



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA- UFU
INSTITUTO DE FILOSOFIA- UFU
TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO TCC-

***A HISTÓRIA DO POVO DAS ESTRELAS: A EXCLUSÃO,
DA EXCLUSÃO DA EXCLUSÃO – HOLOCAUSTO E
(IN)VISIBILIDADE DO POVO CIGANO –A BIOPOLÍTICA DE
GIORGIO AGAMBEN: UM PERPASSAR NO OLHAR
ATRAVÉS DO PENSAMENTO DE FOUCAULT E ARENDT***

ALUNO: FERNANDO FERNANDES DE SOUZA
PROF. Dra. GEORGIA AMITRANO

UBERLÂNDIA, 12 DE JULHO DE 2019

UBERLÂNDIA, 12 DE JULHO DE 2019
FERNANDO FERNANDES DE SOUZA

A HISTÓRIA DO POVO DAS ESTRELAS: *A EXCLUSÃO, DA EXCLUSÃO DA EXCLUSÃO – HOLOCAUSTO E (IN)VISIBILIDADE DO POVO CIGANO* – A BIOPOLÍTICA DE GIORGIO AGAMBEN: UM PERPASSAR NO OLHAR ATRAVÉS DO PENSAMENTO DE FOUCAULT E ARENDT.

Trabalho de Conclusão de Curso para o Curso de Filosofia (Bacharel-Licenciatura) para esta Universidade apresentada à coordenação do curso.

Orientadora: Profa. Pós-Doutora Georgia Amitrano

Área de pesquisa: Política, Ética.

Área de Concentração: Filosofia Contemporânea

UBERLÂNDIA, 12 DE JULHO DE 2019

AGRADECIMENTOS:

Agradeço aos meus pais por darem apoio e incentivo nessa minha nova carreira e caminhada.

Agradeço a minha orientadora por ter a oportunidade de me apresentar o legado de Giorgio Agamben.

Agradeço o autor em questão por me fazer pensar uma nova forma de política instaurada no campo da visão de uma nova jurisprudência.

Agradeço a todos os meus amigos e colegas que me acompanharam durante todo o curso.

Agradeço ao Prof. Dr. José Benedito por ser meu arguidor.

Agradeço aos professores da IFILO o qual tive oportunidade de absorver o conhecimento filosófico e humano; Georgia Amitrano, Jairo Carvalho, José Benedito, Luiz Carlos, Olávio Calabria, dentre outros.

Agradeço a Escola Estadual Teônio Vilela, toda sua estrutura, a supervisão, e a professora Conceição Aparecida por me dar apoio durante o estágio.

SUMÁRIO:

1 RESUMO	5
2 PREÂMBULO	8
3 CAPÍTULO 1: AS TEORIAS DO HOLOCAUSTO	14
4 CAPÍTULO 2: HOLOCAUSTO E GENOCÍDIO CIGANO	16
5 A BIOPOLÍTICA DE GIORGIO AGAMBEN	17
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	35
7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	37

A Biopolítica de Giorgio Agamben: Um perpassar no olhar através do pensamento de Foucault e Arendt.

RESUMO:

O tema central deste artigo é expor algumas ideias sobre a biopolítica de Agamben, considerando os conceitos do poder do soberano, estado de exceção, vida nua, homo sacer e o campo de concentração e o desaparecimento da vida nua dos ciganos, como paradigmas biopolíticos atuais. Para isso, serão percorridos, de maneira breve, alguns autores como Michel Foucault, Hannah Arendt, Carl Schmitt e Walter Benjamin, que influenciaram o autor italiano na elaboração de suas concepções filosóficas e políticas no mundo ocidental. Possibilitando assim, a utilização dessas noções agambenianas como instrumentos para (re)pensar criticamente o Direito atual, sobretudo o discurso dos Direitos Humanos e Fundamentais que flertam paradoxalmente com o paradigma da biopolítica contemporânea. Portanto, neste incerto darei luz para enaltecer uma grande contribuição para a compreensão do conceito de biopolítica na obra do filósofo italiano Giorgio Agamben, mais precisamente em seu trabalho inovador de 1995 e inaugurador da série *Homo Sacer*, cujo título leva o mesmo nome: *Homo Sacer: O poder Soberano e a Vida Nua*. Importando assim para o mesmo, como demonstrar através de uma estrutura lógica e topológica o grande funcionamento da biopolítica entrelaçando nos conceitos de modernidade, assim capaz de revelar sobriamente os espaços políticos contemporâneos.

PALAVRAS-CHAVES: biopolítica, estado de exceção, homo sacer, vida nua, campo de concentração, ciganos.

ABSTRACT: The central theme of this article is to present some ideas about Agamben's biopolitics, considering the concepts of sovereign power, state of exception, nude life, homo sacer and the concentration camp and the disappearance of the naked life of the gypsies, as current biopolitical paradigms. To this end, some authors such as Michel Foucault, Hannah Arendt, Carl Schmitt and Walter Benjamin, who influenced the Italian author in the elaboration of his philosophical and political conceptions in the Western world, will be brief. Thus, the use of these agambenian notions as instruments for (re) thinking critically the current Law, especially the

discourse of Human and Fundamental Rights that flirts paradoxically with the paradigm of contemporary biopolitics. Therefore, in this uncertainty I will give light to extol a great contribution to the understanding of the concept of biopolitics in the work of Italian philosopher Giorgio Agamben, more precisely in his groundbreaking work of 1995 and inaugurator of the series *Homo Sacer*, whose title bears the same name: *Homo Sacer : The Sovereign Power and the Naked Life*. In this way, it is important to demonstrate through a logical and topological structure the great functioning of biopolitics intertwining in the concepts of modernity, thus capable of soberly revealing contemporary political spaces.

*Quando os nazis vieram buscar os comunistas,
eu fiquei em silêncio;
eu não era comunista.*

*Quando eles prenderam os sociais-democratas,
eu fiquei em silêncio;
eu não era um social-democrata.*

*Quando eles vieram buscar os sindicalistas,
eu não disse nada;
eu não era um sindicalista.*

*Quando eles vieram buscar os judeus
eu fiquei em silêncio;
eu não era um judeu.*

*Quando eles me vieram buscar,
já não havia ninguém que pudesse protestar*

Martin Niemöller

2. Introdução a história do povo cigano:

Não sabemos ao certo da origem do povo e da cultura cigana, mas há relatos de antropólogos, historiadores, educadores e cientista sociais sobre tal. Sabe-se que não podemos sequer lidar com uma história tão peculiar, tão antiga como essa, como tratamos os percursos de outros povos, de outras culturas, pois desses sabe-se que há registros, documentos escritos pelos próprios. Tal história é contada a partir do contato com outras culturas, isto é, outras sociedades, e os interessados em tal assunto, usaram, principalmente, acervos de arquivos oficiais de locais por onde esses povos passaram.

Muitos mitos, lendas tem sido elaborados sobre a origem certa desse povo misterioso presente em todas as nações do mundo, chamado de maneira diferentes, comumente conhecidos como gitanos, ciganos, zíngaros, etc, cujo verdadeiro nome é *Rom* (ou melhor, *Rhom*) para a maioria dos grupos e *Sinto* para os demais. Para uns, eles tinham ancestrais indo-européia, outros que eram povos indianos, e mais outros que eram povos que saíram do Egito. Há também relatos que eles poderiam ter vindos da Ásia, Sílicia, Mesopotâmia, Armênia, Cáucaso dentre outras várias nacionalidades. A quem fala-se que os mesmos são provenientes de regiões afastadas da Europa, como Hungria, Grécia, Turquia, e até mesmo Espanha (um misto de mouros e judeus). Mas, através de pesquisas, estas hipóteses foram sendo largadas de mão e delas ficaram apenas duas, isto examinados pelos ciganólogos (o povo que estuda a história, cultura e hábitos ciganos), que poderiam vindos do próprio Egito e da própria Índia.

Mas, contudo, em estudos mais minuciosos, vemos que, o fato de que o povo *Rom* chegou à Europa proveniente de algum lugar da Índia não significa que tenham vindo de sua terra de origem. Afinal, todos viemos de algum lugar onde nossos ancestrais viveram, quiçá tendo chegado eles mesmos de algum outro país. Toda hipótese não leva em conta fatores culturais muito mais importantes que evidenciam claramente que o povo *Rom* não tenha nada em comum com as pessoas da Índia, exceto elementos linguísticos. De qualquer forma, ao longo de suas mudanças seculares, os ciganos incorporaram culturas de diversos países, o que realmente dificulta enormemente os estudos que tentam reconstruir sua origem e dispersão pelo mundo. Mas, de qualquer forma, estudiosos no assunto fomentam que apenas a partir do século

XVIII começaram a ser discutidos o assunto com mais seriedade e linguistas apontaram grandes e fortes indícios que são razoavelmente mais palpáveis da origem indiana em 1753 quando se comparou o idioma romani com o sânscrito, mais precisamente o hindi, que é uma de suas derivações.

A partir de análises comparativas de seus gostos, costumes e linguagem com outros de diferentes povos, os estudiosos foram apontando datas aproximadas de sua presença nos locais onde passaram um tempo bastante peculiar e por assim, adquiriram parte de sua bagagem cultural. Mas, afirmo que ainda há divergências entre pesquisadores da ciganologia, mas os estudos mais recentes apontam para a questão indiana. Portanto, se comparando a língua, fontes de informação, testemunhos escritos e análises linguísticas e genéticas confirmam que notadamente são originários da parte do subcontinente Indiano, possivelmente região do Punjab, e sem falar nos traços e do tipo físico (rosto comprido e estreito na altura do pômulos, cabelos e olhos negros, pele bronzeada, nariz agudo, boca pequena, corpo robusto etc.) e algumas crenças religiosas delineia-se uma trilha geográfica que irá chegar no noroeste indiano. Como tal, ficaremos com essas premissas de sua origem. Sabido que, aproximadamente a metade do patrimônio genético cigano é parecido ao dos grupos europeus circundantes. Partindo de que os ciganos abandonaram o Subcontinente Indiano, e dali passariam pelo Irã, depois chegariam ao Império Bizantino, e por conseguinte através do Mediterrâneo, de tal que sua estadia na região dos Balcãs, a língua cigana absorveu o vocabulário germânico.

