

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO EM FILOSOFIA

GUILHERME DE BRITO PRIMO

**A GUERRA COMO REGIME DE BIPODER: UM ESTUDO EM GIORGIO AGAMBEN E  
ANTONIO NEGRI**

Porto Alegre  
2019

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

GUILHERME DE BRITO PRIMO

**A GUERRA COMO REGIME DE BIOPODER: UM ESTUDO EM GIORGIO  
AGAMBEN E ANTONIO NEGRI**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro

Porto Alegre

2019

## Ficha Catalográfica

P953g Primo, Guilherme de Brito

A guerra como regime de biopoder : um estudo em Giorgio Agamben e Antonio Negri / Guilherme de Brito Primo . – 2019.

117 f.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro.

1. Biopoder. 2. Giorgio Agamben. 3. Antonio Negri. 4. Estado de exceção. 5. Império. I. Castro, Fabio Caprio Leite de. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Salete Maria Sartori CRB-10/1363

**GUILHERME DE BRITO PRIMO**

**A GUERRA COMO REGIME DE BIOPODER: UM ESTUDO EM GIORGIO  
AGAMBEN E ANTONIO NEGRI**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Em 27 de fevereiro de 2018.

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro

---

Prof. Dr. Augusto Jobim do Amaral

---

Prof. Dr. Norman Roland Madarasz

---

Prof. Dr. Hugo Arend

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço ao meu orientador, Fabio Caprio Leite de Castro, por ter acreditado no projeto desde o primeiro momento, bem como pela disposição e leitura atenciosa não apenas da dissertação, mas também dos demais textos elaborados no período em que tive a oportunidade de realizar minha pesquisa, fomentada pela CAPES, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Seus conselhos foram de fundamental importância para a elaboração e o resultado final do trabalho, bem como para minha formação acadêmica. Agradeço, igualmente, aos avaliadores deste trabalho, Augusto Jobim do Amaral, Norman Roland Madarasz e Hugo Arend, que prontamente se dispuseram a lê-lo, e cujos apontamentos foram levados em absoluta consideração no desenvolvimento desta pesquisa.

Agradeço também aos colegas, professores e funcionários do PPG em Filosofia da PUCRS com quem tive o prazer de trabalhar e pesquisar, especialmente Ricardo Timm de Souza, Agemir Bavaresco, Andréa Simioni, Marcus Mattos, Marcos Messerschmidt, Tiago Rodrigues, Evandro Pontel e Renata Guadagnin. Devo também um agradecimento especial aos professores Gustavo Oliveira de Lima Pereira e Luiz Antonio Schmitt de Azevedo, da Faculdade de Direito da PUCRS, pelos conselhos e, sobretudo, pela amizade estabelecida ao longo destes anos em que pesquiso na instituição, bem como agradeço ao professor Ingo Wolfgang Sarlet pela orientação, em 2014, de pesquisa fomentada pela FAPERGS e realizada no âmbito da Iniciação Científica.

Finalmente, agradeço aos amigos, familiares e, de um modo geral, a todas as pessoas que exerceram um papel relevante na minha vida, e, sobretudo, foram fundamentais à minha formação pessoal: Flávia Dias de Brito, Cleiton R. Numa Peixoto Primo, Felipe Primo, Rodrigo Primo e Gustavo Primo, Alana Bajerski, Jorge Abrahão, Itana Stiubiener, Tomás Abrahão, Demétrio Abrahão, Renata Krusser, Edmilson Vasconcelos, Natalia Marchiori, Arthur Feltraco, Gabriel Medeiros e Daniel Ghilardi.

## RESUMO

Nosso trabalho tem por escopo analisar e problematizar a guerra e a violência através de uma abordagem filosófica apoiada na categoria do biopoder, especialmente à luz das obras de Giorgio Agamben e Antonio Negri. Por um lado, as análises de Agamben sobre o estado de exceção sustentam uma leitura do biopoder centrada numa tanatopolítica do fazer sobreviver, da produção de uma sobrevida, uma vida nua e matável, ou, em outras palavras, um poder de exposição à morte, que tem por paradigma contemporâneo os campos de concentração. Por outro, Antonio Negri observa na guerra características ativas e produtivas, fundamentalmente ligadas aos processos de globalização e supranacionalização jurídica, que, com o alisamento do espaço imperial e a aproximação das desigualdades, normalizam um estado de guerra permanente, uma governamentalidade bélica, investindo a vida e o espaço social, em todas as suas esferas, num enredo de violência constante: uma vida murada, protegida, vigiada e securitizada. De todo modo, o que resta das duas perspectivas, o que perpassa as duas análises, é a centralidade da vida, seja através do seu investimento em dispositivos securitários, seja na sua exposição à decisão soberana, ao poder de morte. Nossa proposta de trabalho está situada neste duplo efeito que acompanha a categoria do biopoder, procurando analisá-lo e problematizá-lo: se o estado de guerra global se caracteriza, no pensamento de Antonio Negri e Giorgio Agamben enquanto um regime de biopoder, enquanto uma relação social permanente, quais são, portanto, seus efeitos? Ele produz vida, formas de vida, uma vida murada e protegida, ou, pelo contrário, está centrado numa produção da morte e da sobrevida, na exposição à morte que caracteriza a mera vida, a vida nua? Neste sentido, seria possível encontrar um terreno comum entre os dois postulados? Se esse estado de guerra global está perpassado pelas dinâmicas supranacionais, qual o papel do Estado e do poder soberano? Há uma articulação entre a ordem imperial e as políticas de exceção?

**Palavras-chave:** Biopoder; guerra; império; estado de exceção; governamentalidade

## ABSTRACT

Our work is aimed at analyzing and problematizing war and violence through a philosophical approach based on the category of biopower, especially through the works of Giorgio Agamben and Antonio Negri. On the one hand, Agamben's analyzes of the state of exception support a reading of biopower centered on a tanatopolitics of the making of survival, the production of a survival, a bare, nude life, or, in other words, a power of exposure to death, which has as a contemporary paradigm the concentration camps. On the other hand, Antonio Negri observes in war active and productive characteristics, fundamentally linked to the processes of globalization and juridical supranationalization, which, with the smoothing of imperial space and the approximation of inequalities, normalize a state of permanent war, a bellic governmentality, investing life and space social, in all its spheres, in a plot of constant violence: a walled life, protected, watched and securitized. At any rate, what remains of the two perspectives, which runs through both analyzes, is the centrality of life, whether through its investment in security devices, *dispositifs*, or in its exposure to the sovereign decision, to the power of death. Our proposal of work is situated in this double effect that accompanies the category of biopower, trying to analyze and problematize it: if the state of global war is characterized, in the thought of Antonio Negri and Giorgio Agamben as a regime of biopower, while a permanent relationship, what are their effects? Does it produce life, forms of life, a walled and protected life, or is it instead centered on the production of death and survival, the exposure to death that characterizes mere life, naked life? In this sense, would it be possible to find common ground between the two postulates? If this state of global war is permeated by supranational dynamics, what is the role of the state and sovereign power? Is there an articulation between the imperial order and the policies of exception?

**Keywords:** Biopower; war; empire; state of exception; governmentality

## Sumário

<b>Introdução .....</b>	<b>5</b>
<b>1. Composição do problema.....</b>	<b>14</b>
1.1 Guerra e biopoder .....	14
1.2 O paradoxo do biopoder .....	23
<b>2. Produção de vida: a guerra como regime de biopoder na era imperial .....</b>	<b>32</b>
2.1 Fim do fora: o emergir do Império .....	35
2.2 A guerra como regime de biopoder .....	43
2.3 Guerra justa, Inimigo absoluto: o governo da violência.....	51
2.4 Vida murada: a normalização da violência .....	57
2.5 Violência legítima: o discurso imunitário dos direitos humanos .....	62
<b>3. Exposição à morte: o gerenciamento da sobrevida no estado de exceção .....</b>	<b>71</b>
3.1 Biopoder e poder soberano: o paradoxo do <i>homo sacer</i> .....	72
3.2 <i>Stasis</i> : a guerra como paradigma político .....	80
3.3 Necropolítica e a ficcionalização do inimigo .....	91
3.4 Entre o espetáculo e a glória: o inimigo para além do enquadramento .....	96
<b>Considerações finais .....</b>	<b>107</b>
<b>Referências Bibliográficas .....</b>	<b>111</b>

*“Se você quer formar uma imagem do futuro, imagine uma bota pisoteando  
um rosto humano – para sempre.”*

George Orwell

## Introdução

Se a queda do muro de Berlim representou no imaginário social o fim de um mundo polarizado entre as duas superpotências, ou, para alguns, até mesmo o “fim da história”, com o conseqüente fim das grandes guerras e a possibilidade de uma paz universal e permanente, o que podemos constatar, passados cerca de trinta anos deste evento, é que a violência, nas suas mais variadas formas e mutações e sob os mais diversos atores, experimentou, pelo contrário, um recrudescimento em nível global, avançando a passos largos tanto na esfera internacional quanto no âmbito nacional: intermináveis conflitos regionais ou internacionais; cenas de crime e terror que habitam o cotidiano de grandes cidades; disputas internacionais e a ameaça sempre presente de utilização de armas nucleares; confrontos entre civis e refugiados/imigrantes, bem como a sua criminalização; criminalização, igualmente, de minorias e opositores políticos; repressão policial aos protestos e manifestações que denunciam, mundo afora, a desigualdade e a miséria causadas pelas políticas neoliberais – que esfacelam, paulatinamente, as instituições sociais, articulando suas práticas desastrosas sobre um discurso de guerra ao inimigo. De modo geral, as primeiras décadas do século XXI podem ser caracterizadas pela imersão num enredo bélico permanente, cujas páginas sangrentas vêm sendo escritas, dia após dia, em todos os recantos do mundo.

Nesses momentos surgem, em especial, os arautos da irracionalidade da violência, bem como do combate feroz aos crimes que colocam em risco a vida da população. Eles são os mesmos que, igualmente, apregoam os discursos do “bom cidadão” e da “guerra justa”, difundido e reafirmado pelos habituais noticiários e programas jornalísticos, que dedicam um relevante espaço nas suas grades de programação à exposição e banalização da violência. O que chama a atenção, e que, de certa maneira, nos levou ao desenvolvimento deste trabalho, é aquilo que está abrigado no âmago dos discursos universais, no núcleo duro das convocatórias humanitárias, no aceno à “boa justiça”. O que perpassa todos esses discursos, de ponta a outra, reside numa única e mesma categoria: a vida. É a vida que está em jogo nas ameaças terroristas, nos fluxos migratórios ou nas ações de facções criminosas; é ela que, igualmente, se busca proteger, cercar, vigiar e controlar, escoando a circulação dos espaços públicos para as ilhas muradas de convívio social e consumo, afastada e silenciada na estética claustrofóbica que delineia a silhueta da metrópole. Em nome da vida, ou da humanidade, põe-se em marcha a guerra contra o terrorismo e a suspensão, em tese, temporária, do direito, e é também em nome da vida que a guerra contra o tráfico e os grupos criminosos torna-se corriqueira, lugar-comum, algo “normal”. É em nome dela que se constroem muros e se perseguem imigrantes, opositoristas políticos ou minorias, bem como reside, também em seu nome, o aceso discurso sobre a proibição ou flexibilização da venda de armas de fogo.

De modo geral, a vida adentrou os discursos de segurança nacional, apresentando-se enquanto o correlato fundamental da violência, e o que caracteriza as intervenções militares e as ações policiais, cujos limites tornaram-se, atualmente, indiscerníveis, não está relacionado propriamente à eliminação de uma violência irracional, mas, pelo contrário, ao gerenciamento racional e eficaz de uma violência que está, sobretudo, incrustada nos processos de globalização e financeirização, uma violência que coloca em risco a vida da população, este novo sujeito que é o objeto e o objetivo desses processos de subsunção total da vida ao capital. É nesta perspectiva que a guerra, entendida a partir deste patamar de indiscernibilidade, expressa o seu caráter contemporâneo enquanto uma relação social permanente, enquanto um *regime de biopoder*. Neste caso, não se está a tratar de uma análise atuarial do gerenciamento da vida e da violência, de uma mera contabilidade administrativa, mas de uma racionalidade que as articula aos processos globais e que a elas se refere de uma maneira dupla: por um lado, uma vida cercada, protegida, investida por dispositivos de segurança que buscam controlá-la, intervir na sua realidade, no seu funcionamento. Uma vida murada e vigiada, atravessada e produzida por uma rede de discursos, instituições e estratégias. Por outro lado, uma vida exposta ao poder direto do soberano, a vida dos imigrantes, das populações negras e marginalizadas, *abandonada*, incluída no ordenamento jurídico a partir da sua exclusão, capturada por fora. Uma vida nua, sacrificável e, sobretudo, matável. Nos dois casos, o que está em questão é a vida, a vida e suas formas, num ambiente configurado por uma violência e um enredo bélico permanente.

A respeito da guerra permanente, Pierre Clastres empreendera, ao final dos anos 1970, uma “arqueologia da violência”, publicada postumamente (1980), tendo por escopo estabelecer uma crítica às análises que se faziam sobre o papel da guerra nas sociedades primitivas, a partir de exames etnográficos que demonstravam a dimensão propriamente política da atividade guerreira naquelas sociedades. Diferentemente de um conjunto de discursos que procuravam estabelecer as relações entre a guerra e o funcionamento das sociedades primitivas, como o discurso da troca, que, de maneira geral, ora entendia a guerra nas sociedades primitivas enquanto a falência de um sistema de trocas, ora como a impossibilidade de sua realização, para Clastres, pelo contrário, a manifestação da atividade guerreira só pode ser pensada através de uma “descontinuidade radical” entre guerra e troca.

