução de Ricardo Santos. Covilhã: LusoSofia: Press, 2013.

_____. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

BADIOU, Alain. *São Paulo: a fundação do universalismo*. Tradução de Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2009.

BAZZANELLA, Sandro Luiz; ASSMANN, Selvino José. *A máquina/dispositivo política: a biopolítica, o estado de exceção, a vida nua*. In: LONGUI, Armindo. *Filosofia, política e transformação*. São Paulo: LiberArs, 2012.

BELLINI, Priscila. *Como funciona um campo de refugiados*. In: *Super interessante*. Disponível em: <<https://super.abril.com.br/historia/como-funciona-um-campo-de-refugiados/>>. Acesso em: 01 dez. 2017.

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011.

CASELLA, Paulo Borba; ACCIOLY, Hildebrando; NASCIMENTO, G. E. do. *Manual de direito internacional público*. 20. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos Direitos Humanos*. 10. ed. São Paulo: Saraiva, 2015.

CONFERENCIA Regional sobre Migración (CRM); ORGANIZACIÓN Internacional para las Migraciones (OIM). *Seminario sobre Legislación Migratoria: Compilación de Trabajos* (2007, Ciudad de Guatemala). San José, Costa Rica: Infoterra Editores, 2008. Disponível em: <<http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/Publicaciones/2008/6817>>. Acesso em: 22 nov. 2017.

COSTA, Flavia. Entrevista com Giorgio Agamben. *Rev. Dep. Psicol., UFF*, Niterói, v. 18, n. 1, p. 131-136, jun. 2006. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000100011&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 09 jul. 2016.

ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolítica e filosofia*. Tradução de M. Freitas da Costa. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos IV: Repensar a Política*. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *História da Sexualidade: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. v. 1, 15. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. *O Nascimento da Biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em W. Benjamin*. 2. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

GIACOIA Jr. Oswaldo. *Messianismo e política em Giorgio Agamben*. Disponível em: <<http://periodicos.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/reflexao/article/view/3229>>. Acesso em: 15 mai. 2018.

IHERING, Rudolf Von. *O espírito do Direito Romano*. Tradução de Rafael Benaion. Rio de Janeiro: Calvino Filho, 1934.

JULIÃO, Claudiléia Cavalheiro. *Uma leitura do tempo messiânico segundo Agamben e Heidegger*. Disponível em: <http://www2.pucpr.br/reol/index.php/5anptecre?dd1=15463&dd2=7850&dd3=pt_BR&dd99=pdf>. Acesso em: 14 mai. 2018.

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

LÖWY, Michel. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o Conceito de História”*. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

MAGNA Carta. *Ano de 1215*. Disponível em: <corvobranco.tripod.com/dwnl/magna_carta.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2018.

MARONGIU, Jean-Baptiste. Agamben, le chercheur d'homme. *Libération*, 1 avril, 1999. Disponível em: <http://next.liberation.fr/livres/1999/04/01/agamben-le-chercheur-d-homme_270036>. Acesso em: 09 jul. 2016.

MILLS, Catherine. *The philosophy of Agamben*. Canadá: Continental European Philosophy, 2008.

MILOVIC. Miroslav. *Política do messianismo: algumas reflexões sobre Agamben e Derrida*. Disponível em: <<https://filosoficabiblioteca.wordpress.com/tag/milovic-politica-do-messianismo-algumas-reflexoes-sobre-agamben-e-derrida/>>. Acesso em: 22 mai. 2018.

MURRAY, Alex. *Giorgio Agamben*. London and New York: Routledge, 2010.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2012.

_____. *Umbrais de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o homo sacer?*. São Paulo: LiberArs, 2014.

OS PENSADORES. *Epicuro, Lucrecio, Cícero, Sêneca e Marco Aurélio*. Tradução de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 3. ed., 1985.

ORGANIZAÇÃO das Nações Unidas. *Convenção sobre o estatuto dos apátridas*. Nova Iorque, 1954. Disponível em: <http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_sobre_o_Estatuto_dos_Apatridas_de_1954>. Acesso em: 17 nov. 2017.

PEIXOTO, Cláudia Carneiro; LOBATO, Anderson O. C. Pensar a cidadania em Hannah Arendt: direito a ter direitos. In: *Direitos Sociais Fundamentais: contributo interdisciplinar para a redefinição das garantias de efetividade*. Rio Grande: Editora da FURG, 2013.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem*. Cadernos IHU. Ano 10, nº 39. São Leopoldo: Unisinos, 2012.

SAVÀ, Giuseppe. Giorgio Agamben, entrevista a Peppe Savà: amo Scicli e Guccione. *Rugasanews.com*, 16 agosto, 2012. Disponível em: <<http://www.rugasanews.com/articolo/28021/giorgio-agamben-intervista-a-peppe-sava-amo-scicli-e-guccione>>. Acesso em: 29 nov. 2016.

SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SÓFOCLES. *A Trilogia Tebana*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 8. ed., 1998.

SOUSA, Rui Bragado. *Walter Benjamin e a teoria messiânica da história*. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Urutagua/article/view/18449>>. Acesso em: 23 mai. 2018.

TACCETTA, Natalia. *Agamben y lo político*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros, 2011.

TEIXEIRA, Eduardo Tergolina. *O estado de exceção a partir da obra de Giorgio Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2015.

UNIDOS pelos Direitos Humanos. *Lei Internacional dos Direitos Humanos*. Disponível em: <www.unidosparaosdireitoshumanos.com.pt/what-are-human-rights/international-human-rights-law/international-human-rights-law-continued.html>. Acesso em: 16 nov. 2017.

_____. *Um breve histórico dos Direitos Humanos*. Disponível em: <br.humanrights.com/what-are-human-rights/brief-history/>. Acesso em: 15 fev. 2018.

VALERIO, Raphael Guazzelli. *Notas sobre as noções de resto, messianismo e tempo em Giorgio Agamben*. Disponível em: <<http://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/800>>. Acesso em: 02 mai. 2018.