2.1 Os preconceitos:

Os ciganos não se esforçam por quebrar regras, tabus e barreiras que os separam dos demais povos, talvez por saberem que se abrirem os limites de seus acampamentos, os gadjês, ou não –ciganos, a mescla dos povos será inevitável, as tradições perderão sua pureza, os costumes, os hábitos, os princípios e valores serão abalados de tal maneira modificados, que paulatinamente acabariam por destruir e dizimar o povo das estrelas. Alguns dos preconceitos que o povo cigano sofreu:

A Igreja Católica os condenava por práticas ligadas ao sobrenatural, como a leitura das mãos e a cartomancia, dentre outros, onde a discriminação e o preconceito, que até hoje perseguem tal povo, devido aos hábitos diferentes de vida, sobrevivendo sempre à margem da margem da exclusão. Na Sérvia e na Romênia foram escravos e

presos, sendo caçados com muita crueldade, além de sofrerem bárbaros tratamentos. A presença de bandos de ex-militares e mendigos entre os ciganos contribuiu para disseminar a piora de sua imagem. Outras lendas contam que foram os ciganos os fabricantes dos pregos que serviram para crucificar Jesus. Por isso, o clima de grande preconceito se revela nas manifestações que diziam ser os ciganos descendentes de Caim, e, portanto, malditos. Por conta disso, matanças, torturas e deportações foram praticadas em vários países, principalmente com a consolidação dos estados nacionais, principalmente na Europa, como a Alemanha nazista na década de 30, o qual explicitarei ao longo deste trabalho. Na época o nazismo, muitos ciganos foram levados aos campos de concentração e exterminados. Calcula-se que quase 2.5 milhões de ciganos tenham sido eliminados durante tal regime de grande comoção ao mundo. Atualmente, esse povo tão sofrido e, ao mesmo tempo tão alegre, se encontra espalhado por todo mundo, desde a Índia, África, Ásia, Europa, América Latina, incluindo o Brasil, onde alguns grupos conservam as populações seminômades, conhecidas por “Ciganos que permaneceram na Pátria” são os *Lambadi* ou *Banjara*. Essa raça tão mística sobrevive hoje de artesanato, comércio de tapetes, especiarias e arte difundida em metal. São regadas a festas, músicas e várias superstições.

2.2 O Idioma:

Uma das maneiras de os ciganos se manterem unidos, vivos, com suas tradições preservadas é o idioma universalmente falados por eles, o romani ou rumanéz, que é uma linguagem própria e exclusiva de um clã do povo cigano. Sabe-se que, é expressamente proibido ensinar o romani para os não-ciganos; e os ciganos fiéis às tradições, que prezam sua origem, seus irmãos de raça, que são verdadeiros ciganos sabem disto.

Portanto, quando alguém que se diz cigano quiser ensinar o romani, geralmente às custas de dinheiro, ou então passar segredos e as intimidades particulares da vida cigana, é bom ter cuidado, pois com certeza ele(a) não é um autêntico cigano, que nada mais é, que, obediente aos seus preceitos e princípios de seu povo.

2.3 A língua:

O romani é uma língua ágrafa, ou seja, uma língua ou idioma sem forma escrita. Portanto, para sua perpetuação o romani conta somente com a transmissão oral de uma geração para outra, de pai para filho. Não existem livros ensinando uma linguagem, que não tem se quer uma apresentação gráfica definida, pois os ciganos tivessem se originado na Índia teríamos os caracteres sânscritos, mas como encontramos ciganos espalhados por todas as regiões do mundo, o romani poderia ter os caracteres da escrita russa, egípcia, latina, grega, árabe ou outra qualquer. Assim como o idioma, todos os demais ensinamentos e conhecimentos da cultura e tradição ciganas dependem exclusivamente da transmissão oral. Os mais velhos ensinam aos mais jovens e às crianças os conhecimentos do passado, o pensamento e a maneira de viver herdados dos ancestrais. Existem na comunidade cigana três tipos de clãs, devido a sua origem. Podemos citar um primeiro grupo os *Kalon*, falam o *calon*, são originários do Egito, durante séculos situaram-se na Península Ibérica (Portugal/Espanha), e se espalharam pela América do Sul deportados ou imigrados. Ocultaram suas origens e criaram-se dialetos próprios regionais; o nomadismo é o maior deles. Um segundo grupo, e bem maior, são os *Rom* que falam o supracitado romani e são divididos em vários subgrupos, com denominações próprias, presentes na Turquia, Rússia, Romênia e Sérvia, e por último, os *Sinti* que falam sintó e são encontrados ainda na Alemanha, Itália e França.

2.4 Profissões:

Junto com a modernidade, o aumento progressivo das cidades, os ciganos foram ficando cada vez mais limitados em suas andanças, tornando-se mais sedentários ou até mesmo passando a morar mais tempo no mesmo lugar. Assim, as profissões mais frequentes são as do comércio ambulante e as ligadas à arte, principalmente a música e a dança. Cantores, compositores, músicos, dançarinos surgem com suas melodias, passos marcantes de dança, como a flamenca da Espanha, trazendo alegria e energia contagiantes para os recintos onde se apresentam. Ao longo do tempo fizeram e ainda fazem parte de troupes circenses, uma vez que o mundo do circo sempre muda de lugar, combinado como chave-fechadura para esses povos. A leitura de cartas e das mãos pelas mulheres ciganas também rendem-lhe dinheiro, porém essa atividade não é considerada uma atividade profissional, mas um ato de devoção à fê cigana. O povo cigano é um povo honesto, que vive procurando manter sua ainda dignidade e honradez, não sendo procedente a reputação de ladrões que lhes é imputada.

2.5 O Cris-Romani:

Para os ciganos a liberdade e a interação com a natureza constituem bens do mais alto valor e estima, o que os motiva a obedecerem à um código de ética e moral até rigoroso. Nada mais enganoso que julgá-los estroinas, devassos, desregrados ou amorais. Seu amor pela família e pelo grupo, sua consciência que é o seu certo proceder- talvez a única forma de preservar e perpetuar suas origens e o próprio povo. São obedientes às leis universais, como não roubar e não matar. Quando um cigano(a) infringe as leis é convocado ao Tribunal de Justiça ou Cris-Romani, formado por ciganos idosos ou pelos mais velhos do grupo, que julgam os infratores, procurando exercer seu papel com o mais alto sentido de responsabilidade e respeito. O Cris-Romani é falado totalmente em romani, e nele somente os homens podem se manifestar. No caso de o infrator ser uma cigana, um homem fala por ela fazendo seus apelos e oferecendo suas explicações ou justificativas.

2.6 Clãs:

Os ciganos não possuem curandeiros ou algo semelhante, pois cada cigano(a) tem seus talentos para a magia, possui dons místicos, sendo portanto um ser de magia de si mesmo. Toda crendice cigana se considera portador de virtudes doadas de Deus como patrimônio de berço, cabendo à cada um desenvolver e aprimorar seus dons divinos da melhor e mais adequada maneira. Portanto, os ciganos preferem e acham o mais correto o termo clã denominar seus grupos.

2.7 A família:

O comando da família é exercido de maneira completa e responsável pela figura patriarcal e masculino. O homem é o líder e à ele compete a proteção, a segurança e o sustento da família. A figura feminina e os seus filhos o respeitam como máxima autoridade e lhe são inteiramente subordinados. São os homens que resolvem as pendências, acertam o casamento dos filhos, decidem o destino da viagem e se reúnem em conselhos sobre assuntos abrangentes e comuns aos clãs. As mulheres não trabalham fora do lar e quando vão às ruas para ler a sorte, esta tarefa é entendida como um

cumprimento de tradições e não como parte do sustento da família, apesar de elas entregarem aos maridos todo o dinheiro conseguido. Os ciganos tornam casais legítimos unidos pelo laços do matrimônio, não fazendo parte de seus costumes viverem amasiados ou aceitarem o concubinato.

Vivem juntos geralmente até a morte e raramente ocorrem entre eles separações ou divórcios, que somente acontecem se existir uma razão muitíssimo grave e com decisão do Tribunal reunido para julgar a questão. Os pares ciganos, marido e mulher são muito reservados e discretos em público, não trocando nenhum tipo de carinho que possa ser entendido como uma intimidade que é vivida somente e absolutamente em sua privacidade.

Enquanto o homem representa o alicerce da família, a mulher cabe-lhe o lado terno de proteção espiritual dos lares ciganos. Cabe às mulheres cuidarem das tarefas domésticas, onde as filhas auxiliam as no trabalho de casa, ajudando a cuidar dos irmãos menores e aprendendo as tradições e costumes como execução da dança, a leitura das cartas e das mãos, realizando os rituais e cerimônias; os preceitos religiosos.

2.8 Os representantes da sabedoria:

Talvez todo clã cigano sejam os idosos os merecedores da mais alta estima e respeito. Eles são vistos e tratados como os detentores da sabedoria, da experiência de vida acumulada e seus conselhos são ouvidos pelos jovens e pelos adultos como sendo a voz do conhecimento apreendido na prática da vida do dia a dia. Eles são os responsáveis pela transmissão oral dos ensinamentos e tradições, portanto, considerados sábios, o passado vivo e reza a tradição que os mais jovens lhes beijem as mãos em sinal de respeito.