A questão não estava em reduzir a guerra ao fracasso acidental da troca, mas em entender a troca enquanto um efeito tático da guerra. A fragmentação da sociedade primitiva não era, portanto, a causa de seu interminável estado de guerra, mas, justamente, o seu efeito. Desta forma, “se existe uma relação profunda entre a multiplicidade das unidades sócio-políticas e a violência, só se pode compreender sua articulação invertendo a ordem habitual de sua apresentação: não é a guerra que é

o efeito da fragmentação, é a fragmentação que é o efeito da guerra” (CLASTRES, 1982, p. 186). Não só seu efeito, mas também seu objetivo: a guerra constitui o meio de um efeito, de um fim visado, pois a fragmentação das comunidades primitivas é, justamente, o que as configura enquanto seres sociais: elas são, em seu ser, indivisas, designando, ao mesmo tempo, uma “totalidade”, um conjunto autônomo, completo e acabado, e uma “unidade”, na medida em que persevera a recusa à divisão social ou à desigualdade.

A guerra nas sociedades primitivas designa, portanto, o seu modo de funcionamento, a sua possibilidade de existência enquanto comunidades autônomas e indivisas, e o sentido da guerra é, deste modo, determinado pela própria natureza destas sociedades. Nesta perspectiva, “não é a realidade pontual do conflito armado, do combate, que é essencial, mas a permanência de sua possibilidade, o *estado de guerra permanente* na medida em que mantém todas as comunidades em sua diferença respectiva” (CLASTRES, 1982, p. 199, grifo nosso), e sua capacidade guerreira está voltada, então, não a um mero estado de guerra interminável, mas a uma guerra permanente que funciona, essencialmente, como o meio principal utilizado para a manutenção de seu ser indiviso, impedindo a mudança social.

De forma análoga, o estado atual de guerra global e permanente não pode ser compreendido senão sob os seus objetivos, sob a racionalidade biopolítica que o opera. Assim como nas sociedades primitivas, ele não é o resultado da falência do sistema, mas aquilo que o torna possível, aquilo que mantém a sua dinâmica. O que está em questão, entretanto, não é exatamente a manutenção de um ser social indiviso, mas a gestão das diferenças num mesmo espaço global, que configura, por assim dizer, um não-lugar. Se, nas sociedades primitivas, a guerra mantinha a ordem através da manutenção da indivisibilidade dos seus seres sociais, se ela constituía, sobretudo, o próprio agente da vida social, na dinâmica global contemporânea, contudo, a ordem que se mantém não está associada a uma indivisibilidade, à manutenção da totalidade e da unidade, mas à manutenção de uma ordem hierárquica entre entes diversos, empurrada pelos processos constitucionais de uma multidão de singularidades e atravessada por uma rede transversal de atores nacionais e supranacionais, que não estão localizados num único território, mas no espaço global e desterritorializado.

No caso atual, como no das sociedades primitivas, a guerra constitui, também, um motor da vida social. Porém, de forma diferente: ela é o motor da vida social na medida em que a capacidade deste ser social ocidental de constituir-se enquanto tal está centrada, fundamentalmente, na vida. Não se trata, é bom salientar, de um estado de guerra irracional, mas da racionalidade, da *governamentalidade* que o articula, a partir do momento em que a vida constitui o seu nexo central: é a vida o objeto e o objetivo de um investimento biopolítico que tem na guerra um de seus

dispositivos, a vida e suas formas, *a produção de vida* que, igualmente, ameaça transformar-se em poder de exposição à morte, ou, em outras palavras, em *produção de sobrevida*.

Desta forma, para desenvolvermos a problematização proposta neste estudo, nos apoiaremos no pensamento de dois autores que, na trilha aberta por Michel Foucault a partir da postulação da categoria do biopoder, empreenderam, ainda que de formas diferentes, uma análise da guerra enquanto uma relação social permanente, enquanto um regime biopolítico. Por um lado, Antonio Negri, em parceria de seu ex-aluno, o norte-americano Michael Hardt, observa nos processos de globalização do final do século XX a formação de uma nova categoria de soberania, o Império, empurrado, fundamentalmente, pelos processos constituintes da *multidão* (conceito spinozista que o autor entrelaça a uma atualização do conceito de classe do marxismo tradicional, tendo por pano de fundo sua experiência com o movimento operáista italiano e, sobretudo, através dos aportes do pós-estruturalismo francês), e que configura uma espécie de supranacionalização jurídica, um alisamento do espaço global, no qual, destarte, a guerra, para além dos limites espaço-temporais que outrora demarcavam os conflitos modernos entre entidades soberanas, tornou-se uma relação social permanente, ou, conforme veremos adiante, um *regime de biopoder*.

Nesta conjuntura imperial, ao passo que o trabalho expandiu-se para fora da fábrica e tomou a vida social como um todo, as tecnologias biopolíticas que operam sobre a vida também se estenderam, e, igualmente, foram absorvidas pelos dispositivos bélicos contemporâneos, cuja função, para além de ações policiais e/ou militares (hoje indiscerníveis) expressa, sobretudo, uma racionalidade biopolítica, centrada não apenas na aniquilação do inimigo, mas, pelo contrário, na sua manutenção permanente, na sua contínua evocação: a presença-ausente do inimigo é o discurso por sobre o qual se funda um estado de permanente insegurança, *a partir do qual se investe o corpo, se produz e reproduz a vida e suas formas*, no âmbito de uma sociedade constantemente militarizada, securitizada, murada, e onde a violência foi, sobretudo, *normalizada*.

Giorgio Agamben, ao seu turno, observa nas características do avanço de uma guerra civil mundial, para além de seus efeitos “produtivos”, um estado de exceção permanente, tornado prática política nas democracias contemporâneas, e que, ao contrário de produzir a vida, está centrado, fundamentalmente, sobre uma *produção de sobrevida*, sobre uma contínua e interminável capacidade de *expor a vida à morte*. Deste modo, sem descartar as implicações observadas por Negri & Hardt de uma supranacionalização jurídica atrelada aos movimentos e desenvolvimentos da globalização e financeirização mundial, aliás corroborados pelo autor, Agamben se debruçará, entretanto, sobre o arcano das democracias ocidentais, através da figura arcaica e obscura do direito romano representada pelo *homo sacer*, que, jogado ao espaço de dupla exclusão e dupla captura representado pela exceção, expulso tanto da esfera divina quanto da esfera dos homens, pode ser

morto sem que, com isso, aquele que o matou seja considerado homicida. Este personagem, para além de uma evocação anacrônica, põe à mostra a relação de exceção que funda as sociedades ocidentais, encrustada no núcleo das democracias contemporâneas, em cujo espaço anômico o poder soberano refere-se à vida através de sua inextricável matabilidade.

O biopoder, nesta perspectiva agambeniana, é tão antigo quanto a soberania, e a estrutura da exceção é o dispositivo que, capturando a mera vida, a vida nua – hoje representada, sobremaneira, pelos refugiados, imigrantes, apátridas e marginalizados –, mantém com ela uma relação que é, ao mesmo tempo, de inclusão e exclusão do ordenamento jurídico. A vida não está nem dentro, nem fora do direito, mas num espaço de dupla exclusão, num interstício de exceção, por sobre o qual opera o poder da decisão soberana de dispor sobre a sua morte.

Nossa proposta de trabalho está situada exatamente neste duplo efeito, nesta dupla possibilidade, que acompanha a categoria do biopoder, procurando analisá-lo e problematizá-lo: se o estado de guerra global se caracteriza, no pensamento dos dois autores, enquanto um regime de biopoder, quais são, portanto, seus efeitos? Ele produz vida, formas de vida, ou, pelo contrário, está centrado numa produção da morte e da sobrevida? Neste sentido, seria possível encontrar um terreno comum entre os dois postulados? Se esse estado de guerra global está perpassado pelas dinâmicas supranacionais, qual o papel do Estado e do poder soberano? Há uma articulação entre a ordem imperial e as políticas de exceção?

No capítulo 1, portanto, trataremos da composição do problema, e, para o seu melhor desenvolvimento, optamos por dividi-lo em dois itens: num primeiro momento, discorreremos sobre a categoria do biopoder no pensamento de Michel Foucault, tendo em vista sedimentar as bases conceituais para uma melhor compreensão dos desenvolvimentos posteriores, e, imediatamente, procederemos à problematização da guerra a partir desta mesma categoria no pensamento de Antonio Negri e Giorgio Agamben, tendo por escopo delinear os primeiros apontamentos e direcionamentos da pesquisa. Num segundo momento da composição do problema, nos ocuparemos de situar o pensamento destes dois autores naquilo que Roberto Esposito denomina um “paradoxo do biopoder”, ou seja, a possibilidade sempre presente que o poder de produção de vida tem de inverter-se em poder de produção de morte.

Não pretendemos, contudo, responder a este paradoxo, mas apenas explicitá-lo e analisá-lo à luz dos desenvolvimentos dos dois autores, procurando aproximá-los sob um mesmo eixo temático: a análise da guerra enquanto uma relação social permanente, ou enquanto um regime de biopoder. Evidentemente, suas pesquisas possuem características distintas e acepções da noção de biopoder igualmente divergentes, bem como compreendem camadas e dimensões complexas e profundas que, neste espaço, não temos a intenção de analisar de modo exauriente. Neste sentido, nossa

proposta é modesta, tendo por objetivo analisar e problematizar os pontos dos seus desenvolvimentos atinentes ao tema da guerra, e como esta se relaciona com a categoria do biopoder em ambas acepções do termo.

Deste modo, no capítulo 2, procederemos a uma análise do conceito de Império nas pesquisas de Antonio Negri e Michael Hardt, a partir de quatro aspectos principais: em primeiro lugar, é preciso situar o emergir da guerra permanente no contexto da ordem imperial, razão pela qual analisaremos, ainda que de forma breve, as transformações no seio da multidão e na passagem da hegemonia do trabalho material para o trabalho imaterial que empurraram a configuração do paradigma imperial de soberania. Estas transformações são essenciais por dois motivos: elas destacam as movimentações que, vindo de baixo, deram forma aos processos de globalização e, conseqüentemente, implicaram novos dispositivos de controle sobre a população, e, um segundo aspecto, a absorção destes controlatos pelo dispositivo bélico, que, atrelado às transformações em nível global, encontra uma mudança qualitativa em suas funções.

Em segundo lugar, analisaremos, portanto, como a guerra emerge, desta conjuntura, enquanto um regime de biopoder, enquanto uma relação social permanente, materializada sob os discursos de segurança nacional. Com a formação de uma ordem imperial e a transversalidade entre atores nacionais e supranacionais, e o conseqüente enfraquecimento dos limites da soberania dos Estados-nação, as ações policiais e as intervenções militares deixaram de pertencer a esferas diferentes e tornaram-se indiscerníveis, abarcando o espaço global. Porém, cabe indagar, se o Estado-nação deixou de constituir o ator principal no âmbito internacional, qual o seu papel atualmente? Como ele se articula a estas mudanças, ao mesmo tempo em que evoca o seu poderio sobre a vida? O renovado interesse pelos discursos da guerra justa, nesta perspectiva, não refere-se a uma mera atualização das antigas evocações religiosas, mas reflete, antes, um movimento supranacional de dissolução das fronteiras que encontra na guerra ao Inimigo o seu corolário contemporâneo. A guerra, com efeito, expressa em sua transformação qualitativa, em sua indeterminação espaço-temporal, uma matriz racional (Pierre Dardot & Christian Laval) que está fundamentalmente conectada a estes processos de globalização, e que deles é indissociável. Neste caso, portanto, se está a falar de uma racionalidade biopolítica, ou, mais exatamente, de uma *governamentalidade*, que, colocando a vida da população no centro de suas políticas securitárias, gerencia os fluxos de circulação, tanto de bens quanto de pessoas, cria espaços e confins, regula afetos e emoções, constrói barreiras, enfim, produz formas de vida normalizadas num ambiente securitário.

Em terceiro lugar, e como que por derivação, problematizaremos a condição contemporânea do sujeito securitizado, da vida murada que expressa, propriamente, a sua imersão numa violência

*normalizada*, tornada permanente. Se a guerra tornou-se uma relação social, um regime de biopoder, ligada a processos de alisamento do espaço global, flexibilização de barreiras e dissolução de fronteiras, a aproximação das populações e dos estratos sociais implicou, em contrapartida, o soerguer de muros e barreiras que mantenham as hierarquias globais e locais, bem como as distâncias entre as diferentes camadas sociais. Desenvolve-se, deste modo, dispositivos de segurança e vigilância que atravessam todas as esferas da vida pública e privada, e cria-se, por consequência, uma forma de vida constantemente protegida, vigiada, investida nos espaços fechados dos condomínios residenciais ou dos invólucros comerciais, fundada sobre o sentimento do medo e ameaçada pela presença-ausente do Inimigo: a lógica dos muros, desta forma, materializa aquilo mesmo que pretende negar.

Um quarto, e último, ponto que abordaremos no segundo capítulo diz respeito ao discurso dos direitos humanos que vem de arrasto às formas contemporâneas de guerra. Se, como veremos, o paradigma imperial retrata, sobretudo, uma configuração de biopoder que a abarca a vida social como um todo, e se, por este motivo, já não se está a tratar de relações de violência ao modo da soberania do *ancien régime*, mas de relações de poder imersas numa ordem jurídica supranacional, como levar a cabo a violência das intervenções de cunho humanitário? Como organizar e racionalizar este discurso? Conforme veremos, o discurso dos direitos humanos e a guerra que lhe é correspondente apoiam-se, sobretudo, no *bíos*, na vida da população, através de uma perspectiva *imunitária* (Roberto Esposito), ou seja, através de uma proteção negativa da vida em relação ao Inimigo que se pretende excomungar.

No capítulo 3, trataremos da guerra enquanto regime de biopoder em seus efeitos “negativos”, tendo como referência o pensamento de Giorgio Agamben, e por objeto os conceitos de estado de exceção e *homo sacer*, ou vida nua. A partir destas categorias, problematizaremos o emergir daquilo que Agamben entende por uma guerra civil mundial, em cujo escopo o estado de exceção tornou-se a prática política dominante e permanente, capturando a vida em seu dispositivo e a ela se referindo através da decisão soberana.

Deste modo, elencamos quatro aspectos a serem analisados no contexto da obra de Agamben: num primeiro momento, atentaremos ao desenvolvimento da categoria do *homo sacer*, buscando compreender como ela se constitui como núcleo original por meio do qual o poder soberano se refere à vida através da sua potencial exposição à morte. Conforme veremos, a postulação desta categoria por Giorgio Agamben complementará os desenvolvimentos foucaultianos e, de certa forma, inclusive os corrigirá, remetendo o emergir do biopoder de forma correlata ao emergir da soberania. A intenção de Agamben é colocar à mostra este vínculo

fundamental que ainda hoje subsiste no âmago das democracias ocidentais, denunciando uma linha de continuidade entre as suas estruturas e os regimes fascistas do século XX.

Num segundo momento, avançaremos na problematização do estado de exceção, tendo por base duas categorias interpostas por Agamben: por um lado, o paradigma do campo de concentração, ou *campo*, que, para além de determinar a estrutura de exceção de um período histórico, ou de um contexto específico, designa os recortes de exceção que emergem do horizonte global contemporâneo, imerso em fluxos de refugiados e apátridas, em ameaças de terrorismo e crises econômicas, em guerras civis intermináveis – seja nos territórios palestinos colonizados pelas forças israelenses, seja nas periferias brasileiras –, um contexto, enfim, mergulhado num enredo bélico permanente.

Por outro lado, recorreremos ao conceito de *stasis* para analisar a guerra como paradigma político que, dissolvendo os limites entre a *oikos* e a *polis*, ou, melhor dizendo, “politicizando” a *oikos* e “economicizando” a *polis*, torna indiscerníveis público e privado, interno e externo, e encontra na conjuntura da guerra contra o terror e na indiscernibilidade entre ações policiais e intervenções militares o seu correlato contemporâneo. É a partir desta indiferenciação que o poder soberano se refere à vida através da sua iminente matabilidade, e as intervenções humanitárias, ou a guerra contra o terror, fundadas sobre categorias jurídicas e valores éticos universais, ou, dito de outro modo, sobre absolutos, colocam em evidência que os direitos humanos, bem como toda a tradição de declarações de direito que buscam fundamentar a soberania da nação, possuem um inevitável e originário vínculo fundado na relação de exceção.

Num terceiro momento, avançaremos na questão com Achille Mbembe, através do conceito de *necropolítica*, bem como a sua diferença em relação à categoria do campo enquanto paradigma político. De acordo com o autor, seria preciso repensar a noção proposta por Agamben, de modo a demarcar no paradigma da plantação (*plantation*) do período colonial o primeiro experimento biopolítico da modernidade. Ainda que, conforme Mbembe, essa “periodização” não tenha, necessariamente, importância maior que a postulação agambeniana, a colônia representa um espaço no qual a soberania consiste, fundamentalmente, no exercício de um poder à margem da lei, ou *na* margem da lei. Neste sentido, a história da escravatura é elucidativa pois mostra que, diferentemente do campo, não se trata de uma política do *fazer sobreviver*, mas de uma tanatopolítica no sentido puro, de uma política de aniquilação, em suma, de uma necropolítica, fundada, sobretudo, na imagem do negro, e que, ainda hoje, está presente nas nossas *sociedades de inimizade*.

No quarto ponto do terceiro, e último, capítulo, discorreremos sobre a noção de *sociedade do espetáculo*, descrita por Guy Debord, e seguidamente referenciada por Agamben, tendo em vista

problematizar o discurso sobre o Inimigo nas democracias contemporâneas. Em outras palavras, diante da consolidação de uma guerra civil mundial, de um estado de exceção permanente, fundado sobre uma *não-relação*, sobre uma relação de inimizade, o discurso sobre o Inimigo ganha destaque e funciona como um eixo, por assim dizer, sobre o qual opera o dispositivo bélico, que investe em todas as dimensões da vida, produzindo e reproduzindo suas formas, através de uma normalização da violência. Diante do paralelo avanço da espetacularização das relações sociais, e a influência acentuada da mídia enquanto esfera pública contemporânea, o discurso sobre o Inimigo representa um *enquadramento* diferenciado (Judith Butler), e coloca em questão a relação indissociável entre o governo *oikonomico* da vida e o ritual litúrgico da glória, fundamental nas democracias contemporâneas onde impera o *government by consent*.

Deste modo, esperamos encontrar no léxico biopolítico um campo de referência para a análise e problematização de questões contemporâneas, como a guerra e a violência, que perpassam não apenas o contexto brasileiro, mas estão vinculadas a processos globais de securitização e militarização social, e, sobretudo, normalizam um enredo bélico que tem na vida seu objeto e objetivo.

## 1. Composição do problema

Antes de adentrarmos na problematização principal, procederemos a uma breve descrição da categoria do biopoder no pensamento de Michel Foucault, tendo em vista uma melhor compreensão do termo para os desenvolvimentos subsequentes. Ressaltemos que, durante o percurso do trabalho, abordaremos e aprofundaremos as questões levantadas pelo autor, porém, neste momento inicial, uma primeira incursão faz-se necessária, para podermos situar a proposta da pesquisa.

Dito isto, procederemos à problematização inicial, a partir do pensamento de Antonio Negri e Giorgio Agamben, e da postulação, por ambos autores, de que a guerra tornou-se uma relação social permanente, um estado de permanente exceção, ou, dito de outro modo, um regime de biopoder. Se a guerra tornou-se, atualmente, uma relação social permanente, quais são, portanto, os seus efeitos? Como compreender, a partir de tal postulado, o contexto contemporâneo de *normalização da violência* e militarização social? Ela se dá no âmbito de produção e reprodução da vida, da vida murada, protegida e vigiada, consumida pelo medo e gerenciada em seus afetos, ou a guerra e a normalização da violência produzem, de outro modo, um permanente estado de emergência que impõe o manejo e o gerenciamento não apenas da vida, mas da *sobrevida*, ameaçando transformar-se continuamente em poder de morte?

Conforme veremos adiante, o que constituirá a linha de continuidade entre os autores, para além de suas interpretações ontológicas diversas, o nexos que resta entre os dois é a possibilidade de pensarmos a guerra, atualmente, sob uma lógica governamental, ou uma governamentalidade: em outras palavras, analisarmos e problematizarmos a guerra enquanto organizada e articulada a uma racionalidade biopolítica global, cujo objetivo é a produção e reprodução tanto de formas de vida quanto de formas de sobrevida.

### 1.1 Guerra e biopoder

Foucault inaugura seu curso “*É preciso defender a sociedade*” (1975-1976), colocando em questão um certo “economismo” que configura aquilo que seria um ponto em comum entre a concepção marxista e a noção jurídica e liberal do poder político. Por um lado, argumenta o autor, “no caso da teoria jurídica clássica do poder, o poder é considerado um direito do qual se seria possuidor como de um bem, e que se poderia, em consequência, transferir ou alienar, de uma forma total ou parcial, mediante um ato jurídico ou um ato fundador de direito que seria da ordem da cessão ou do contrato” (FOUCAULT, 1999, p. 19-20). Desta perspectiva, o poder seria algo concreto, alienável, passível de cessão ou troca e que todo o indivíduo detém, o qual teria de ceder, ainda que

parcialmente, tendo em vista a constituição de uma soberania política. O poder político se constituiria, portanto, a partir de uma operação jurídica análoga à troca contratual. De outro lado, Foucault pensa na concepção marxista do poder, cuja funcionalidade econômica é diversa: “funcionalidade econômica, na medida em que o papel essencial do poder seria manter relações de produção e, ao mesmo tempo, reconduzir uma dominação de classe que o desenvolvimento e as modalidades próprias da apropriação das forças produtivas tornaram possível” (FOUCAULT, 1999, p. 20). Neste caso, a economia é entendida como o princípio e a forma concreta do poder político atual, preenchendo materialmente o modelo formal do procedimento da troca e da circulação dos bens da concepção liberal.

Foucault procura interrogar, a partir deste ponto, uma suposta posição secundária do poder em relação à economia, estabelecendo uma analítica do poder que lança mão de um instrumental diverso daquele empregado pelas concepções das quais procura distanciar-se, “mesmo que as relações de poder sejam profundamente intrincadas nas e com as relações econômicas, mesmo que efetivamente as relações de poder constituam sempre uma espécie de feixe ou de anel com as relações econômicas” (FOUCAULT, 1999, p. 21). O poder não é, portanto, um objeto “manuseável”, concreto e localizável, mas configura-se antes como uma relação de força, como uma existência em ato, como uma mecânica, ou um exercício, que emerge das relações e cujo funcionamento não se dá sobre o binômio opressão-repressão, mas, fundamentalmente, em termos de combate, enfrentamento e *guerra* (ou aquilo que Foucault nomeará a “hipótese Nietzsche”). Invertendo, portanto, a formulação de Clausewitz de que a “guerra não é mais que a continuação da política por outros meios”, Foucault designa, pelo contrário, que “a política é a guerra continuada por outros meios”, ou seja, ao poder político cumpre reestabelecer, permanentemente, a relação de força outrora verificada na guerra mediante uma guerra insidiosa e silenciosa, reinserindo-a nas instituições e nos corpos<sup>1</sup>. Conforme Dreyfus e Rabinow (2013, p. 243),

---

1 Entretanto, como bem destaca Castor Bartolomé Ruiz, Foucault questiona, posteriormente, “que os mecanismos de poder sejam essencialmente de repressão e que a compreensão da política deva reduzir-se à mera guerra. As genealogias do poder que Foucault desenvolveu a respeito do direito penal, do poder psiquiátrico, da sexualidade e, posteriormente, sobre o cuidado de si e as técnicas de governo, mostraram que os mecanismos e os tipos como se implementam o exercício do poder são muito mais abrangentes e complexos que a mera repressão ou guerra. No paradigma da guerra, mesmo na negação do conceito jurídico-discursivo do poder, permanecia-se dentro da problemática jurídica da legitimação e da lei: num caso pelo contrato, no outro pela guerra. Ao afirmar que a concepção estratégica deve fornecer o ‘oposto’ do modelo jurídico, aceita-se, inicialmente, o modelo jurídico simplesmente negando-o: em vez de consenso e direito, coloca-se o constrangimento e a guerra.[...] Foucault propôs-se explorar um novo paradigma do poder introduzindo a temática do governo. O autor retomou a questão reposicionando a problemática das tecnologias do poder não mais no campo da soberania, senão das técnicas de governo. Foucault, distanciando-se da proposta de Nietzsche, mostra que as técnicas modernas de poder estão, acima de tudo, demarcadas pela noção de *governo*” (2014, p. 27, grifo nosso).

“se o poder não é uma coisa, nem o controle de um conjunto de instituições, nem a racionalidade escondida da história, então a tarefa da análise é identificar de que modo ele opera. Para Foucault, trata-se menos de avançar em direção a uma teoria do que em direção a uma analítica do poder”.

Em *Vigiar e punir: o nascimento da prisão* (1975), obra que circula sobre o mesmo eixo temático, Foucault empreende uma genealogia dos sistemas punitivos de modo a realocá-los numa economia política do corpo, ou seja, não em seus efeitos repressivos, mas na série de efeitos positivos que eles induzem, tomando a punição “como uma função social complexa” (FOUCAULT, 2014, p. 27), e analisando as técnicas específicas que, por meio do poder disciplinar, investem o corpo. *Vigiar e punir* não retrata somente uma história da prisão, nem tampouco sua origem, mas, antes, procura na formação do discurso sobre o delinquente, ou melhor, nos pontos de proveniência de uma tecnologia anátomo-política sobre o corpo individual, um dispositivo de poder-saber que, através da metamorfose dos métodos punitivos, desvela, igualmente, uma história comum entre as relações de poder e as relações de objeto<sup>2</sup>. O poder disciplinar, neste sentido, opera de forma individual e detalhada sobre os corpos, humildes modalidades que, ao invés de se apropriar ou deles retirar algo, procura adestrá-los, torná-los dóceis e, ao mesmo tempo, úteis, produtivos, através de processos de decomposição espaço-temporal de seus gestos e movimentos, tendo em vista o seu aprimoramento, aumentando sua força econômica e reduzindo sua força política. “A disciplina ‘fabrica’ indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício. [...] é um poder modesto, desconfiado, que funciona a modo de uma economia calculada, mas permanente” (2014, p. 167). Neste sentido, o estudo da microfísica do poder sobre o corpo, conforme Foucault, supõe que pensemos o poder não em termos de propriedade, mas de estratégia:

“que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma ‘apropriação’, mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos; que se desvende neles antes uma rede de relações sempre tensas, que um privilégio que se pudesse deter; que lhe seja dado como modelo antes a batalha perpétua que o contrato que faz uma cessão ou a conquista que se apodera de um domínio” (FOUCAULT, 2014, p. 30).