Possuem um lugar de destaque nas festividades e cerimônias, atuando também como conselheiros e consultores nos tribunais de justiça. Eles são cuidados com desvelo e tratados com toda a dignidade pelos demais. Esta forma de tratamento faz com que se mantenham lúcidos até o final de suas vidas, pois nada é mais doentio para uma pessoa idosa de qualquer sociedade ser tratada como estorvo, resto, uma pessoa inútil e sem valor, um fardo ser carregado pelos mais jovens.

3. Teorias do Holocausto:

Um tema frequente nos estudos contemporâneos sobre o Holocausto é a questão de funcionalismo versus intencionalismo. Os intencionalistas acham que o Holocausto foi planejado por Hitler desde o início. Funcionalistas defendem que o Holocausto foi iniciado em 1942 como resultado do fracasso da política nazista de deportação e das iminentes perdas militares na Rússia. Eles dizem que as fantasias de exterminação delineadas por Hitler em *Mein Kampf* e outra literatura nazista eram mera propaganda e não constituíam planos concretos (curiosamente esta foi também a estratégia da argumentação da defesa dos nazistas perante os julgamentos de Nuremberg). Autoridades do governo nazista tentaram destruir as provas do Holocausto.

Outra controvérsia relacionada foi iniciada recentemente pelo historiador Daniel Goldhagen, que argumenta que os alemães em geral sabiam e participaram com convicção no Holocausto, que teria a sua origem num antissemitismo alemão profundamente enraizado. Outros afirmam que sendo o antissemitismo inegável na Alemanha, o extermínio foi desconhecido a muitos e teve de ser posto em prática pelo aparelho ditatorial nazista. Goldhagen explora também o fato de milhões de alemães terem participado nas atrocidades, afirmando depois da guerra, se acusados (o que raramente aconteceu), que eles tinham de seguir ordens para evitar represálias.

No entanto, houve alguns casos de alguns alemães se recusaram a proporcionar as matanças maciças e outros crimes e que não foram punidos em forma nenhuma pelos nazistas. Alemães casados com judeus que optaram por se manter com o seu companheiro permaneceram não castigados e suas esposas judias sobreviveram. A outra teoria também mencionada por algumas pessoas que duvidaram do Holocausto e foram classificadas como negacionistas do Holocausto. Esses pesquisadores afirmam que muito menos de seis milhões de ciganos estiveram seus últimos dias nos campos e que as mortes não foram o resultado da política deliberada dos alemães. Este grupo, não reconhecido academicamente por historiadores e pesquisadores, alega que o Holocausto definitivamente nunca existiu. Esta tese é normalmente acompanhada de números que entram em choque com os números amplamente aceitos e estudadas por uma gama massa de estudiosos.

É comum que esta ideia seja associada imediatamente ao racismo, ao nazismo e ao neo-nazismo. Muitos que acreditam na versão histórica afirmam categoricamente que o negacionismo é uma forma de antissemitismo. Muitos negacionistas, por outro lado, afirmam não serem antissemitas, e que querem meramente contar a história como deve ser. Estas pessoas dizem que estão contentes por menos pessoas terem sido mortas do

que previamente julgado e que desejam que outras pessoas interpretem os dados negacionistas como boas notícias. Porém, muitas vezes é possível identificar a divulgação de informações antissemitas nos mesmos meios ou pelas mesmas pessoas que divulgam essas ideias.

O negacionismo do Holocausto possui pouquíssimos defensores no meio acadêmico, por se tratar de uma doutrina sem bases documentais fiáveis e profundamente eivadas de distorções de caráter ideológico. Além disso, a abundância de provas em contrário, confirmando o Holocausto, torna a defesa pública do Negacionismo praticamente impossível.

3.1 O Genocídio Cigano:

Falar em genocídio é o mesmo que falar em extinção, extinção de uma “anormalidade” étnica às populações autóctones, diferentes em costumes, línguas, própria de uma cultura e de seus parâmetros. É sabido que, quase 2 milhões e meio de ciganos foram alvos deste tipo de crueldade partida por um programa sistemático de extermínio étnico patrocinado pelo Estado nazista, liderado por Adolf Hitler e pelo Partido Nazista que ocorreu em todo o Terceiro Reich e nos territórios ocupados pelos Alemães durante tal barbárie. Neste trabalho, minha intenção é de enaltecer toda cultura cigana e incriminar todos aqueles que apoiara tal atrocidade, de um povo diferente, alegre e que tinha estigma não ser deste mundo, mas estar nele. Discorrerei sobre tais efeitos através do olhar agambiano do homem excluído, e nada mais sensato de falar dos ciganos, que hoje pra mim, é e continuará sendo o povo mais excluído da face da Terra.

4.O holocausto cigano: O século XVI como uma pequena prévia do que veria acontecer aos ciganos e o começo da sua perseguição.

O século XVI pode ser considerado como a idade de ouro dos ciganos na Europa. Vagavam de cidade em cidade, e se bem é certo que foram expulsos com frequência, haveria que esperar ao século XVI para que se desatasse uma onda de perseguição só comparável ao anti-judaísmo secular dos povos europeus. No século XV, os estereótipos negativos ainda não estavam enraizados, e entre a hostilidade e a fascinação, a cultura cigana dispersou-se pelo continente, misturando de uma tal forma e

misturando-se a dialetos, culturas e línguas locais. Já, a partir do final de XVI, sucederam em toda a Europa autorizações, leis e decretos contra o modo peculiar do povo das estrelas. A dinâmica dessas disposições será contraditória, pois serão obrigados a sedentarizar-se ao tempo que lhes impede a entrada em muitas cidades. Os mesmos são obrigados a assimilarem a cultura local ao tempo que se são concentrados em determinados bairros, são obrigados a trabalhar em ofícios reconhecidos ao tempo que são impedidos de adentrar em outros bairros.

A grande e particularidade e tenacidade dos ciganos são as suas grandes estratégias de ocultamente, de multi-ocupacionalidade do semi-nomadismo ou até mesmo chamado de itinerância circunscrita, de auto-adaptação às circunstâncias instáveis da legislação, a capacidade para cruzar fronteiras ou até mesmo para aliar-se em determinadas ocasiões com a população autóctone realizando trabalhos insensatos para esse povo, faz dos ciganos resistirem à toda uma assimilação e conservação às suas próprias características, tanto culturais, pessoais frente a intactividade do seu passado até os dias de hoje.

Já no século XX, o século do terror, da banalidade, da atrocidade e do extermínio, a detenção do fluxo migratório no início do século não significou uma melhora das condições inerentes da vida desse povo invisível. As disposições legais continuaram sendo inúteis, desde seu passado e até hoje em termos de assimilá-los. Comumente, na França, uma "lei sobre o exercício das profissões ambulantes e sobre a circulação de nômades" obrigava em meados do século a serem promovidos de um designação da sua própria identidade, como se fossem mercadorias insalubres.

A mediada que se aproximava a Grande Guerra, a Segunda, a perseguição fica bem mais clara, punitiva, insensata, de um grande cenário de horrores que viam a ser verificado, uma forma sanguinária e dura chegaria para o povo da (IN)visibilidade e dos que enxergavam a estrela. O governo prussiano decidiu acabar com a normalidade, pessoalidade do povo cigano. Mediante a um acordo Internacional cunhado para acabar com o modo de vida de tal povo, foi planejado e elaborado um "Livro Cigano", com um certo censo inicial de 3 mil mais ou menos indivíduos que logo aumentaria com a colaboração de outros estados germânicos. E, um deles, o estado de Baviera autorizou o castigo em massa a trabalhos forçados a todos os descendentes ciganos que não pudesse demonstrar ter um trabalho "digno", estável de renda para eles, então, a República de Weimar estendeu essa medida para toda nação Alemã. Os pré censos ciganos

multiplicaram-se em toda Europa Ocidental como forma de aprisionar tais para trabalhos escravos e insalubres.

O auge do nazismo e os grandes excessos da Segunda Guerra fartaram-se com tamanha sanguinolência, crueldade, drasticidade, aos ciganos. Com base nos censos anteriores, o Centro de Investigação para Higiene Racial e Biologia Populacional do Reich começou a analisar a questão do povo cigano. Depois de alguns momentos de dúvida, os mesmo que permeavam a classificação cigana dentro da raça ariana, já mencionada acima, Himmler ordenou imediatamente que os mesmo deveriam ser extirpados, exterminados em uma execução de massa.

5. A Biopolítica de Giorgio Agamben: Um perpassar no olhar através do pensamento de Foucault e Arendt.

Nesta dissertação procurarei demonstrar como a partir de um elo de ligação do pensamento foucaultiano, ao lado das ideias de Hannah Arendt de *A condição Humana*, tal filósofo pôde introduzir um novo âmbito às análises que acercam o cenário biopolítico de Foucault. Num primeiro momento revisaremos o conceito próprio de Foucault de biopolítica, e a seguir, seguindo as devidas orientações de Agamben, introduzirei as análises de Arendt, demonstrando assim uma teoria política que, segundo suas próprias palavras, fundiu o modelo biopolítico à teoria jurídico-institucional do preâmbulo do poder.

Vemos que, o pensamento foucaultiano descarta, a princípio uma análise do poder ao que se refere à guisa tradicional, isto é, da jurisprudência. Em seu curso no Collège de France, em 1976, Foucault afirma:

[...] em vez de orientar a pesquisa sobre o poder para o âmbito do edifício jurídico da soberania, para o âmbito dos aparelhos de Estado [...] creio que se deve orientar a análise do poder para o âmbito da dominação (e não da soberania) (FOUCAULT, 1999, p.40).