---

2 Conforme Dreyfus e Rabinow (2013, p. 178-179), “o controle disciplinar e a criação dos corpos dóceis estão incontestavelmente ligados ao surgimento do capitalismo. Porém, as mudanças econômicas que resultaram em acúmulo de capital e as mudanças políticas que resultaram em acúmulo de poder não são inteiramente dissociadas. Elas dependem uma da outra para se expandir e se tornar eficazes. [...] Foucault situa as duas maiores alterações em um paralelismo não causal e afirma claramente que o desenvolvimento da tecnologia política, a seu ver, precedeu o da econômica. Ele aponta as tecnologias disciplinares, subjacentes ao crescimento, à expansão e ao triunfo do capitalismo, como um risco econômico. Sem a inserção dos indivíduos disciplinados no aparelho de produção, as novas demandas do capitalismo teriam sido impedidas. Paralelamente, o capitalismo teria sido impossível sem afixação, o controle e a distribuição racional da população em larga escala”.

No entanto, se nesta obra Foucault se debruça sobre a tecnologia disciplinar de um modo mais específico, a situação irá se alterar com o lançamento, no ano seguinte, de *História da sexualidade I: a vontade de saber*, onde o filósofo procederá, como referimos, a um aprofundamento de suas análises, de modo a diferenciar a técnica disciplinar centrada no corpo, de efeitos individualizantes, para analisar, de forma complementar, uma tecnologia que não é centrada no corpo, mas na vida da população. Foucault argumenta que tanto no caso de um poder soberano absoluto, como, por exemplo, a *patria potestas* que concedia ao pai de família romano o direito de dispor da vida de seus filhos e escravos, quanto no caso da soberania moderna, certamente uma forma mais atenuada desse poder – pois entre soberanos e súditos já não se admite um exercício do poder em termos absolutos e incondicionais, mas apenas nos casos em que o soberano se encontre exposto em sua existência –, trata-se de um poder assimétrico que *faz morrer ou deixa viver*, aplicando-se à vida através da morte.

Neste caso, o soberano só exerce “seu direito sobre a vida exercendo seu direito de matar ou contendo-o; só marca seu poder sobre a vida pela morte que tem condições de exigir”(FOUCAULT, 2015, p. 146). Desde o final do século XVII, entretanto, começa a instaurar-se uma forma de poder que se exerce diretamente sobre a vida: um *biopoder*<sup>3</sup>, constituído tanto por uma anátomo-política disciplinar do corpo humano, do corpo-máquina, quanto pelos controles regulatórios de uma racionalidade política da vida, ou, dito de outro modo, uma biopolítica do corpo-espécie da população; um poder que, de forma inversa, *faz viver e deixa morrer*:

“transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores: *uma biopolítica da população*” (FOUCAULT, 2015, p. 150, grifo do autor).

De todo modo, “uma tecnologia que agrupa os efeitos de massas próprios de uma população, que procura controlar a série de eventos fortuitos que podem ocorrer numa massa viva; uma tecnologia que procura controlar (eventualmente modificar) a probabilidade desses eventos, em todo caso compensar seus efeitos” (FOUCAULT, 1997, p. 297). Este novo poder, ou biopoder, em suas duas modalidades, confere uma importância cada vez menor aos dispositivos jurídicos em relação à *norma*, de modo que as sociedades modernas são, sobretudo, sociedades de *normalização*.

---

3 Na obra geral de Foucault, levando-se em conta não somente os livros publicados, mas igualmente conferências, entrevistas, palestras, artigos, etc., o termo “biopolítica” aparece, entretanto, pela primeira vez, em conferência ministrada no ano de 1974, no Brasil, sobre o “nascimento da medicina social”. Ver: *O nascimento da medicina social*. In: *Microfísica do poder*. Org., intro., e rev., téc., de Roberto Machado, 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015, pp. 143-170.

Não se deve, entretanto, entender por sociedades de normalização uma extensão ou generalização dos dispositivos disciplinares, mas identificar, justamente, na “norma”, o elemento que circula entre as disciplinas e as regulamentações. A sociedade de normalização é, deste modo, “uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação” (FOUCAULT, 1997, p. 302), ou, dito de outro modo, a normação disciplinar e a normalização biopolítica.

A noção de normalização, atrelada enquanto efeito a uma “racionalidade política”, ou uma *governamentalidade*, fundamental ao nosso estudo, foi elaborada por Foucault, principalmente, nos seus últimos cursos – publicados apenas em 2004 –, *Segurança, território, população* (1977-1978), e *Nascimento da biopolítica* (1978-1979), buscando analisar não o governo enquanto instituição, mas, propriamente, enquanto a atividade que rege a conduta dos homens no interior de um território e com instrumentos estatais. Para descrever o funcionamento da governamentalidade, Foucault se serve do conceito de *dispositivo de segurança*, que, resumidamente, está centrado sobre quatro elementos: o *meio*, com a estruturação do espaço e do território para uma melhor disposição da produção, da circulação e do consumo; a *aleatoriedade*, tendo em vista administrar o meio e seus efeitos, integrando no campo coletivo, ao modo da quantificação racional, os fenômenos individuais; a *população*, que, em suma, é o objeto e o objetivo desta racionalidade; e, por derivação, a *normalização*: à diferença das disciplinas, no caso da normalização não se trata de adaptar os acontecimentos a uma norma estabelecida com anterioridade, mas de seguir as tendências gerais, as curvas e as probabilidades que eles descrevem.

Conforme destaca Edgardo Castro, enquanto no caso das disciplinas a norma é anterior e externa, no dos dispositivos de segurança, por sua vez, ela é intrínseca. “Para distinguir essas duas diferentes maneiras de relacionar-se com o normal, Foucault propõe reservar o termo ‘normalização’ para os dispositivos de segurança, e o termo ‘normação’, para as disciplinas” (2015, p. 111).

“Temos, portanto, um sistema que é, creio, exatamente o inverso do que podíamos observar a propósito das disciplinas. Nas disciplinas, partia-se de uma norma e era em relação ao adestramento efetuado pela norma que era possível distinguir depois o normal do anormal. Aqui, ao contrário, vamos ter uma identificação do normal e do anormal, vamos ter uma identificação das diferentes curvas de normalidade, e a operação de normalização vai consistir em fazer essas diferentes distribuições de normalidade funcionarem umas em relação às outras e em fazer de sorte que as mais desfavoráveis sejam trazidas às que são mais favoráveis” (FOUCAULT, 2008, p. 83).

Desta forma, junto aos dispositivos de segurança surge este novo personagem político representado pela população. Sua novidade reside no fato de que, destarte, o que está em jogo, o que a coloca nos cálculos e estatísticas do poder estatal, é, por um lado, a sua dimensão biológica e, conseqüentemente, as suas variações em relação ao meio (clima, geografia, taxas de nascimento e crescimento, etc.), bem como, por outro lado, sua dimensão pública (opiniões, comportamentos, hábitos, etc.). Trata-se de governá-la, de conduzir condutas e pôr em prática um conjunto de ações sobre outras ações, induzindo-as, desviando-as, enfim, administrando-as conforme uma racionalidade, ou uma governamentalidade<sup>4</sup>. A governamentalidade, com efeito, compreende o

“conjunto instituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política, e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança”(FOUCAULT, 2008, p. 143).

A normalização biopolítica, portanto, faz entrar a vida no domínio dos cálculos explícitos e das estratégias políticas, fazendo do poder-saber um agente de transformação da vida humana: desta forma, segundo Foucault, “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, 2015, p. 155). O biopoder não compreende um modo de funcionamento tal qual aquele do poder soberano, ou seja, ele não é exercido com base na supressão do corpo, mas, pelo contrário, opera a ordem disciplinar do corpo e a administração e potencialização da vida biológica da população. Ele, inclusive, modifica o exercício do poder soberano, de modo que os genocídios do século XX foram dispostos em termos vitais, razão pela qual “as guerras já não se travam em nome do poder soberano a ser defendido; travam-se em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver”(FOUCAULT, 2015, p. 147)<sup>5</sup>.

\*\*\*

---

4 De acordo com Sandro Chignola, “a governamentalidade neoliberal organiza e gerencia as condições que tornam possível que cada indivíduo seja livre para ser livre [...]. Isto é, agir livremente em um sistema de relações livres. Ela não planifica um trabalho, mas trabalha como um planejamento estratégico das coordenadas globais para a livre concorrência dos interesses individuais” (2015, p. 15).

5 Conforme o autor (2015, p. 148), “se o genocídio é, de fato, o sonho dos poderes modernos, não é por uma volta, atualmente, ao velho direito de matar; mas é porque o poder se situa e é exercido no nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população”.

Pois bem, a partir da categoria do biopoder proposta<sup>6</sup> por Foucault, Michael Hardt e Antonio Negri desenvolvem, nos primeiros capítulos de *Multidão* (2004), uma análise do estado de guerra global contemporâneo, que, conforme argumentam, transformou-se num “*regime de biopoder*”, vale dizer, “uma forma de governo destinada não apenas a controlar a população, mas a produzir e a reproduzir todos os aspectos da vida social” (HARDT & NEGRI, 2005, p. 34, grifo nosso). Paradoxalmente, ainda que a guerra envolva a morte, ela deve produzir vida: o que, entretanto, não significa dizer que a guerra foi atenuada, mas que a ameaça da violência da guerra, a canalização do sentimento de medo e o escoamento dos discursos sobre o inimigo passaram a fazer parte da vida e do funcionamento normal do poder.

Um dos sintomas desta mudança de natureza da guerra pode ser verificada no emprego do discurso bélico contemporâneo, principalmente ao final do século XX e início do século XXI, designando, na maioria das vezes, atividades muito diferentes da guerra propriamente dita. Em determinados casos, as metáforas de guerra são aplicadas a relações de força que, em geral, não envolvem propriamente um derramamento de sangue ou uma violência, tal como os esportes ou a política interna de um determinado país. É o caso da guerra contra a pobreza ou a fome, utilizada nos mais diversos contextos sociais, cuja finalidade está no arregimentar de forças divergentes em torno de um objetivo, em tese, comum. Contudo, no caso da guerra contra as drogas, por exemplo, que teve início na década de 1980, ou, mais recentemente, no caso da guerra contra o terrorismo<sup>7</sup> oficializada, pelo menos, desde o início do século XXI, a retórica da guerra começa a mudar e adquirir um caráter mais concreto. Neste caso, como no caso da guerra contra a pobreza, os inimigos tampouco são apresentados como entidades individualizadas, específicas e concretas, e sim como “conceitos abstratos ou talvez um conjunto de práticas” (HARDT & NEGRI, 2005, p. 35).

Porém, de maneira mais bem-sucedida, estes discursos mobilizam as forças sociais suspendendo o jogo democrático e as trocas políticas normais. A particularidade desta transformação reside no fato de que os limites espaciais e temporais da guerra adentraram num patamar de indefinição, no qual segurança interna e externa confundem-se, passando de “invocações metafóricas e retóricas da guerra para guerras reais contra inimigos indefinidos e

---

6 Roberto Esposito (2017) destaca que o sueco Rudolph Kjellen foi o primeiro, dentre outros autores antes de Foucault, a utilizar o termo “biopolítica”, nas primeiras décadas do século XX, ainda que noutra acepção, designando o Estado em termos biológicos, ou organicistas.

7 “Embora tenha recebido vários nomes – Guerra ao Terror, guerra contra o Islã radical, guerra contra o fascismo islâmico, Guerra do Terceiro Mundo, guerra longa, guerra de gerações –, o formato básico do conflito permanece o mesmo. Ele não é limitado nem no tempo, nem no espaço, nem no alvo. De uma perspectiva militar, esses traços amorfos e difusos tornaram a Guerra ao Terror uma proposição invencível. De uma perspectiva econômica, no entanto, eles a tornaram imbatível: não como uma guerra de curta duração, que pode ser potencialmente vencida, mas como um acessório novo e permanente na arquitetura econômica global” (KLEIN, 2008, p. 355).

imateriais” (HARDT & NEGRI, 2005, p. 34). Se a partir da modernidade a guerra poderia ser definida enquanto conflito armado entre entidades políticas soberanas divergentes, hoje, entretanto, ela assume características opostas. Não estamos mais diante de um conflito localizado, com adversários definidos, e por um período determinado: se o Estado-nação possuía um *jus ad bellum* (direito de ir à guerra), diante da ameaça de agressão que, de algum modo, poderia colocar em risco sua integridade territorial ou soberania política, a *bellum justum* contemporânea materializa-se, destarte, em seu status de ação policial, no qual a guerra e o Inimigo são normalizados e tornados absolutos, e seus limites temporais e espaciais, por conseguinte, tornaram-se indiscerníveis.

Na mesma linha, sustenta Giorgio Agamben que estamos, atualmente, “diante do incessante avanço do que foi definido como uma ‘*guerra civil mundial*’”, na qual “o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea”(AGAMBEN, 2004, p. 13, grifo nosso). Nesta conjuntura, uma medida que, anteriormente, deveria ser considerada provisória, é adotada como técnica de governo de modo similar aos estados totalitários do século XX que, por meio de um estado de exceção permanente, instauravam uma guerra civil legal tendo por objetivo a eliminação de inimigos políticos e categorias populacionais inteiras que, por qualquer razão, eram consideradas não integráveis ao sistema político. “Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos” (AGAMBEN, 2004, p. 13).

Num primeiro momento, portanto, poderíamos destacar três aspectos fundamentais da natureza do estado de guerra global contemporâneo: em primeiro lugar, a indeterminação entre limites espaciais e temporais, estendendo-se em qualquer direção e por períodos indefinidos, de modo a criar ou manter a ordem social, contínua e ininterruptamente, sob o exercício do poder e da violência. Guerra e paz, atividade policial ou intervenção militar, política interna e externa tornam-se, deste modo, indistinguíveis, e justamente nesta indistinção reside sua operatividade.

Um segundo aspecto, derivado do primeiro, diz respeito às “condições de inimidade” e a reorientação dos lados de batalha, pois, “na medida em que o inimigo é abstrato e ilimitado, também a aliança de amigos é expansiva e potencialmente universal” (HARDT & NEGRI, 2005, p. 36). Em princípio, toda a humanidade pode unir-se contra um conceito abstrato como o terrorismo, não surpreendendo o renovado interesse pelo conceito de “guerra justa” (WALZER, 2007), seja no discurso de jornalistas, políticos ou acadêmicos, “especialmente no contexto da guerra contra o terrorismo e das diferentes operações militares promovidas em nome dos direitos humanos. O conceito de justiça serve para universalizar a guerra além de quaisquer interesses particulares, para abarcar o interesse da humanidade como um todo” (HARDT & NEGRI, 2005, p. 36). Na medida

em que o paradigma imperial tende a abarcar a vida de uma ponta a outra, também a guerra passa a ser entendida não mais como momento excepcional, intervalo inevitável, entre um contínuo período de paz, mas ao contrário, “atenuada a distinção entre interno e externo e, portanto, também entre paz e guerra” (ESPOSITO, 2017, p. 20), efetiva-se como relação social permanente, constituindo um regime de biopoder.

As “guerras justas” do início do século XXI apresentam ressonâncias das antigas guerras religiosas, e sua fundamentação contemporânea, por parte de importantes correntes das relações internacionais, com base na teoria do conflito das civilizações (HUNTINGTON, 1993, pp. 22-49) – o Ocidente contra o Islã – não está muito distante daquelas velhas exortações. Tudo indica que estamos, novamente, diante da situação definida pelo lema “*Cujus regio, ejus religio*, ou seja, aquele que governa também determina a fé religiosa” (HARDT & NEGRI, 2005, p. 37), na qual, em paralelo à nova versão do conceito de guerra justa, surge também, de forma equidistante, um conceito de mal. “Apresentar o inimigo como encarnação do mal serve para torná-lo absoluto, assim como à guerra contra ele, tirando-o da esfera política.” (HARDT & NEGRI, 2005, p. 37).

No plano interno, tomando de exemplo o contexto brasileiro, as marcas da guerra justa também se fazem presentes, ainda que sob outros codinomes: a cargo da paz e da segurança, decretam-se, de maneira corriqueira, medidas de cunho excepcional, como a de nº 9.288, de 16 de fevereiro de 2018, na qual o Presidente da República autoriza o uso das forças armadas com o intuito de “pôr termo ao grave comprometimento da ordem pública” no Estado do Rio de Janeiro. O lugar-comum do combate ao tráfico de drogas no cotidiano brasileiro, a criminalização de manifestações e movimentos sociais e os excessos policiais daí decorrentes, também em tudo banais, bem como a guerra contra o terror<sup>8</sup>, comportam o mesmo diagrama de disseminação e configuração em rede do Inimigo (seja ele o vândalo, o negro ou o *black-block*) na pós-modernidade, atrelando a absolutização do mal, indiscernível e abstrato, a um *slogan* de caráter universal<sup>9</sup>.

Finalmente, uma terceira, e fundamental, característica do atual estado de guerra global refere-se à sua função interna enquanto um “regime empenhado no controle social quase completo” (HARDT & NEGRI, 2005, p. 39). Abordaremos esta questão, de forma mais detida, nos capítulos 2 e 3, mas cabe desde já apontar justamente nesta característica a problemática central do nosso

---

8 Cujo debate vem sendo requeitado nos porões do Congresso Nacional já há algum tempo, inclusive com a aprovação e sanção da presidenta Dilma Rousseff, em 16 de março de 2016, da Lei Antiterrorismo (nº 13.260/2016, atualmente em vias de ser revisada e ampliada).

9 Como sublinha Rubens Casara, “em espetáculos para audiências autoritárias (e a sociedade brasileira está inserida em uma tradição autoritária), os direitos fundamentais passam a ser demonizados – isso, em grande parte, com o auxílio dos meios de comunicação de massa, que constroem a imagem da ‘boa justiça’ associada à repressão e ao uso da força (CASARA, 2017, p. 44, grifo nosso).

estudo daqui por diante. Com o advento das armas nucleares e das ameaças biológicas, bem como de um incremento no número de atentados terroristas nos últimos anos, a vida da população passou a habitar, de forma acentuada, o campo das formulações políticas em termos de segurança externa ou interna. Quando nomeiam-se inimigos, os mais diversos, em nome dos quais se exercerá um poder de exceção, ou, ainda, quando não se está a falar de um poder de exceção propriamente, mas dos efeitos de poder vinculados a um discurso que se apoia numa contínua construção da imagem do inimigo, o que está em jogo, em ambos os casos, é a vida da população e a sua ameaça contínua pela “presença-ausente” deste inimigo, de modo que poderíamos falar, nestes termos, de uma *bio-guerra* ou de um *bio-terrorismo*. Há aí uma racionalidade, ou um dispositivo, que opera sobre a população. Nosso intento, porém, não é realizar, no escopo do presente trabalho, uma espécie de genealogia do inimigo que coloque em evidência, num determinado contexto, a rede de relações entre elementos heterogêneos que compõem este dispositivo, mas analisar, a partir de um certo número de formulações situadas no campo dos estudos biopolíticos, e na tradição de autores pós-foucaultianos, as características e os efeitos do atual estado de guerra global como um regime de biopoder.

Se a guerra tornou-se, atualmente, uma relação social permanente, ou um regime de biopoder, quais são, portanto, os seus efeitos? Como compreender, a partir de tal postulado, o contexto contemporâneo de *normalização da violência* e militarização social? Ela se dá, por um lado, no âmbito de produção e reprodução da vida, da vida murada, protegida e vigiada, consumida pelo medo e gerenciada em seus afetos, circunscrita nas ilhas securitárias que permeiam o horizonte das grandes cidades, ou a guerra e a normalização da violência produzem, de outro modo, um permanente estado de emergência que impõe o manejo e o gerenciamento não apenas da vida, mas da *sobrevida* (AGAMBEN, 2008, p. 155), ameaçando transformar-se continuamente em poder de morte? Em suma, como trabalhar estas duas “dimensões”, ou este “duplo efeito” do biopoder?

## 1.2 O paradoxo do biopoder

Se pudéssemos, portanto, designar o flagelo que se abate sobre a humanidade no cambaleio do século XXI, marcado a pó e sangue pela aspereza dos atentados do 11/9 e sua abrupta irrupção nas páginas mais sombrias da história recente, por certo aludiríamos à “violência biopolítica” (SOUZA, 2012, p. 9) que parece unir os diversos fenômenos políticos do nosso tempo a partir de uma única linha de significado, em cujo centro expõe-se a íntima relação entre vida e política como o nexo através do qual configura-se a experiência contemporânea: “da guerra do e contra o terrorismo às migrações de massa, das políticas sanitárias às demográficas, das medidas de segurança preventiva

à extensão ilimitada das legislações de emergência” (ESPOSITO, 2017, p. 12); da vida assombrada por um espectro do medo, enquadrada num espaço urbano que ganha, progressivamente, contornos murados e gradeados, inserida no enredo bélico normalizado no cotidiano tanto das grandes metrópoles como das médias e pequenas cidades, nas quais o espaço privado absorve características que, outrora, pertenciam ao espaço público – imergindo o comum da ação política no invólucro envidraçado dos grandes centros comerciais –, não há fenômeno de relevo internacional que esteja situado fora do campo gravitacional do léxico biopolítico, uma vez que é a vida o objeto central de uma dupla tendência que ora a superpõe aos âmbitos da política e do direito, ora a reduz à mera vida em estreita relação com a morte; vida capital, modulável e dobrável, estimulada e desenvolvida a partir de exigências internas, colocando em relação produtiva as práticas e a linguagem; vida nua, anônima, sacra e vulnerável, embrenhada nos confins de um patamar indefinido entre direito e política que, através da decisão soberana, expõe a inextricável condição de ser também vida “matável”.

Se a biopolítica, por um lado, aparece como categoria central através da qual vida e política vinculam-se num dispositivo que, situado ora numa anátomo-política disciplinar, ora no corpo-espécie da população, afirma relações de poder, produz e reproduz subjetividades não apenas por consciência ou ideologia, mas no investimento concreto dos corpos – capitalizando-os e socializando-os enquanto força de trabalho através de processos de normação e normalização, de modulação da vida, desenvolvendo e comercializando suas formas, organizando-a a partir de tais espaços fechados, vigiados e gradeados, protegidos e cercados vinte e quatro horas por dia, perpassados por uma dinâmica securitária que busca gerenciar a vivência (ou a sobrevivência) –, por outro lado, parafraseando Walter Benjamin (1996, p. 225), se “nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie”, não poderíamos nos furtar a identificar, no ode à vida capitalizada e em toda a arquitetura preventiva e vigilante que lhe circunda, os verdadeiros monumentos de uma cultura que esconde seus despojos do outro lado dos muros.

Assim é que o conceito de biopolítica contém, tanto em seu núcleo semântico como em suas mais recentes expressões – desde as imensas multidões de refugiados e apátridas que se deslocam, dia após dia, no mundo todo, em busca de alguma chance de sobrevivência, até as prisões de suspeitos de terrorismo ou daqueles que, estigmatizados por um determinado contexto social pertencem à classe dos *sans identité*, como as populações negras das grandes cidades, em sua maioria marginalizadas e associadas à figura do criminoso – *um potencial tanatopolítico* que inverte o fundamento último do biopoder como incremento e potencialização da vida, desnudando-a e exercendo-se contra ela.

Desse modo, se o biopoder, a partir de uma de suas linhas interpretativas, opera sobre a potencial ameaça de inverter-se em poder de morte, gerenciando a sobrevivência da mera vida, a vida do *homo sacer* (AGAMBEN, 2010), através da decidibilidade do poder soberano e revelando a possibilidade fundamental de subsunção da vida à sua potencial sacralidade, ele age, por outro lado, numa dimensão ontológica de produção e reprodução da vida, gerenciando seus espaços, modulando gestos e comportamentos, normalizando uma dimensão de militarização social que constringe o corpo em seus movimentos, capturando-o por dispositivos de segurança e controle que pulverizam o olhar vigilante em todas as direções (HARDT & NEGRI, 2005). É justamente no ponto de refração entre essas duas hipóteses, derivadas do léxico biopolítico, que Esposito indaga o “enigmático” vazio semântico que, na anteposição do “bio” à “política”, encontra seu significado: se a espessura do real é perpassada pelo enredo do biopoder, “trata-se certamente de um mecanismo ou dispositivo produtivo do momento em que não deixa inalterada a realidade a que afeta e compromete. Mas produtivo de que coisa? Qual é o *efeito* da biopolítica?” (ESPOSITO, 2017, p. 42, grifo nosso).

Para desenvolver nossa análise, partiremos do contexto de guerra global no qual vivemos, que, entre escombros e destroços, desvela também seu paradoxo fundamental, através do qual a produção da vida emerge como correlato indispensável a um discurso de produção de morte: em defesa da vida e sob os auspícios da liberdade, vende-se armas; em nome da democracia e dos direitos humanos, exporta-se uma contínua e sanguinária guerra; no culto à vigilância e aos dispositivos securitários, é a vida que se busca proteger e enquadrar entre muros e grades, imersa num cotidiano de *violência normalizada*; e, em nome da *sobrevivência da população*, outorga-se, corriqueiramente, a supressão de garantias e liberdades fundamentais, frente a ameaça representada pelo inimigo – seja ele o negro marginalizado, o dissidente político, o imigrante ou o fundamentalista islâmico –, em cuja espectralidade nada resta a ver, a não ser sua condição de inextricável invisibilidade. Em todos os casos, um mesmo enredo biopolítico parece tomar forma sob o profundo flagelo da guerra e da violência que caracteriza a sociedade contemporânea, entalhando em seus monumentos os ecos dos vencidos e desvelando a *vida como o investimento central de um discurso bélico, em cujo âmago a guerra instala-se como relação social permanente*. Em seu centro está a noção de biopolítica que, designando um sentido de conjunto para além de tais manifestações de violência, parece envolver os fenômenos políticos do nosso tempo.

Conforme Roberto Esposito, “da guerra do e contra o terrorismo às migrações de massa, das políticas sanitárias às demográficas, das medidas de segurança preventiva à extensão ilimitada das legislações de emergência, não há fenômeno de relevo internacional estranho à dupla tendência que situa os casos referidos numa única linha de significado” (ESPOSITO, 2017, p. 12). Por um lado,

uma superposição do âmbito da política, do direito e da vida; por outro, como derivação, uma relação equidistante com a morte. *Nossa proposta situa-se, então, neste ponto de refração do léxico biopolítico, procurando analisar e problematizar a guerra enquanto regime de biopoder, tanto em seu efeito “positivo”, enquanto um poder de investimento e produção da vida, quanto em seu aspecto “negativo”, ameaçando inverter-se, continuamente, em poder de morte*: assim é que poderemos compreender a nova natureza da guerra atual, bem como a real significação dos acontecimentos que se seguiram ao 11/9, quando, dois meses após os atentados, os céus do Afeganistão testemunharam um novo tipo de guerra humanitária: o objetivo, nestes casos, não se refere mais à intenção do conflito – “como ocorrido na Bósnia e no Kosovo, onde se pretendia defender o interesse da população da ameaça do genocídio étnico” (ESPOSITO, 2017, p. 8) –, mas a seu instrumento privilegiado, os bombardeios, tanto de bombas de alto poder destrutivo quanto de víveres e remédios, num mesmo território e ao mesmo tempo. Não se deve perder de vista, conforme Esposito, o limiar que desse modo se ultrapassa:

“O problema não está somente na dúbia legitimidade jurídica de guerras em nome de direitos universais com base na decisão arbitrária, ou interessada, de quem tem a força de impô-las ou comandá-las; e nem mesmo na diferença frequente entre objetivos propostos e êxitos obtidos. O paradoxo mais agudo do bombardeio humanitário está antes na sobreposição, nele manifesta, *entre defesa declarada da vida e produção efetiva de morte*” (ESPOSITO, 2017, p. 8, grifo nosso).