Atento, portanto, como o poder, ou antes, os poderes que comandam e funcionam em um nível mais baixo, poderíamos dizer mais cotidiano, num funcionamento micro, Foucault pôde descobrir uma transição nas formas de poder que, segundo ele, ocorreram a grosso modo, entre os séculos XVIII e XIX, e inauguraram o que podemos chamar de sociedade disciplinar. Tais técnicas disciplinares responsáveis

pelo controle dos indivíduos num nível corporal e molecular aparecem, primeiramente, por ser um problema econômico característico do século XVIII. Se de um lado, vemos o grande crescimento populacional que a época suscitou, de outro, vemos o surgimento dos aparelhos de produção em grande escala. Há, portanto, uma necessidade de ordenar os indivíduos tendo em vista esta problemática. Torna-se necessário diminuir os custos cada vez mais da população, seja ela: escolar, carcerária, hospitalar, manicomial e até mesmo o contingente militar que se tornaram cada vez maiores na época. Por outro lado, os aparelhos de produção, a fábrica é aqui o melhor exemplo, tornaram-se maiores e mais complexos, havia ainda a necessidade, imposta pelo capital, de fazê-los prosperar e render para assim acumular bens materiais. As disciplinas, como podemos observar em *Vigiar e Punir*, respondem portanto “a esses dois processos ou antes sem dúvida à necessidade de ajustar sua correlação”. (FOUCAULT, 1984, p.192).

Mais adiante podemos observar a importância das disciplinas num quadro político, isto é, uma novo ordenamento político. O novo direito representativo do século XVIII, que levou a burguesia à classe dominante diante ao proletariado, estava embasado na vontade geral (que era a minoria na época) e na garantia de igualdade perante a lei. Uma sociedade tal, disciplina, que garantisse a esta classe uma estabilidade real que ela não dispunha no contexto jurídicopolítico. “E se [...] o regime representativo permite que [...] a vontade de todos forme a instância fundamental da soberania, as disciplinas dão, na base, garantia da submissão de forças e a dos corpos”. (FOUCAULT, 1983, p.192). Sendo assim, as disciplinas operam um “assujeitamento” dos corpos, criam assim corpos cada vez mais dóceis e maleáveis para as operações de que as necessitam. As disciplinas são “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade”. (FOUCAULT, 1984, p.126).

Seja na fábrica, na escola ou em alguma outra instituição, o método disciplinar permite que os indivíduos sejam, por assim dizer, adestrados para um desempenho com maior eficácia e maior rentabilidade. Ele tem, como alerta Foucault, ainda em *Vigiar e Punir*, uma dupla função, aumentar a rentabilidade dos corpos num nível econômico e diminuir essa movimentação num nível político, para esses corpos não poderem mais pensar diante do relógio biológico.

A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência) (FOUCAULT, 1983, p.195).

Para fabricar esses “corpos dóceis” a disciplina lança mão de alguns dispositivos. Primeiramente as disciplinas são forças positivas, na medida em que produzem algo. Produzem um saber e este saber produz os indivíduos que, submetidos às técnicas disciplinares, por sua vez, produzem novos saberes e assim sucessivamente. Outrora, outras duas características do poder disciplinar são a organização do espaço e o controle do tempo. Talvez essas sejam as características que melhor resumam as sociedades disciplinares tendo em vista os seus propósitos, pois, segundo Deleuze, em seu pequeno escrito sobre as sociedades de controle, a tarefa primordial da sociedade disciplinar seria:

“concentrar; distribuir no espaço; ordenar no tempo; compor no espaço tempo uma força produtiva cujo efeito deve ser superior à soma das forças elementares”.(DELEUZE, 1992, p.219)

Conjuntamente ao desenvolvimento do capitalismo, o século XVIII experimentou um relativo domínio sobre a vida e sobre extensão corporal, isto é, as grandes fomes e epidemias que assolavam a Europa em séculos passados regrediram neste período devido a um desenvolvimento econômico, científico e, também, das técnicas de produção agrícola que antes era arcaica, possibilitando assim certa estabilidade nos processos vitais da população. Essa conjuntura histórica trouxe, como mostra Foucault, uma profunda transformação nos regimes políticos ocidentais. Tentemos, portanto, observar essa reviravolta do medievo à modernidade. O poder soberano caracterizava-se, segundo Foucault, por ser um direito de vida e de morte, condicionado à própria defesa do soberano. Esse direito, simbolizado pelo gládio, é de causar a morte ou de deixar viver. Conforme anotamos em seu curso de 1976: “é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida. É essencialmente um direito de espada. [...] O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver” (FOUCAULT, 1999, pp.287-288).

Esta é uma característica de uma sociedade em que o poder se exercia como supressão, estrangulamento e esfacelamento, ou seja, o soberano detinha o poder de se apropriar das riquezas, bens, serviços e, no limite, do sangue dos corpos de seus súditos. Voltando a Vontade de Saber, Foucault esclarece que:

O poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la (FOUCAULT, 1984, p. 128).

Notemos, então, que a morte é a chave do poder soberano, é pelo direito de matar que ele se apodera, apropriando da vida de seus súditos. O que ocorre, portanto, no século XVIII, conjuntamente a todos os processos já mencionados, é a inversão do princípio soberano. Se o poder soberano faz morrer e deixa viver, o biopoder, pelo contrário, faz viver e deixa morrer: “o velho direito de causar a morte ou deixar viver foi substituído por um poder de causar a vida ou de devolver à morte” (FOUCAULT, 1984, p. 130).

Observamos ainda que, se o direito soberano podia ser um direito de confisco, o biopoder é produtivo, na medida em que ele assume como tarefa a gerência dos processos globais da população; ele carrega consigo a tarefa de otimizar as forças presentes nessa população por meio de procedimentos como assistência aos inválidos, controle da higienização pública e do controle das epidemias, averiguação das taxas de natalidade, longevidade, mortalidade, etc, em suma, uma série de intervenções e controles reguladores: “um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que barrá-las, dobrá-las ou destruí-las”.(FOUCAULT, 1984, p. 128).

É também neste período que vemos surgir a ideia de governo (governabilidade, como diz Foucault). Se antes o bom estadista, ou o príncipe, era aquele que cumpria e fazia cumprir a lei, na idade da biopolítica um excelente Estado é aquele bem governado. E o que é o governo senão um poder de polícia? Nenhum processo lhe escapa, nada fica de fora do seu ordenamento, da sua regulação nos processos populacionais. Isto porque se a antiga soberania se baseava no domínio territorial, a biopolítica precisa de um Estado populacional. Mudança de nexos. No primeiro caso espera-se a conquista para o crescimento do Estado, no segundo, a otimização de suas forças internas, os homens e suas coisas, servem de referência para o desenvolvimento estatal: “o poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população” (FOUCAULT, 1982, p. 129).

Para Foucault, o advento do biopoder se dá no momento em que as formas de poder, entendidas como soberania, recebem um complemento, primeiramente das técnicas disciplinares e/ou técnicas de individualização, e, posteriormente do biopoder,

ou seja, de procedimentos de massificação e totalização que operam, desta maneira, um controle político ao nível da vida natural ou biológica. Ao abandonar a análise política dentro do modelo juridicoinstitucional, Foucault, portanto, nega-se a elaborar uma teoria unitária a respeito do poder. É neste intervalo deixado por ele que Agamben concentrará seu pensamento onde está, então, no corpo do poder, a zona de indiferenciação (ou, ao menos, o ponto de intersecção) em que técnicas de individualização e procedimentos totalizantes se tocam? E, mais genericamente, existe um centro unitário no qual o “duplo vínculo” político encontra sua razão de ser? (AGAMBEN, 2004, p.13).

Em seu livro *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*, o filósofo italiano Giorgio Agamben realiza uma grande observação acerca da natureza do poder soberano na sociedade moderna e contemporânea. O autor busca mostrar como o que caracteriza o poder soberano no Ocidente é a politização crescente da “vida nua”, da vida natural ou biológica, tanto do corpo individual, quanto da própria espécie. Para desenvolver essa polêmica, Agamben mobiliza um conjunto expressivo de pensadores que irão lhe ajudar a desbravar o pensamento biopolítico - como Hannah Arendt, Karl Schmitt, Walter Benjamin, dentre outros - mas, suas idéias centrais, desenvolvem-se a partir de uma discussão específica realizada por Michel Foucault. Em seus estudos sobre as práticas de poder na sociedade moderna, Michel Foucault identificou um reviramento decisivo na forma como o poder soberano no Ocidente lida com a vida e com a morte de seus súditos. Se durante muito tempo o poder soberano caracterizou-se sobretudo como um poder de vida ou de morte, poder que causava a morte ou que deixava viver - já que consistia sobretudo numa instância de confisco, de extorsão de bens ou de trabalho -, no moderno Ocidente ocorrerá uma mutação profunda nos mecanismos de poder, de tal modo que as práticas de confisco serão suplantadas por práticas de incitação, de reforço, de controle, de vigilância, de majoração de exceção, aquele que está simultaneamente dentro e fora do ordenamento jurídico, sua contrapartida simétrica é o indivíduo que é tomado apenas como vida natural, zoé sem bíos, alvo do poder soberano mas que, não contaria com a proteção do ordenamento jurídico. E é numa figura do direito romano arcaico que, Agamben encontra a metáfora mais acabada dessa condição da vida nua diante do poder soberano. Essa figura é a do *homo sacer*, expressão que designava aquele que foi julgado e condenado por um delito e que, devido a esta condenação, encontrava-se numa situação peculiar: ao mesmo tempo que não podia ser sacrificado, porém, quem o matasse não seria condenado por homicídio.

Assim, na simetria entre a figura do homo sacer e a do soberano, encontrasse o segredo da compreensão do próprio espaço político da soberania: [...] soberano e homo sacer apresentam duas figuras simétricas, que têm a mesma estrutura e são correlatas, no sentido de que 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, 2002, p.92).

Neste ponto, percebe-se uma das proposições mais perturbadoras que o autor parece propor à reflexão da Filosofia Política e das Ciências Sociais contemporâneas: se presenciamos na atualidade a inclusão praticamente total da vida nua, da vida natural ou biológica nos cálculos do poder do Estado, conseqüentemente todos encontramo-nos, ao menos potencialmente, na mesma condição do homo sacer, diante da exceção do poder soberano. Portanto, o dispositivo da exceção, ou seja, o estado de exceção é um dispositivo que atua com o poder soberano de um modo indissociável, constituindo entre si um intercâmbio conjunto de violência e Direito, que se orienta para capturar e anular vidas. O poder soberano em estado de exceção, quando captura a vida, passa a ser a condição preliminar que une o vivente ao direito, ao mesmo tempo em que o abandona, mantendo com base na decisão do soberano uma relação com a vida, que é ao mesmo tempo de exclusão e inclusão, inclusão e exclusão.

Deste modo, o pensamento de Agamben se caracteriza pela constatação desse paradoxo do poder soberano que ao relacionar-se diretamente com a vida, exclui incluindo-a em sua decisão, como no caso elementar de fazer viver e deixar morrer, ao mesmo tempo em que isto se estabelece também como forma essencial à política. Isso faz com que o pensador italiano se afaste da concepção foucaultiana de poder soberano, que não admite a ideia de uma natureza política, pois aceita uma formação histórica das coisas com início e fim, logo, à medida do tempo cronológico.

Conseqüentemente, a biopolítica, ou seja, a vida inserida na política para Agamben, assume uma amplitude ontológica, pois a vida torna-se inseparável da experiência política ao menos no ocidente, em que desde suas origens constata-se sua inerência às relações de poder político. De outro lado, Foucault afasta qualquer tipo de metafísica em suas pesquisas e a biopolítica surge então, historicamente.

Por isso, Agamben adota uma postura que exige a necessidade de “[...] repensar todas as categorias de nossa tradição política à luz da relação entre poder soberano e a vida nua”. Desta maneira, o Estado moderno reconduz ao foco de suas discussões o laço que liga a manifestação do poder à vida nua, religando a correspondência entre o

moderno e o antigo, presentes nos âmbitos mais diversos onde se manifesta as relações de poder. Convergindo diretamente no “ponto oculto da intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder”.

Assim, seguindo os indícios de Carl Schmitt, especificamente na sua tese sobre a relação do estado de exceção e poder soberano presente em sua obra *Teologia Política*, Agamben afirma que “Na biopolítica moderna, soberano é aquele que decide sobre o valor ou sobre o desvalor da vida enquanto tal”, e esta vida, já anteriormente inserida neste pensamento racional de poder, como através das declarações dos Direitos, torna-se agora ela mesma, o lugar dessa decisão soberana. Segundo o autor, até mesmo Deus sucumbe ante as ambições e pretensões políticas do homem, o Deus transformado em objeto, convertido em elemento do discurso político, sujeito, portanto, a instrumentalizações que podem incorporar de toda práxis ética. Assim, aparentemente, a utilização da imagem de Deus como mecanismo de organização da sociedade mergulhou em decadência juntamente como o modo de vida medieval, dando origem, a partir de então, à necessidade de se encontrar novos mecanismos de legitimação da Política e organização da polis. Porém, o Deus medieval não morreu, manifestando ainda, com vigor renovado, nas guerras de religião do século XVI e nas teorias que defendiam o poder absoluto dos monarcas de origem divina no Iluminismo, época a qual trouxe grande aparato par o desenvolvimento da sociedade, trazendo assim, luz à escuridão. Assim, o teocentrismo do medievo deixa de condicionar a existência das pessoas, sabendo que isso não ocorre por força de transformações, ora, ditadas pela Igreja ou ora, por mudanças repentinas no comportamento social.

Vemos assim então, a decadência do teocentrismo sendo um resultado de vários fatores, e grande parte deles está ligada a pequenas adaptações nas estruturas sociais, culturais e políticas que se estendem, desde a expansão das cidades até o advento da centralização do poder político. Logo, se vê a permanente decadência dá origem do desenvolvimento dessa sociedade: a substituição de Deus como núcleo da existência social humana, talvez sendo assim substituído pelo dinheiro.

É neste sentido que, nas discussões travadas por Walter Benjamin e Carl Schmitt, é possível constatar a existência de uma zona de indistinção entre violência e Direito que cede espaço ao paradoxo da soberania, mas que atualmente supera todas as relações espaço-temporais, tornando-se uma extensão comum ao estado de Direito.

Fazendo com que o pensador italiano conceba a soberania não como externa à ordem jurídica, mas sim interna, sendo uma estrutura original na qual o Direito pode

referir-se à vida incluindo-a em si, mesmo quando seu ordenamento está suspenso. Por este motivo, Agamben intitula de bando a relação de soberania, pois se refere tanto à vida excluída da comunidade, quanto sob a tutela do soberano.

Consequentemente, está o soberano dentro e fora da lei. Neste paradoxo, é ele enquanto manifestação de violência que põe o Direito, tal como o poder constituinte de uma nova constituição, e ele mesmo também quem o mantém enquanto violência. Esse paradoxo é evidenciado por Walter Benjamin ao indicar que “Se a primeira função da violência passa a ser a instituição do direito, a sua segunda função pode ser chamada de manutenção do direito”.

A complementaridade jurídico-institucional junto ao modelo biopolítico do poder soberano ocorre no momento em que o discurso moderno insere a vida biológica, vida nua, na política, e o poder soberano passa a decidir sobre o seu valor e/ou desvalor, atribuindo elevada importância a este tipo de vida como única forma possível de existência. Assim, percebe-se que o “soberano entra em interação cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o cientista, o médico, [...]” que passam a eleger uma única forma de vida como normal para diretamente tratá-la, regulá-la e manipulá-la. Pois, pode-se dizer que somente neste esquema normalizador é possível tratar objetivamente a vida: capturando-a e a convertendo em uma uniformidade padrão, reduzindo ao máximo suas variáveis mutáveis, para poder apreendê-la em uma única totalidade, assim sendo numa equação exata da vida.

Com isso, fica mais evidente uma questão elementar no pensamento biopolítico de Agamben, cuja mera vida, a vida nua, tornou-se o local por excelência das decisões políticas do soberano, ou seja, do Estado-governo moderno, pois sua forma simples de vida é a de mais fácil apreensão. Deste modo, com a sua conversão aos padrões regulamentadores do modelo jurídico-institucional, em que o poder soberano manifesta através do juiz, legislador, administrador, médico, perito, cientista, etc., é possível, de uma maneira objetiva e instrumentalizadora, decidir sobre a vida e a morte de quaisquer pessoas, podendo até mesmo medi-las, avaliá-las e atribuir valores, inclusive, todas as partes do corpo humano, do corpo biológico. Portanto, como toda e qualquer forma de vida foi reduzida a uma única forma de vida, a simples vida nua, ela pode ser não só gerida, controlada, mas também medida, valorada, determinada de acordo com o melhor discurso, ou o mais útil, aceito pela decisão soberana. Conferindo à vida, em uma época regida pelo sistema capitalista de valorização do consumo, cujos membros da sociedade

de consumidores são eles próprios como mercadorias de consumo, podemos assim caracterizá-los como mercadoria de consumo.

E se o desamparo do *homo sacer* é a chave para a compreensão da condição dos indivíduos e das populações na política atual, um espaço de experiências se apresenta como paradigmático das práticas biopolíticas: o campo de concentração. Ao analisar a estrutura jurídico-política dos campos - e Agamben (2002, p.174) faz questão de lembrar que os primeiros campos de concentração criados na Alemanha não foram obra do regime nazista, mas sim dos governos social-democráticos - percebe-se que os indivíduos neles encarcerados eram integralmente despojados de seus direitos e prerrogativas de ampla defesa, de tal modo que contra eles se podia cometer qualquer ato, tudo sendo verdadeiramente possível, na medida do possível. A presença dessa estrutura jurídico-política, longe de constituir-se num caso excepcional, irá multiplicar-se num mundo dominado pela biopolítica. Segundo o autor, podemos encontrá-la atualmente nos campos de refugiados para imigrantes clandestinos em grande parte no leste europeu, quanto em grandes partes da Ásia e no Oriente Médio ou nos mais diferentes espaços em que indivíduos se encontram totalmente à mercê do poder soberano. Estas e muitas outras teses, defendidas com extensão pelo autor, abrem novas e incontornáveis questões no debate político contemporâneo, aceitando ou não as suas posições mais polêmicas, ficando assim, a mercê de cada um. Assim, por um lado, é difícil concordar com o descrédito manifesto por Agamben no que diz respeito à capacidade da democracia viabilizar formas de resistência efetiva às práticas biopolíticas. Por outro, alguém pode duvidar que, nos espaços mais diversos da cena contemporânea, seja nos campos de refugiados para imigrantes ilegais na Europa, seja na periferia das grandes cidades do planeta, seja nos países do Terceiro Mundo, não é o *homo sacer* que reencontramos, vidas nuas permanentemente em perigo diante do poder soberano?