Neste contexto, a guerra adquire nova dimensão, manifestando-se como relação social permanente, ou como um regime de biopoder, tanto em seu sentido “negativo”, através do gerenciamento da *vida nua*, ou da sobrevida, designada por sua inclusão-exclusiva no ordenamento jurídico e pautada por um estado de contínua exceção (AGAMBEN, 2004), quanto em seus aspectos “positivos”, ativos e constituintes, demarcando hierarquias e organizando espaços, modulando gestos e opiniões, administrando e gerenciando fluxos populacionais, caracterizando-se, sobretudo, a partir de seu aspecto *normalizador* de um ambiente militarizado, acossado pelo espectro do medo e pelos auspícios securitários, características que, sobretudo, articulam-se ao emergir de um paradigma imperial de *supranacionalidade jurídica* (HARDT & NEGRI, 2002) ligado aos processos de globalização.

Justamente a partir deste “duplo efeito” do biopoder, particularmente observado nas obras de Antonio Negri (em coautoria, ou não, de Michael Hardt) e Giorgio Agamben, poderíamos desenvolver a problemática que guiará o nosso estudo. Suas análises, realizadas a partir da reproposição do conceito de biopoder, realizada por Michel Foucault, partem de um mesmo ponto, de um mesmo léxico, que, contudo, irá projetar-se de modos diferentes em seus trabalhos.

No caso de Agamben, o biopoder apresenta-se a partir de um monopólio da violência exercido pelo poder soberano, enquanto, para Hardt & Negri, a ideia de biopoder deve ser entendida à parte da noção de biopolítica, esta última constituindo a potencialidade inversa da multidão em libertar-se dos processos de subjetivação, apropriando-se de sua potencialidade constituinte. Ressalte-se, desde já que, conforme os autores, ainda que Agamben explique com clareza em sua obra o vínculo entre o estado de exceção e o monopólio estatal da violência, não poderíamos aceitar a tese em sua generalidade, porquanto “o estado de exceção define apenas os atos dos que têm poder, e não os atos daqueles que o buscam, querem-no ou pretendem destruí-lo ou derrubá-lo. O ‘poder constituinte’ provém apenas dessa segunda categoria, e não deve ser confundido com os atos daqueles que detêm institucionalmente poder de exceção” (HARDT & NEGRI, 2005, p. 455). Agamben, porém, entende que o interesse da obra de Negri<sup>10</sup> “reside, sobretudo, na perspectiva última que ele abre, ao mostrar como o poder constituinte, uma vez pensado em toda a sua radicalidade, cesse de ser um conceito político em sentido estrito e se apresente necessariamente como uma categoria da ontologia”(AGAMBEN, 2010, p. 50), sendo que o problema de tal distinção, entre poder constituinte e poder soberano, “é, certamente, essencial; mas que o poder constituinte não promane da ordem constituída nem se limite a instituí-la, e que ele seja, por outro lado, praxe livre, não significa ainda nada quanto à sua alteridade em relação ao poder soberano” (AGAMBEN, 2010, p. 50).

Ainda que suas discordâncias evidenciem-se, marcadamente, a nível ontológico, suas análises, entretanto, parecem concordar em outros pontos: há de ser sublinhada a convergência de ambas hipóteses no que diz respeito à formação de uma ordem jurídica supranacional, cujo movimento global – já apontado em *Glosas à margem dos Comentários sobre a sociedade do espetáculo*, texto de Agamben datado de 1996 (ou seja, um ano após a publicação de *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*),

“no próprio instante em que parece dar novamente vida às identidades nacionais, traz em si, na realidade, a tendência rumo à constituição de uma espécie de *Estado supranacional de polícia*, no qual as normas do direito internacional são uma após a outra tacitamente abolidas. Não só há anos nenhuma guerra é mais declarada (realizando assim a profecia de Schmitt, segundo a qual toda guerra se tornaria no nosso tempo uma guerra civil), mas até mesmo a invasão aberta de um Estado soberano pode ser apresentada como a execução de um ato de jurisdição interna” (AGAMBEN, 2017, p. 83, grifo nosso).

Hardt & Negri, a seu turno, sugerem que, ao passo em que a autoridade soberana dos Estados-nação vem declinando, começando a se manifestar, em sentido inverso, “uma nova forma

---

10 Agamben refere-se à obra *Il potere costituente*, de Antonio Negri, lançada em 1992.

*supranacional* de soberania, um Império global, as condições e a natureza da guerra e da violência política necessariamente estão mudando” (2005, p. 21, grifo nosso). Nesta conjuntura, é no não-lugar do espaço liso imperial, ou seja, no âmbito da supranacionalização jurídica, unida por categorias jurídicas e valores éticos universais, que o problema crucial da suspensão do direito e do estado de exceção se manifestará<sup>11</sup>.

Os atos cometidos durante esta suspensão, conforme Agamben, a partir de uma genealogia do *iustitium* (arquétipo do moderno estado de exceção), “à medida que não são transgressivos, nem executivos, nem legislativos, parecem situar-se, no que se refere ao direito, em um *não lugar* absoluto” (AGAMBEN, 2004, p. 79, grifo nosso). É, conforme o autor, a essa indefinibilidade e a esse não-lugar que responde a ideia de uma força de lei “sem lei”. “É como se a suspensão da lei liberasse uma força ou um elemento místico [...] de que tanto o poder quanto seus adversários, tanto o poder constituído quanto o poder constituinte tentam apropriar-se. A força de lei separada da lei, o *imperium flutuante*, a vigência sem aplicação” (AGAMBEN, 2004, p. 80, grifo nosso) são formas através das quais o direito tenta incluir em si a sua própria ausência, apropriando-se, ou assegurando-se, uma relação com ele.

Nesta última passagem, Agamben não está, evidentemente, referindo-se ao poder imperial enquanto a categoria desenvolvida por Hardt & Negri, mas antes ao patamar de indefinição entre a vigência do direito e a sua aplicação sobre a vida. Cabe ressaltar, entretanto, e a coincidência entre os termos, neste caso, é de surpreender, que tanto estado de exceção quanto Império se exercem de forma a definir-se e reconfigurar-se sobre uma base fluida, flutuante, a cada vez e de acordo com situações sempre cambiantes, explicitando uma dupla base do direito de exceção: sua capacidade de intervenção das mais variadas maneiras, e de acordo com uma variedade de situações, bem como, por outro lado, seu aspecto preventivo, securitário, de normalização de um estado de guerra permanente. Nas palavras de Hardt & Negri (2016, p. 408),

“A governança<sup>12</sup> abre mão de qualquer tentativa vã de levar unidade aos sistemas jurídicos globais (seja com base no direito internacional ou no consenso entre os

---

11 “Por si só, esse conceito jurídico não nos fornece um ponto de partida adequado para entender o novo estado de guerra global em que nos encontramos. Precisamos relacionar esse ‘estado de exceção’ a uma outra exceção, o excepcionalismo dos Estados Unidos, a única superpotência restante. A chave para o entendimento de nossa guerra global está na interseção dessas duas exceções” (HARDT & NEGRI, 2005, p. 27).

12 Hardt e Negri esclarecem o contexto em que empregam o termo governança: conforme os autores, ele “deriva de um discurso filosófico, em particular da obra de Michel Foucault e Niklas Luhmann, que, de maneiras muito diferentes, investigam a genealogia de um novo conceito de governo, focalizando a atenção na criatividade determinada pela relação entre atores, regulamentação e normatividade nos processos administrativos. [...] A governança global não é um modelo de gestão baseado na unidade de comando e legitimação, derivando de um único centro de poder. É, antes, um processo de negociação contínua, um acerto de instrumentos para o planejamento e a coordenação consensuais, no qual uma multiplicidade de atores estatais e não estatais com poderes muito desiguais trabalham juntos. E só a colaboração entre esses atores pode determinar os processos d

Estados-nação), tentando, em vez disso, estabelecer uma lógica de rede capaz de gerir conflitos e alcançar uma compatibilidade normativa entre os fragmentos da sociedade global. Assim entendida, a governança de fato ‘domina através da exceção’, mas de um modo completamente diferente do imaginado por Carl Schmitt em seu famoso uso da fórmula para definir a soberania. A exceção, aqui, não é um acontecimento pontual que exige decisão, mas se espalha ao longo do tempo e por toda a sociedade. Como a sociedade está cheia de exceções, as estruturas de governança sempre se mantêm contingentes e aleatórias – estruturas flutuantes, poderíamos dizer, sobre as ondas em choque da sociedade global”.

O estado de exceção se apresenta, desta perspectiva, como o modo habitual de funcionamento do Império<sup>13</sup>, ou seja, no momento em que as fronteiras do globo foram derrubadas, ele se exerce como uma racionalidade de forma conjunta e contínua. Neste sentido, de acordo com Laura Bazzicalupo, a guerra global que hoje presenciamos se subtrai, igualmente, aos limites jurídicos, e “entra plenamente na indistinção biopolítica entre interno e externo, entre público e privado, entre paz e guerra, direcionando-se para uma *normalização* que permanece impossível de ser alcançada, sendo solicitada por contínuas emergências, estados de exceção, intervenções de salvação” (BAZZICALUPO, 2017, p. 87, grifo nosso).

Há, entretanto, um outro ponto em comum, ao qual gostaríamos de reservar, no momento, maior atenção. Voltando ao curso “*É preciso defender a sociedade*”, em suas páginas finais, Foucault desenvolve suas conclusões acerca da inserção do racismo nos mecanismos do Estado, momento a partir do qual este adquire uma função fundamental enquanto elemento de biopoder. Para desenvolver esta questão, Foucault repousa, inicialmente, sobre o mesmo paradoxo que Esposito identificaria posteriormente:

---

adoção de políticas no terreno global. A ordem global hoje é definida por um variado conjunto de normas, costumes, estatutos e leis que constituem um conjunto heterogêneo de exigências e poderes no horizonte global” (2016a, p. 251). Ainda, conforme Negri (2016, p. 146-17, grifo nosso), a crise de soberania se apresenta hoje enquanto *governance*, ou governança (na tradução em português), diferentemente do governo, demarcando “a passagem da regra unitária e dedutiva a uma norma plástica e pluralista. Não será de se espantar se, no interior desse sistema, no fluxo dinâmico e múltiplo das produções normativas, se recorra à exceção de tempos em tempos. *Mas não é o caso de exagerar a sua importância*. O que é realmente importante nesse processo é a impossibilidade de bloquear as resistências que se opõem ao desenvolvimento linear de uma vontade jurídica centralizada”. Neste sentido, conforme Sandro Chignola, “a ‘governance’, sistema de governo pós-democrático, híbrida estruturas públicas e privadas em um mecanismo de cooptação em busca de consenso e eficácia nas decisões políticas, sendo um dispositivo móvel que cruza os muitos pontos envolvidos pelo processo de regulamentação e que se liga diretamente, e, em particular, ao ‘governado’” (2015, p. 9-10).

13 “O estado de exceção tornou-se permanente e generalizado; a exceção transformou-se em regra, permeando tanto as relações internacionais quanto o espaço interno” (HARDT & NEGRI, 2005, p. 26). Cabe salientar a ressalva feita pelos autores no seu livro posterior: “No discurso popular, a visão apocalíptica enxerga em toda parte a ascensão de novos fascismos. [...] A versão acadêmica desse discurso apocalíptico se caracteriza por um foco excessivo no conceito de soberania. O soberano é aquele que governa pela exceção, afirmam os intelectuais, de modo que o soberano está ao mesmo tempo dentro e fora da lei. O poder moderno permanece fundamentalmente teológico, não tanto no sentido da secularização de noções divinas de autoridade, mas na medida em que o poder soberano ocupa uma posição transcendente, acima da sociedade e fora de suas estruturas. Sob certos aspectos, essa corrente intelectual representa uma volta a Thomas Hobbes e seu grande *Leviatã* pairando sobre o terreno social, mas, de maneira ainda mais fundamental, ela repete os debates europeus da década de 1930, especialmente na Alemanha, tendo como expoente Carl Schmitt” (HARDT & NEGRI, 2016, p. 18-19).

“Paradoxos que aparecem de um lado com o poder atômico, que não é meramente o poder de matar, segundo os direitos que são concedidos a todo soberano, milhões e centenas de milhões de homens (afinal de contas, isso é tradicional). Mas o que faz que o poder atômico seja, para o funcionamento do poder político atual, uma espécie de paradoxo difícil de contornar, se não totalmente incontornável, é que, no poder de fabricar e de utilizar a bomba atômica, temos a entrada em cena de um poder de soberania que mata mas, igualmente, de um poder que é o de *matar a própria vida*” (FOUCAULT, 1999, p. 303, grifo nosso).