Referências **AGAMBEN**, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002. 207p. **FOUCAULT**, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. 13.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

Conforme Foucault: “Devemos compreender as coisas não em termos de substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade disciplinar e desta por uma sociedade de governo. Contudo, “A presente pesquisa concerne precisamente este

oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder”. (AGAMBEN, 2004, p.14). Agamben observa que algum tempo de *A Vontade de Saber*, Hannah Arendt em *A Condição Humana* havia demonstrado como a decadência do espaço público nas sociedades modernas estava relacionada com o fato de que a vida biológica, que para os gregos, os quais devemos grande parte de nosso “entendimento” político, estava situada à margem do ordenamento político passou, a partir da modernidade, a ocupar um lugar de destaque na cena política. Segundo Arendt, a vida estritamente humana está relacionada, ou depende inteiramente, de um mundo habitado por homens e de coisas feitas por ele, sejam elas objetos fabricados, isto é, produzidos pelo próprio homem, coisas de que ele cuida, como as terras cultiváveis ou, por fim, coisas que os homens estabeleceram em seu convívio, como as instituições e os ordenamentos políticos.

O mundo possível em que vivemos, sob esta perspectiva, não existiria sem a atividade humana. Estas atividades são, portanto, condicionadas pelo simples fato de os homens viverem juntos. A este conjunto de atividades Arendt dá o nome de *vita activa*, resumindo, assim, as características da vida dita propriamente humana. Três são as dimensões da atividade humana: trabalho, fabricação e ação. Cada uma destas dimensões corresponde a certo tipo de concepção humana, a saber, o animal laborans, quando o homem se encontra preso em atividades que garantam sua subsistência biológica, isto é o trabalho; o homo faber, correspondente a atividade da fabricação, ou seja, por meio de uma *techné* o homem é capaz de produzir objetos duráveis que rompam o eterno ciclo vital da natureza, garantindo persistência à breve existência humana; por fim, a ação corresponde ao *zoon politikon*, o homem enquanto agente político capaz de se relacionar, através da palavra, com outros homens e, deste modo, estabelecer a esfera dos negócios humanos, o domínio público. Evidentemente, cada uma destas atividades relacionam-se e complementam-se, mas, contudo, cada uma delas tem um lugar específico para ser realizada. Sabemos que a antiga cidade-estado grega estava dividida em dois âmbitos básicos, o da vida privada (*oikos*) e o da vida pública (*polis*), ora, tanto o trabalho quanto a fabricação eram atividades restritas à esfera privada e somente a ação (*práxis*) tinha seu lugar no âmbito político, isto é, ao domínio público. Arendt observa que somente a ação (*práxis*) é prerrogativa essencial do homem. As atividades do trabalho e da fabricação não requerem a presença de outros, no entanto, um homem, que por hipótese, trabalhasse e fabricasse coisas em um mundo habitado somente por ele, não poderia ser chamado de homem, mas sim, “homo faber”,

ou um “animal laborans”, pois para habitar neste mundo, precisamos depender do outro, numa forma existencialista. “Nem um animal, nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros” (ARENDT, 2010, p.27).

Da relação entre vida e ação decorre, segundo a filósofa, um grave problema, a ascensão do conceito de “social”; que nos remete à antiga tradução do termo aristotélico, animal político, zoon politikon, como “animal social”. Destaca-se a tradução do melhor exemplo da Escolástica, do que é o homem, por Tomás de Aquino: “o homem é por natureza, político, isto é, social” (ARENDT, 2010, p.27). A palavra social, de origem romana, não é encontrada entre os gregos e, no entanto, com o passar do tempo o termo social passou a adquirir o sentido de condição humana fundamental. Nem Aristóteles, nem Platão ignoravam o fato de que o homem não pode viver só, sem a companhia de outros, todavia, não acreditavam ser esta uma característica que definisse a condição humana fundamental, pelo fato de que o viver em comum é característico também dos outros animais, isto é, pode-se dizer que este viver em comum, seja um fato natural ou biológico. Para eles, a companhia natural, longe de definir o gênero humano, era vista como uma limitação biológica, equivalente em todo o reino animal.

Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas difere mas é diretamente oposta a essa associação natural cujo centro é constituído pela casa e pela família. O surgimento da cidade-estado significava que o homem recebera, “além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu bios politikos” (ARENDT, 2010, p.28).

Dentre todas as atividades humanas não mais do que duas eram consideradas políticas, próprias do bios politikos, o que excluía o que era apenas necessário ou útil, mas que, pelo contrário, constituía a esfera dos negócios humanos, a ação (práxis) e o discurso (lexis). Ser político, isto é, viver em uma polis, significava que tudo era resolvido mediante a palavra, o que excluía o uso da força e da violência, tanto utilizado no medievo e na modernidade. Para os gregos, o uso da violência e da força só poderia existir em modos pré-políticos (ou seja, fora da polis) de convivência humana que eram características do lar e da vida em família, onde o chefe da casa imperava com poderes despóticos sobre a vida dos familiares e dos escravos. Não por acaso, os gregos comparavam os impérios asiáticos, os bárbaros, à organização de uma casa. Assim, a definição aristotélica de zoon politikon, jamais poderia ser “social”, pois esta definição era, não só alheia, mas diretamente oposta à ideia de uma associação natural ou da vida

do lar. Para Arendt, o significado desta expressão, *zoon politikon*, só pode ser compreendida em sua totalidade se observarmos uma segunda definição dada por Aristóteles para o ser humano: um ser vivo dotado de fala (*zoon logon ekhon*). Segundo a filósofa, esta definição simplesmente expressava um pensamento corriqueiro no mundo da polis grega e do modo de vida político, qual seja, que todos os que viviam fora da polis (escravos, bárbaros, etc.) eram desprovidos, não de fala propriamente dita, mas de um modo particular de vida onde o discurso tinha primazia sobre a violência e onde tudo se resolvia mediante o uso da palavra.

Nota-se que, não só para os gregos, mas também entre os romanos, até mesmo o poder do tirano era considerado inferior ao do pater famílias romano, ou do chefe do oikos grego, o despotes, ao dirigir sua casa. Isto porque o domínio absoluto e incontestável estava destinado a viver fora do ordenamento político. Verificamos que, entre os antigos, as atividades humanas destinadas à manutenção da vida estavam estritamente separadas das esferas da ação política, isto é, além de sua vida digamos natural, os homens recebiam uma “segunda vida”, mais qualificada e superior que aquela. O fato é que o conceito de social, ao equacionar às esferas pública e privada, pode nos levar a um esvaziamento da primeira, na medida em que, originalmente estas duas esferas remetem a atividades distintas.

Embora esse equacionamento, conforme Arendt, nos remeta à tradução latina de expressões gregas adaptadas ao pensamento romano-cristão, esse problema veio a agravar-se na modernidade a partir de sua concepção de sociedade. A distinção entre uma esfera privada, correspondente ao oikos e uma esfera pública, correspondente à polis, como atividades distintas nos remete ao surgimento da cidade-estado grega. Contudo, a ascendência da esfera social é um fenômeno recente cuja origem nos leva à era moderna e que encontrou sua forma política no Estado nacional. Interessante notar que, segundo Agamben, Arendt não faz aqui nenhuma relação com sua primeira obra, *Origens do Totalitarismo*, no qual o problema do Estado nacional ocupa grande parte de sua crítica. O problema do Estado-nação e a crítica arendtiana do moderno Estado nacional e dos direitos humanos por meio da figura do apátrida ou refugiado já foi mencionado, onde se viu emergir um paradoxo situado na relação entre os direitos do homem e o Estado-nação; Agamben procurará contornar este paradoxo, como já visto, introduzindo uma concepção biopolítica deste problema jurídico. As declarações de direitos representam, em verdade, a inscrição jurídica da vida natural como elemento basilar na organização do pilar político do ordenamentos pós Revolução Francesa,

fenômeno este que, de outro modo, parece ser notado por Arendt ao insistir em sua crítica ao esvaziamento do espaço público nas modernas sociedades conforme é observado.

A ascensão da esfera do social nos modernos Estados nacionais trouxe uma grande dificuldade para compreendermos a divisão privado/público que era evidente em si mesma para os antigos, bem como distinguir o viver e agir em um mundo comum; a política, e a manutenção da vida natural confinada ao âmbito reprodutivo, o lar, pois o pensamento político moderno passou a ver “o corpo de povos e comunidades políticas como uma família cujos assuntos diários devem ser zelados por uma gigantesca administração doméstica de âmbito nacional”(ARENDT, 2010, p.34). A este corpo damos o nome de nação. O pensamento que se destina a se ocupar dos problemas da nação não será mais a ciência política, mas a “economia nacional” ou a “economia social”(ARENDT, 2010, p.34), numa palavra geral, o termo é economia-política.

A esfera familiar surgiu pela necessidade dos homens viverem juntos a fim de sustentarem suas necessidades e carências naturais. Era a necessidade que reinava sobre as atividades exercidas no lar. Pelo contrário, na polis, o primado pertencia à esfera da liberdade. Se havia alguma relação entre elas era a do simples fato de que os homens para adentrarem a vida política deveriam, antes, ter suas necessidades naturais atendidas. “A política não podia, em circunstância alguma, ser apenas um meio de proteger a sociedade” (ARENDT, 2010, pp.36-37), como ocorre no mundo moderno onde a liberdade passou a ser situada no âmbito da sociedade e a violência monopólio do Estado no intuito de protegê-la.

Entre os gregos a liberdade situava-se no âmbito político e a violência era somente autorizada na esfera privada onde o homem poderia lançar mão desta, por exemplo para subjugar escravos, tendo em vista vencer as necessidades impostas pela natureza e alcançar, deste modo, a liberdade, a esfera política.

A violência é, portanto, um ato pré-político. Arendt, contudo, nos adverte que este “poder pré-político com o qual o chefe do lar governava a família e seus escravos, e que era tido como necessário porque o homem é um animal “social” antes de ser um animal “político” (ARENDT, 2010, p.38), não pode ser confundido com as teorias contratualistas modernas onde os homens são tirados de um estado de natureza caótico ao entregarem o monopólio da violência a um soberano. Para Arendt, o poder pré-político do pai de família dos antigos e o monopólio da violência entregue ao poder soberano, nas teorias modernas, ainda que este retire sua autorização da violência

através de um estado de natureza, portanto, também pré-político, não devem ser confundidos pois os conceitos de domínio, submissão, governo e poder, eram características, não da esfera pública, mas sim, pertencentes à esfera privada.

Deste modo, nota-se que a partir da modernidade a diferenciação entre o social entendido aqui como âmbito privado e o político praticamente desaparecem, e é possível tomar um pelo outro, pois as atividades antes de interesse puramente privado tornaram-se questões políticas e a administração da economia, portanto do lar tornou-se interesse coletivo, isto é, interesse do Estado.

Para os gregos, portanto, há uma clara distinção entre as atividades econômicas, pertencentes ao domínio do lar, da casa, e as atividades políticas. É claro que, como já visto, sem vencer as necessidades impostas pela vida natural por meio da organização doméstica não era possível viver, tampouco o bem-viver aristotélico, contudo a política jamais poderia visar à manutenção da vida, tarefa da casa que, deste modo, sustentava, porém num outro âmbito, a boa vida, esta sim política. Se observarmos bem, seguindo as orientações de Agamben, segundo as quais seu modelo de biopolítica deve de algum modo fazer confluir a análises de Foucault e Arendt (AGAMBEN, 2004, p.216). Segundo Foucault, entre os séculos XVI ao XVIII, a literatura política testemunhou o aparecimento de um sem número, de tratados que se apresentavam não mais como conselhos aos príncipes, tampouco como ciência política, mas como arte de governar.

Tome-se como exemplo do que Foucault chamou de textos clássicos da soberania *O Príncipe* de Maquiavel e tentemos marcar as diferenças deste para com os novos tratados políticos, na medida em que é este o modelo que as teorias do governo irão recusar e substituir por uma arte de governar. O príncipe maquiavélico encontra-se numa relação de exterioridade para com o principado, ele o recebe por conquista ou herança. O foco dos conselhos ao príncipe dizem respeito às habilidades que este deve desenvolver para manter seu território. Este território é o fundamento de todo o poder soberano, que tem por finalidade fazer com que os súditos respeitem às leis. Pelo contrário, as teorias da arte de governar sustentam que existem diversas modalidades de governo, por exemplo o governo do pai sobre a casa, o governo do burguês ao proletariado, e que o governo do príncipe é apenas uma delas. Portanto, se a teoria jurídica da soberania procura marcar uma descontinuidade do poder soberano em relação às outras formas de poder digamos menores, o modelo do governo, diferentemente, postula uma continuidade deste poder cuja atividade pode ser resumida basicamente em duas frentes; uma, o príncipe que quer governar um Estado deve, antes,

saber governar seus bens. Essa descontinuidade do poder político com relação a outras formas de poder já pode ser observado, como veremos adiante, na *Política* de Aristóteles (ARISTÓTELES, 1252a 7- 10), e sua família: teoria da pedagogia do príncipe; outra, quando o Estado é bem governado, todo o resto também o é, os pais governam bem suas famílias e assim por diante.

Seu fundamento não é mais o território, mas os homens e a relação destes com suas coisas (riquezas, bens, doenças, etc.). Por fim, se a finalidade do poder soberano é fazer com que os súditos respeitem as leis, a finalidade do governo é pluralista, depende das circunstâncias e dos objetivos pré-estabelecidos, isto é, organizam de tal modo os homens em relação com suas coisas de maneira a alcançar o objetivo estabelecido para cada um dos problemas a serem geridos, como exemplo, acumular riquezas ou acabar com uma epidemia.

Percebe-se aqui a emergência de um conceito, que como já observamos em Arendt, estava até então ausente nos textos políticos, a casa, e, por conseguinte, a economia: A arte de governar, tal como aparece em toda esta literatura, deve responder essencialmente à seguinte questão: como introduzir a economia – isto é, a maneira de gerir corretamente os indivíduos, os bens, as riquezas no interior da família – ao nível da gestão de um Estado? A introdução da economia no exercício político será o papel essencial do governo (FOUCAULT, 1982, p.281).

A arte de governar é, portanto, a arte de exercer o poder segundo o modelo da economia. Este problema que começa a se esboçar no século XVI e que, deste modo, deve lidar com conceitos até então antagônicos – economia e política – irá se desenvolver de tal modo ao longo dos séculos seguintes que, em meados do século XVIII, a palavra economia já passa a designar um campo da realidade que deve ser gerido pelo Estado, e não mais ao soberano. Como isso foi possível?

Conforme Foucault, o problema da arte do governo e, portanto, do deslocamento e/ou intersecção da economia para o âmbito político, está relacionado com uma série de fatores onde se destaca, contudo, o problema da população, isto é, do aumento dela. Pode se dizer que foi graças à percepção dos problemas específicos da população, graças ao isolamento deste nível de realidade, que chamamos a economia, que o problema do governo pôde enfim ser pensado, sistematizado, calculado e reformulado fora do quadro jurídico da soberania (FOUCAULT, 1982, p.288). O advento da população elimina o paradigma da economia como quadro familiar e, portanto, privado, e o transfere para o âmbito da política.

Já vimos, em Arendt, como o conceito de nação passa a representar a ideia de uma família gigantesca, um problema mundial. A família passa a ser vista como um segmento e extensão da população, segmento privilegiado no entanto, pois, ao gerir a população,

Foucault observa que a lógica que sustenta a soberania é circular, pois, ao fazer com que a lei seja cumprida, ela simplesmente tem como finalidade sua continuidade. O governo deverá iniciar suas intervenções na família, mapear os comportamentos sexuais, o nível de consumo, de mortalidade, da natalidade, observando assim, o desenvolvimento humano. Assim, a população pode ser vista como fim e ao mesmo tempo instrumento do governo; fim, melhorá-la, otimizá-la, fazê-la crescer e prosperar, aumentando sua duração, seu nível de saúde, sua riqueza, etc.; instrumento, pois é a partir da família e por meio dela que o governo intervém, através de um sem número de dispositivos, em um segmento maior, num conjunto de famílias, que chamamos de população. Neste sentido, a população gerará uma série de saberes governamentais necessários para melhor geri-la, a estes saberes podemos dar o nome de economia, ou melhor, economia-política. A economia-política é, portanto, o ponto em que a arte de governo se transmuta em ciência política e, assim, encontra seu modelo jurídico.

Já vimos como, em Foucault, o modelo jurídico da soberania cedeu espaço às técnicas de poder biopolíticas. O que é passível de se observar, seguindo as orientações de Agamben, é que o problema foucaultiano é de algum modo, o mesmo de Arendt, isto é, a assunção da esfera econômica ao plano político, nos primórdios da modernidade, transformou de tal modo as categorias políticas até então vigentes que se pode falar em uma radical mudança no modelo de soberania, por assim dizer, a biopolítica foucaultiana, que realizou uma espécie de animalização do homem, uma estatização do biológico, através de dispositivos políticos mais sofisticados, como também em uma decadência da esfera política para Arendt. Segundo Agamben, o fato de Arendt não ter realizado nenhuma relação entre este problema e suas indagações acerca do totalitarismo e de que em seu pensamento está ausente qualquer perspectiva biopolítica, bem como o fato de Foucault poder iniciar suas análises do biopoder sem qualquer referência a ela é índice dos problemas que o pensamento político deve superar neste âmbito.

Para ele, como já observamos, trata-se de fazer retornar a biopolítica aos primórdios da política ocidental e, por meio de sua genealogia, demonstrar como esta pôde vir à tona na modernidade, em especial na contemporaneidade. De volta ao

pensamento grego, Agamben observa que estes não possuíam um dado específico que definisse o que nós entendemos por vida, assim, existiam dois termos para vida: zoé e bíos. A zoé era a vida natural, comum a todos os seres, sejam eles homens, animais ou deuses. Por outro lado, bíos designava um modo próprio de viver de determinado grupo ou indivíduo, uma vida qualificada, uma vida adentrada nos parâmetros políticos. Nota-se que no livro, *Ética a Nicômaco*, Aristóteles ao procurar descobrir que tipo de vida é aquela vida ética, isto é, feliz, nos traz três pretendentes a esta, a vida do filósofo, a vida dos prazeres e a vida política. O termo utilizado por ele é bíos: bíos theoreticós, bíos apolausticós e, como já vimos, o bíos politikós, pois se trata aqui de um modo particular de viver, uma vida, por assim dizer, qualificada e não a mera vida natural, a zoé. Deste modo, a finalidade da polis não é o simples viver, mas o viver bem (ARISTÓTELES, 1278b 20-24).

Não que os gregos vissem um mal no simples viver, de fato um pouco mais adiante na *Política* – em 1278b-25 – Aristóteles confirma que o simples viver é em si mesmo um bem. Contudo, como já tivemos a oportunidade de observar em Arendt, a vida natural é excluída do mundo político propriamente dito, pois pertence a uma outra esfera da atividade humana, o âmbito reprodutivo, a casa, a família, os filhos, etc. De fato, logo no início da *Política*, Aristóteles procura distinguir claramente o chefe de um empreendimento (oikonomikos) e o chefe da família (despotes) do chefe político, mostrando que suas diferenças não são de grau, mas de espécie, pois os dois primeiros ocupam-se de atividades elementares e meramente reprodutivas, isto é, a manutenção da vida.