A partir daí, emerge o seguinte questionamento: como um poder cuja tecnologia tem por objetivo a produção da vida ameaça transformar-se continuamente em morte? Como este poder, que tem por objeto e objetivo a vida da população, “vai exercer o direito de matar e a função do assassinio, se é verdade que o poder de soberania recua cada vez mais e que, ao contrário, avança cada vez mais o biopoder disciplinar ou regulamentador?” (FOUCAULT, 1999, p. 304). Em suma, como exercer um poder de morte num sistema centrado na produção de vida, ou no biopoder? Ao racismo, portanto, cumpre introduzir uma espécie de corte, ou cesura, de tipo fundamentalmente biológico, de forma a fragmentar, ou defasar, no interior de um mesmo organismo, certos grupos em relação a outros. Isto, conforme Foucault (1999, p. 305), “vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças ou, mais exatamente, tratar a espécie, subdividir a espécie de que ele se incumbiu em subgrupos que serão, precisamente, raças”. Temos, neste ponto, uma primeira função do racismo.

Uma segunda função, de fundamental interesse para a nossa pesquisa, é a relação “positiva” que o racismo impõe, ou, como Foucault a nomeia, uma “relação guerreira”: o racismo “faz justamente funcionar, faz atuar essa relação de tipo guerreiro – ‘se você quer viver, é preciso que o outro morra’ – de uma maneira que é inteiramente nova e que, precisamente, é compatível com o exercício do biopoder” (FOUCAULT, 1999, p. 305). Nossa pesquisa, porém, não tem por escopo o racismo, mas esta “importância vital”<sup>14</sup> que o racismo biopolítico leva consigo. Quando a guerra é declarada contra o inimigo, seja ele o terrorista islâmico ou o negro marginalizado das grandes metrópoles brasileiras, o que está em jogo não é apenas o velho direito soberano de fazer morrer e deixar viver, mas um poder de fazer morrer *que se organiza em termos de biopoder*. “E, se esse mecanismo pode atuar é porque os inimigos que se trata de suprimir não são os adversários no

---

14 Conforme Peter Pál Pelbart, “a política nazista é aquela que realiza a indistinção da vida natural e da vida politicamente qualificada, mas sob fundo de sua separação. Ou seja, o nazismo separa a vida nua das formas de vida, e depois subsume as formas de vida à vida nua. Nesse sentido o racismo é secundário, no nazismo, não no sentido de que ele é menos importante, mas de que é uma decorrência dessa práxis biopolítica mais geral. [...] O antissemitismo deveria ser lido à luz da produção de um corpo coletivo são. Não é o antissemitismo que pode dar conta do nazismo, ao contrário é sua eficácia na política nazista que se explica por um quadro mais geral, biopolítico” (2011, p. 63).

sentido político do termo; são os perigos, externos ou internos, em relação à *população* e para a *população*”(FOUCAULT, 1999, p. 306, grifo nosso).

Desta forma, como desenvolveremos no curso do trabalho, tanto Antonio Negri (e Michael Hardt) quanto Giorgio Agamben propõem suas concepções de uma guerra civil global a partir de um mesmo léxico, de uma mesma categoria: o biopoder. Suas obras, evidentemente, compreendem uma profundidade e extensão que, neste espaço, não poderemos desenvolver de modo exauriente, razão pela qual nos limitaremos a compor nossa problematização tendo por base um recorte de suas análises que compreendem a temática em questão. Sem prescindir, portanto, das nuances que demarcam os seus projetos filosóficos, procuraremos, nos dois próximos capítulos, encontrar um ponto de diálogo entre seus trabalhos, a partir de um mesmo eixo temático: a guerra como uma relação social permanente, ou como um regime de biopoder. O que constituirá a linha de continuidade entre os autores, para além de suas interpretações ontológicas diversas, o que resta entre os dois é uma possibilidade de pensarmos a guerra, atualmente, em termos biopolíticos, ou, dito de outro modo, *analisarmos e problematizarmos a guerra enquanto organizada e articulada a uma racionalidade global, cujo objetivo é a produção e reprodução tanto de formas de vida quanto de formas de sobrevivência*.

## **2. Produção de vida: a guerra como regime de biopoder na era imperial**

Postulava Negri, entre a Guerra do Golfo, no início dos anos 1990, e o raiar do novo século, nas primeiras páginas de *Império* (2000) – uma de suas principais obras, elaborada em coautoria com seu ex-aluno, o norte-americano Michael Hardt –, que estávamos diante do alvorecer de uma nova ordem mundial, uma *nova lógica* e estrutura de comando, situada na esteira da queda das barreiras

soviéticas ao mercado capitalista mundial, e que consolidava, a partir de então, um movimento de globalização, de trocas econômicas e culturais, irresistíveis e irrefreáveis, materializado sob um novo paradigma de soberania.

Em sintonia com os processos de globalização, argumentavam, era um fato que a soberania dos Estados-nação, apesar de ainda eficaz, estava gradualmente diminuindo: “os fatores primários de produção e troca – dinheiro, tecnologia, pessoas e bens – comportam-se cada vez mais à vontade num mundo acima das fronteiras nacionais” (HARDT & NEGRI, 2002, p. 11), no qual o poder do Estado-nação, de regulamentação de tais fluxos e imposição de sua autoridade sobre a economia, estava declinando, e onde mesmo a soberania dos Estados-nação dominantes não poderia ser entendida como uma autoridade suprema, seja fora ou dentro de suas fronteiras.

Esse declínio experimentado pela soberania dos Estados-nação, contudo, não queria dizer que a soberania como tal estivesse em declínio: isto porque, com as transformações contemporâneas, os mecanismos reguladores, os controles políticos e as funções do Estado continuaram a funcionar e a determinar o reino da produção e da permuta econômica e social. Não é de espantar, portanto, que passados cerca de vinte anos da redação final da primeira edição de *Império*, Pierre Dardot e Christian Laval vieram, em certa medida, a confirmar estas hipóteses: não se trata de uma mera retirada do Estado em relação ao mercado, mas, fundamentalmente, de pensarmos a sua articulação em relação ao mesmo. Desta perspectiva, o sistema neoliberal configura-se a partir de uma rede de

“forças e poderes que se apoiam uns nos outros em nível nacional e internacional. Oligarquias burocráticas e políticas, multinacionais, atores financeiros e grandes organismos econômicos internacionais formam uma coalização de poderes concretos que exercem certa função política em escala mundial” (DARDOT & LAVAL, 2016, p. 8).

Precisamos salientar, então, que a hipótese básica de Hardt & Negri aponta para uma nova forma de soberania, configurada por organismos nacionais e supranacionais, que unem-se por uma lógica única, designada sob a categoria de *Império*. Se a soberania do Estado-nação constituía o subsídio fundamental ao modelo imperialista, fundado sobre limites territoriais que delimitavam o centro a partir do qual se exercia o poder sobre os territórios externos, por meio de um sistema de canais e barreiras que facilitavam e obstruíam o fluxo de produção e circulação, o *Império* no entanto,

“surge do crepúsculo da soberania moderna. Em contraste com o imperialismo, o *Império* não estabelece um centro territorial de poder, nem se baseia em fronteiras

ou barreiras fixas. É um aparelho de descentralização e desterritorialização do geral que incorpora gradualmente o mundo inteiro dentro de suas fronteiras abertas e em expansão” (HARDT & NEGRI, 2002, p. 12).

Deste modo, o imperialismo, que poderia ser considerado uma extensão da soberania dos países centrais para além de suas fronteiras, assim difere-se do Império, pois este, ao contrário, caracteriza-se por sua inerente expansividade, desenvolvendo-se sobre um espaço liso e sem barreiras<sup>15</sup>. Conforme Laura Bazzicalupo (2017, p. 110), “definindo em negativo através da dissolução das fronteiras temporais e espaciais, esse biopoder imperial assume a sua positividade na pervasividade ativa que, através da transformação do capitalismo, produz vidas e formas de vida”. Outro aspecto importante a ressaltar é que o Império não representa um regime nascido da conquista, mas revela, antes, uma “ordem que na realidade suspende a história e dessa forma determina, pela eternidade, o estado de coisas existente. Do ponto de vista do Império, é assim que as coisas serão hoje e sempre – e assim sempre deveriam ter sido” (HARDT & NEGRI, 2002, p. 14). Ele não designa um regime transitório, mas, fundamentalmente, um regime que se encontra fora da história, ou no fim da história, sem fronteiras temporais.

Esse estado de coisas reflete, portanto, uma das características fundamentais do Império, pois este funciona em todos os níveis da ordem social, não só administrando um território com sua população (neste caso, o espaço global descentralizado), mas também criando o mundo no qual ela habita, regulando suas interações e regendo, diretamente, sua natureza. Seu objetivo é a vida social como um todo, e assim o Império se apresenta como uma forma “paradigmática de biopoder”, visto que a produção econômica passa por um período de transição, no qual, conforme os autores, “os resultados da produção capitalista são, cada vez mais, relações sociais e formas de vida” (HARDT & NEGRI, 2016, p. 153). Desta perspectiva, a noção de vida deixa de ser definida somente com base nos aspectos biológicos da população, para incluir, igualmente, a cooperação do comum, dos afetos, das subjetividades no contexto de produção material e imaterial da conjuntura imperial. A vida deixa de ser, portanto, uma mera definição biológica, para constituir uma potencialidade da multidão<sup>16</sup>. Conforme Negri,

---

15 “A Carta de São Francisco foi em muito superada. Não porque a pretensão ‘em ser universal’ da legislação e do poder de intervenção da ONU tenha sido liquidada, mas porque a independência global dos Estados-nação tornou-se tão importante a ponto de ser continuamente reconhecida e integrada através de acordos parciais e de novas iniciativas de cooperação – enfim, por novas figuras intensivas de institucionalidade da organização global. A crise financeira de 2008 mostrou a que ponto a integração do mercado global obriga os Estados a colaborarem para a regulação econômica e a intervirem contra os efeitos da crise... bem além de qualquer presunção de soberania” (NEGRI, 2016, p. 117).

16 “Assim, é nesse ponto que as temáticas foucaultianas do biopoder e a nossa análise da gênese do Império se cruzam. Quero dizer, é aí que as novas formas de trabalho e de luta (produzidas pelas multidões do trabalho imaterial) se descobrem como produção de subjetividade. Deve-se notar bem: produzir subjetividade é, para Michael Hardt e para mim (e aqui não sei se Foucault estaria de acordo), encontrar-se dentro de uma metamorfose

“o *bíos* é redefinido intensivamente, no interior de um caldo semiótico e maquínico, molecular e coletivo, afetivo e econômico. [...] E ao descolar-se de sua acepção predominantemente biológica, ganha uma amplitude inesperada e passa a ser redefinida como poder de afetar e ser afetado, na mais pura herança espinosana. Daí a inversão do sentido do termo forjado por Foucault: biopolítica não mais como o poder *sobre* a vida, mas como a potência *da* vida. Definir o Império como regime biopolítico implica esse duplo sentido: significa reconhecer que nele o poder sobre a vida atinge uma dimensão nunca vista, mas por isso mesmo nele a potência da vida se revela de maneira inédita” (2011, p. 83).

Neste cenário, conforme Dardot & Laval, o neoliberalismo, mais do que destruir direitos e instituições, “produz certos tipos de relações sociais, certas maneiras de viver, certas subjetividades” (2016, p. 16). Ele coloca em jogo a forma mesma de nossa existência, como iremos nos relacionar com os outros e com nós mesmos. Ele define uma “norma de vida”. Essa norma de vida, imersa na conjuntura imperial, rege as políticas públicas há cerca de quarenta anos, comandando as relações econômicas mundiais, transformando a sociedade e remodelando a subjetividade. Aspecto importante a se destacar, pois, justamente uma tendência para uma hegemonia ou, pelo menos, uma prevalência da produção “imaterial” de bens e produtos no espaço liso e desterritorializado do Império, como a produção de imagens, afetos, informação, conhecimento, que vêm adquirindo maior peso que as mercadorias materiais no processo capitalista de valorização. Destarte, aquilo que anteriormente era o objeto da produção (o bem, o produto) dá lugar ao próprio sujeito que o produz, de forma a torná-lo objeto-sujeito dos processos imateriais de produção, definido por uma relação social ou por novas formas de vida: trata-se, pois de um “biocapitalismo” (NEGRI, 2015, p. 57), um capitalismo que, para a sua valorização, investiu a totalidade da sociedade.

“Um mundo que valoriza a chamada produção do homem pelo homem, que se torna matéria-prima, ou melhor, o sangue que circula no sistema arterial do capital financeiro global. O mundo do trabalho explora enquanto bios, isto é, já não só como força de trabalho e sim como forma viva, não só como máquina de produção e sim como corpo comum da sociedade” (NEGRI, 2015, p. 61).

Entretanto, como salienta Negri em estudos e entrevistas posteriores, a redação de *Império*, que terminou em 1997, não tocou em alguns temas que, desde então, se tornaram fundamentais, como, por um lado, a forte insistência norte-americana na unilateralidade sobre as ações imperiais (HILL, 2002, p. 259-260), bem como as *formas de controle que são absorvidas pela guerra e pelas*

---

biopolítica que se abre para o comunismo. Em outras palavras, penso que a nova condição imperial na qual vivemos (e as condições sócio-políticas nas quais construímos o nosso trabalho, as nossas linguagens e, portanto, a nós mesmos) põe o *comum* no centro do contexto biopolítico” (NEGRI, 2016, p. 25).