Não pensam bem os que pretendem que as funções de um governante, de um rei, de um senhor de uma casa e de um senhor de escravos são uma e mesma coisa, como se não existisse uma grande diferença entre uma grande casa e uma pequena cidade; é que imaginam que essas diversas formas de autoridade apenas diferem no maior ou menor número de subordinados, mas não na qualidade (ARISTÓTELES, 1252a 07-10).

Quando Aristóteles procura definir o fim da comunidade perfeita é justamente recorrendo a estas definições que ele opõe o simples fato da vida politicamente qualificada: “Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa” (ARISTÓTELES, 1252b 29-30). Para o filósofo, portanto, a polis nasce dessa oposição entre viver (fora) e viver bem (dentro da ordem política), ou, entre a vida e a boa vida que, se assim nos permite, pode também ser definida deste modo: vida

natural, ou como prefere Agamben, vida nua. Isto posto, Agamben nos sugere os seguintes questionamentos: Porque a política ocidental se constitui pela exclusão da vida nua? Que relações existem entre esta vida nua e a política já que é por meio de sua exclusão que a vida nua é incluída na polis?

A resposta se encontra na política que nos apresenta, deste modo, como uma inclusão exclusiva (uma *exceptio*) da zoé na pólis, ou, nos termos aristotélicos, o lugar onde o viver deve, necessariamente, ser transformado em bem viver, isto é, aquilo que deve ser politizado é, desde sempre, a vida nua. Aqui já é possível ver como a política já carrega em si a biopolítica. O Estado moderno ao colocar a vida biológica dos cidadãos no centro dos cálculos políticos deixa ver o vínculo secreto que une o poder soberano e a vida nua. Também, nota-se, a emergência de dois conceitos fundamentais para Agamben, estado de exceção e *homo sacer*. A estrutura política original, graças à qual a vida nua é incluída no ordenamento através de sua exclusão, é aquela detectada por Carl Schmitt: o estado de exceção. De outro lado, está vida nua produzida pelo poder soberano através do estado de exceção, é aquela do *homo sacer*, uma figura obscura do direito romano arcaico que se nos apresenta como paradigma do corpo vivente exposto ao poder soberano e graças ao qual os dois polos do ordenamento – vida nua e poder soberano – serão conectados. A vida nua é, portanto, um conceito essencial para a política ocidental, pois a cidade dos homens funda-se, justamente, sobre a sua exclusão que é, na mesma medida, sua implicação. Assim, a dupla categorial fundamental da política não é aquela desenhada por Schmitt em seu *O Conceito do Político*, amigo-inimigo, mas antes, vida nua-existência política, zoé-bíos, exclusão-inclusão. “A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva”. (AGAMBEN, 2004, p.16).

Deste modo, a tese foucaultiana segundo a qual, com o advento da modernidade, houve um processo pelo qual a política se transformou em biopolítica e a vida natural, até então confinada fora do ordenamento político, passa a ocupar o centro dos problemas políticos, deve ser, conforme Agamben (AGAMBEN, 2004, p.16), corrigida, pois, para ele, problemático não é o fato de a vida nua tornar-se objeto do poder estatal nem, tampouco, a inclusão desta no ordenamento político, pois, como já vimos, estas relações são bastante antigas, nos remetem às origens da política ocidental. O fato essencial, segundo Agamben, é que a partir da modernidade e, sobretudo na contemporaneidade, quando o estado de exceção passa a tornar-se, regra, o espaço da

vida nua, situado originalmente à margem do ordenamento, vem a coincidir com o espaço político e, assim, exclusão e inclusão, zoé e bíos, direito e fato, phýsis e nómos caracterizam formas indistinguíveis. Este espaço, que Agamben chamará de campo de concentração, é o espaço biopolítico por excelência, pois, ao embaralhar as duplas categoriais fundamentais da política ocidental, o poder soberano tem diante de si uma vida nua sem qualquer mediação, ou seja, uma vida totalmente desqualificada, mas no entanto e justamente por isso, excessivamente politizada à mercê, portanto, de um poder que, no limite, é um poder de morte. Como notou Foucault, a partir do advento das sociedades disciplinares o poder estatal faz dos homens como simples viventes o objeto específico do poder, a coisificação. Porém, o que Foucault deixa escapar é que, do outro lado, a democracia moderna faz dos homens como simples viventes, não apenas objeto, mas também, sujeitos do poder dentro do capitalismo de mercado. Assim, sob a perspectiva agambeniana, a democracia moderna diverge profundamente da clássica neste ponto, ao fazer do vivente objeto e, ao mesmo tempo, sujeito do poder, ela reivindica e tenta liberar esta vida nua, até então situada à margem da política, transformando-a em forma de vida. Daqui sua fragilidade, pois tenta encontrar a liberdade e a felicidade justamente no ponto que indica, originalmente, submissão, isto é, a vida nua, e é onde a vida dos ciganos se encotram.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS:

A saber da exceção, a governabilidade do poder soberano funciona como estado de exceção, tem o seu fundamento nos elementos da biopolítica da modernidade e/ou contemporaneidade, mas também em uma existência jurídica e política. Implicando isso em uma marca essencial e característica de um tipo de poder que suspende a ordem, tornando dentro e fora, ou seja, lei e vida indiferenciáveis como um mecanismo de exclusão-inclusiva da vida nua na política e nos regulamentos do Direito.

Portanto, a simples vida, ou mera vida biológica, e mais radicalmente a sobrevida, que se referem particularmente à vida nua de Agamben, tornou-se principal e até mesmo o único objeto da política e, conseqüentemente, do Direito em um estado de exceção que vigora como um paradigma, mesmo que não declarada. O Estado-governo volta-se, então, para um agenciamento total da vida biológica populacional, empenhado na sua administração, regulação, produção e formatação desta vida através de uma decisão que diz categoricamente o seu valor ou desvalor.

A figura do Homo sacer, principal personagem do estado de exceção, um tipo de vivente andarilho cuja vida é matável, mas porém insacrificável, carrega consigo uma tatuagem encravada da vida nua.

Vemos uma perspectiva que revela a contradição que há nos Discursos dos Direitos Humanos e Fundamentais que, numa sociedade marcada pela gestão do poder sobre a vida e seus dispositivos, paradoxalmente podem tornar a vida de qualquer um que exista neste espaço como sobrevidas: vidas insacrificáveis, ceifadas, porém matáveis, e, em alguns casos, indenizáveis.

Tudo indica que a vida tornou-se alvo do funcionamento do corpo biopolítico, em um lugar onde o Direito é suspenso, e que a vida nua é produzida em série, ao mesmo tempo em que cadáveres são fabricados em massa. Este é o modelo que constitui a política e o Direito contemporâneo. Pois a nossa época atual, sob a perspectiva dos dispositivos biopolíticos, é de uma possível indeterminação entre vida nua e política, ainda mais sob o olhar de Agamben: em que na biopolítica atual o modelo é do estado de exceção como regra, que inclui a vida nua ao mesmo tempo em que a exclui do ordenamento; que a protege, ao mesmo tempo em que pode eliminá-la ou expô-la a riscos.

No entanto, há alguma saída para este problema do poder sobre a vida, ou seja, do biopoder característico da possível biopolítica atual. É deste modo que a biopolítica pode significar não só uma extensão do biopoder, ou seja, do poder sobre a vida. Deixando de indicar um sentido negativo de uma ordem disciplinar, de domínio e controle, possibilitando uma migração para um sentido positivo, implicando em poder da vida no sentido de potência da vida, resistiva, inovadora das formas de vida.

Agamben, em sua atitude, aponta para uma filosofia que vem partindo do conceito de vida, seguindo as trilhas foucaultiana, mas que superam a noção "médico-científica", a partir de um conceito "filosófico-político-teológico". O que força uma revisão de nossas tradicionais categorias filosóficas, políticas, jurídicas, econômicas e sociais. Neste sentido, podemos pensar e repensar também, na possibilidade de uma nova forma de Direito, não mais como dispositivo de captura e uniformização da vida nua, mas como forma de potencializar formas constitutivas de vida. Para isso, o pensador italiano pede que olhemos o Direito em sua não relação com a vida e a vida em sua não relação com o Direito, com o intuito de reabrir entre eles o espaço da política que se diferencie da violência. Talvez, essa abertura para um novo Direito esteja relacionada diretamente com a condição humana e sua existência trágica, cuja premissa básica é o

vir-à-ser da forma de vida como obra de arte, conseqüentemente, o vir-à-ser da forma Direito como obra-de-arte é uma ação afirmadora das formas de novas vida, na arte da vida humana.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2002.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 11ª Ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2010. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo. Companhia das Letras. 1989.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Os Pensadores. 4ª ed. São Paulo. Nova Cultural. 1991.

ARISTÓTELES. **A política**. Coleção a obra-prima de cada autor. Martin Claret. 2006.

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

DELEUZE, Gilles. **Post- scriptum sobre as sociedades de controle**. In: Conversações. Rio de Janeiro. Editora 34. 1992.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 3ª ed. Rio de Janeiro. Edições Graal. 1982. **Vigiar e Punir**. Petrópolis. Vozes. 1983. **História da Sexualidade I. A vontade de saber**. 5ª ed. Rio de Janeiro. Edições Graal. 1984. **Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo. Martins Fontes. 1999. **Segurança, Território, População: Curso no Collège de France (1977-1978)**. São Paulo. Martins Fontes. 2010.

HOBBS, Thomas de M. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Trad. Rosina D'Angina. São Paulo: Martin Claret, 2015

SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. São Paulo. Ed. Del Rey. 2006.