*ações policiais*, com elas se relacionando profundamente, de modo que a guerra “hoje constitui a soberania, a política soberana, exatamente como ontem aquilo que as constituía eram disciplina e controle, se quisermos aceitar a tipologia foucaultiana do poder” (NEGRI, 2003, p. 10)<sup>17</sup>. A guerra, desta perspectiva, tornou-se ativa e produtiva, acompanhando as transformações em nível de produção e com elas se relacionando. Ela ordena, organiza, constitui, hierarquiza e seleciona: uma guerra longa, infinita, que desenha espaços e demarca confins, gere grandes contingentes populacionais e, sobretudo, *configura formas de vida*.

Deste modo, o escopo do nosso estudo, nesta primeira etapa, será o de analisar e desenvolver estes aspectos biopolíticos do estado de guerra global, a partir de suas características “positivas”, ativas e produtivas. Neste capítulo procuraremos inicialmente desenvolver a categoria de Império no pensamento de Antonio Negri, porém, sem a pretensão de exauri-la, pois esta compreende, evidentemente, camadas mais profundas que aqui não teremos espaço para delinear. Concentraremos nossa atenção, portanto, em analisar e problematizar este novo paradigma de soberania, procurando ressaltar suas características biopolíticas, sua relação direta com a produção e reprodução em todos os níveis da vida, tendo em vista desenvolver, nos pontos subsequentes, a proposta inicial de pensar a guerra, atualmente, como uma relação social permanente, um regime de biopoder, centrado na produção da vida e suas formas.

## 2.1 Fim do fora: o emergir do Império

Acompanhando a genealogia da noção de Império enquanto novo paradigma de poder soberano no pensamento de Antonio Negri e Michael Hardt, observa-se que uma das características centrais da soberania e sua configuração enquanto categoria moderna estava assentada sobre os domínios concebidos como dentro e fora, interior e exterior, que foram minguando com a passagem “do moderno para o pós-moderno, e do imperialismo para o Império” (HARDT & NEGRI, 2002, p. 206). A noção de soberania e sua transformação evidencia de modo particular essa transição, mostrando a deterioração de sua concepção moderna, geralmente entendida em termos de território, seja ele real ou imaginado, e da relação do território com seu respectivo lado de fora. Se os primeiros teóricos sociais modernos, como Hobbes, entendiam a ordem civil como um espaço

---

17 “Vejo a necessidade de resistir a um capitalismo sempre mais parasitário e predador, cuja legitimação (por si mesmo e pelos instrumentos estatais e imperiais com os quais eventualmente se identifica) torna-se completamente bélica. Que dos regimes disciplinares (sobre os indivíduos) do capitalismo clássico tivéssemos passado aos regimes de controle (das populações) do capitalismo maduro, Foucault e Deleuze já nos haviam falado amplamente. Hoje, aquele tipo de legitimação integra a guerra. A miséria e a marginalização são, portanto, não apenas mantidas mas recriadas continuamente pelas guerras imperiais. Novas fronteiras, territoriais e raciais, são determinadas pela guerra imperial” (NEGRI, 2003, p. 41).

limitado e interior, oposto à ordem externa da natureza ou em contraste com ela, na conjuntura imperial, no entanto, essa dialética entre interior e exterior, sustentam Hardt & Negri, chegou ao fim<sup>18</sup>.

É neste sentido que os autores procuram entender o mundo contemporâneo enquanto pós-moderno, no qual todos os fenômenos e forças são artificiais: “certamente, continuamos a ter florestas e grilos e tempestades em nosso mundo, e continuaremos a julgar que nossas psiques são movidas por instintos e paixões naturais; mas não temos natureza no sentido de que essas forças e esses fenômenos já não são entendidos como exteriores” (HARDT & NEGRI, 2002, p. 207), vistos de forma independente e original em relação à ordem civil do paradigma imperial. Mesmo o fora e os espaços públicos da sociedade moderna declinaram, recaindo numa zona de indistinção entre interior e exterior: se o indivíduo da tradição liberal moderna se vê à vontade no seu espaço privado e o público como seu exterior correlato – espaço próprio para a política e para a afirmação do reconhecimento recíproco –, “no processo de pós-modernização, entretanto, esses espaços públicos são, cada vez mais, privatizados. A paisagem urbana está mudando do foco moderno da praça comum e do encontro público para os espaços fechados dos *shopping centers*, das *freeways* e das comunidades fechadas” (HARDT & NEGRI, 2002, p. 208), e, desta forma, a arquitetura e o planejamento urbano de grandes cidades tendem a limitar a interação pública, através de uma série de interiores isolados, protegidos e vigiados. Não pelo contrário, a análise da sociedade do espetáculo feita por Guy Debord parece cada vez mais oportuna e urgente: a integração no sistema imperial deve recuperar os indivíduos isolados, mas somente enquanto indivíduos *isolados em conjunto* (DEBORD, 1997). Deste modo, corroboram Hardt & Negri, “na sociedade imperial o espetáculo é um lugar virtual, ou mais corretamente um *não-lugar* da política. O espetáculo é de tal maneira unificado e difuso ao mesmo tempo que se torna impossível distinguir um dentro de um fora – o natural do social, o privado do público” (2002, p. 208).

O fim do fora também foi anunciado na esfera militar: quando Francis Fukuyama sustenta, em 1992, que o “mundo pós-histórico ainda será dividido entre Estados-nação, mas seus nacionalismos separados terão feito as pazes com o liberalismo e expressarão a si mesmos, cada vez mais, na esfera da vida privada” (FUKUYAMA, 1992, p. 276), ele quer dizer, fundamentalmente, que a era dos grandes conflitos está terminada: “o poder soberano já não confrontará seu Outro, já não se oporá a seu exterior, e em vez disso expandirá progressivamente suas fronteiras para todo o

---

18 Conforme Eric Hobsbawm, “o Estado territorial soberano [...] está hoje mais fraco do que nos períodos anteriores. O alcance e a efetividade das suas atividades são menores do que nos períodos anteriores. Seu controle sobre a obediência passiva e sobre os serviços ativos dos seus súditos ou cidadãos é declinante. Os dois séculos e meio de crescimento ininterrupto do poder, do alcance, das ambições e da capacidade de mobilizar os habitantes dos Estados territoriais modernos, qualquer que seja a natureza ou a ideologia dos seus regimes, parecem ter chegado ao fim” (HOBSBAWM, 2007, p. 106).

globo como seu domínio próprio” (HARDT & NEGRI, 2002, p. 208-209). A unificação dos mercados e da produção erodiu a soberania nas suas formas tradicionais, e, nesta conjuntura, poderíamos sustentar que a história das guerras imperialistas submergiu na esfera lisa do Império global: “*o fim da história introduziu um reino de paz*” (2002, p. 209, grifo nosso).

Evidentemente, conflitos continuam a existir em quase todos os recantos do planeta, mas todos estão situados no não-lugar que caracteriza o “terreno” imperial. Conflitos menores e localizados entram em cena, e a separação entre política interna e externa torna-se, cada vez mais, indeterminada. Neste sentido, o fim da história é o fim da crise que preenche a modernidade, o encerramento do conflito que se configurava entre os processos revolucionários e imanentes da multidão de singularidades e os projetos “contrarrevolucionários” capazes de dominar estas mesmas forças imanentes. A história acabou apenas na medida em que é entendida como um movimento dialético de contradições, como um jogo de negações e subordinações absolutas.

Os binários que definiram o conflito moderno tornaram-se difusos. O Outro que podia delimitar um Eu soberano moderno tornou-se fraturado e indistinto, e já não existe um fora que possa limitar o lugar da soberania. Era o fora que dava coerência à crise. Hoje é cada vez mais difícil para os ideólogos dos Estados Unidos citar um único e unificado inimigo; ao contrário, parece haver inimigos menores e esquivos em toda parte (HARDT & NEGRI, 2002, p. 209).

Se Foucault reconheceu o *panóptico* como o diagrama do poder disciplinar na modernidade, a realização do mercado mundial poderia ser definida, analogamente, como o diagrama do paradigma soberano do Império na pós-modernidade. O diagrama imperial, no entanto, não é uma arquitetura como o panóptico, mas, de forma paradoxal, uma *antiarquitetura*, um *não-lugar*, e, neste sentido, a crise que se configurava no seio da modernidade sede espaço à onicrise do Império<sup>19</sup>. “No espaço liso do Império, não há lugar de poder – ele está ao mesmo tempo em todos os lugares e em lugar nenhum” (HARDT & NEGRI, 2002, p. 210). Essa indeterminação entre interior e exterior expressa uma transição importante ao nível da produção social de subjetividade, pois, se anteriormente o indivíduo era formado no arquipélago das fábricas de subjetividade modernas, atravessando ao longo da vida uma variedade de instituições (família, prisão, fábrica, escola, quartel, etc.), nas quais o processo de produção da subjetividade – gerando e influenciando o indivíduo mediante suas próprias ações – era delimitado ao âmbito interno das quatro paredes, na sociedade imperial, ainda que as subjetividades continuem sendo produzidas na fábrica social – de

19 Conforme Thomas Mathiesen (1997), estaríamos presenciando a passagem de um Estado panóptico para um Estado “sinóptico” (“*syn*”, do grego, “junto” ou “ao mesmo tempo”, e “*opticon*”, visão), com o advento de mecanismos de controle, como a mídia e os bancos de dados eletrônicos, nos quais, diferentemente do panóptico benthaminiano resgatado por Foucault, a vigilância se dá através do conjunto de espectadores. Ver HAN, B. *Sociedade da transparência*. Petrópolis: Vozes, 2017.

forma cada vez mais intensa pelas instituições –, o lugar de produção de tais subjetividades não é definido da mesma forma: as instituições continuam funcionando, mas os cercados que costumavam definir seu espaço limitado declinaram, “de modo que a lógica que funcionava principalmente dentro das paredes institucionais agora se espalha por todo o terreno social” (HARDT & NEGRI, 2002, p. 216).

Ao passo em que as paredes das instituições desmoronam, a lógica de subjetivação que anteriormente operava dentro de seus espaços limitados através de uma anátomo-política disciplinar se expande<sup>20</sup> para o espaço social, dando lugar às redes da sociedade de controle<sup>21</sup>. As disciplinas, conforme Deleuze, conheceriam uma crise, “em favor de novas forças que se instalavam lentamente e que se precipitariam depois da Segunda Guerra mundial: sociedades disciplinares já não éramos mais, o que deixávamos de ser” (DELEUZE, 1992, p. 220). Se o indivíduo do confinamento perpassava uma série de instituições variáveis e independentes, dentro das quais se dava cada vez um “recomeço”, guiado por um sistema *analógico*, que, ainda que independente entre si, possuía uma configuração comum (a disposição disciplinar), nas sociedades de controle, por outro lado, os controlatos constituem “variações inseparáveis, formando um sistema de geometria variável cuja linguagem é *numérica*” (1992, p. 221, grifo do autor). Os confinamentos disciplinares são diferentes moldes, distintas moldagens, enquanto os controles, ou os controlatos, caracterizam-se por uma modulação, uma espécie de moldagem “auto-deformante” que muda de maneira contínua e a cada instante, “como uma peneira cujas malhas mudassem de um ponto a outro”(DELEUZE, 1992, p. 221). Conforme Laura Bazzicalupo,

“a positividade e materialidade, que Foucault já reconhecia aos dispositivos disciplinares e aos aparelhos de segurança, assumem um radicalismo inédito no estágio atual do capitalismo que, usando uma expressão deleuziana, é definido como sociedade de controle, na qual o biopoder conforma corpos e psiques [...] A eficácia do controle encontra fundamento na nova ontologia, ou seja, no fato de que o poder é uma função vital, incorporada em cada indivíduo e ‘reativada’ pelos dispositivos. [...]” (2017, p. 110).

Desta perspectiva, poderíamos argumentar, conforme Hardt & Negri, que a sociedade de controle representa “um passo em direção ao plano de imanência” (2002, p. 351). Não que as

---

20 Conforme Foucault, “as coisas não devem de forma nenhuma ser compreendidas como a substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade de disciplina, e mais tarde de uma sociedade de disciplina por uma sociedade, digamos, de governo. Temos, de fato, um triângulo – soberania, disciplina e gestão governamental” (2008, p. 143).

21 “Para atualizar a definição poderíamos dizer que disciplina é aquela que cobre, em uma época contemporânea, todo o tecido social por meio da taylorização do trabalho, as formas fordistas de solicitação para o controle e de controle salarial do consumo, até organizar-se nas formas macroeconômicas das polícias keynesianas. Por ‘controle’, no entanto, entende-se o governo das populações por meio de dispositivos que abarcam coletivamente o trabalho, o imaginário, a vida” (NEGRI, 2003, p. 104).

sociedades disciplinares e o exercício da disciplina não residissem de forma imanente às subjetividades sob seu comando. Elas não constituíam uma voz externa, ao modelo do Leviatã hobbesiano, um poder assimétrico e abrangente, mas caracterizavam-se, fundamentalmente, como “uma compulsão interna indistinguível da nossa vontade, imanente à nossa própria subjetividade e inseparável dela” (2002, p. 351). Entretanto, as instituições que possibilitam e definem espacialmente as zonas de eficácia do exercício do poder disciplinar mantêm-se, de certa maneira, separadas destas forças sociais produzidas e organizadas<sup>22</sup>. Desta perspectiva, o poder disciplinar configura uma instância de soberania, ou um ponto de mediação com ela. O dispositivo é, deste modo, a estratégia geral que está por trás do exercício imanente do poder disciplinar, como no caso da lógica carcerária, que, por sua vez, é o dispositivo

unificado que inspeciona ou subtende – e é, portanto, abstraído e distinto dela – a multiplicidade das práticas da prisão. Num segundo nível de abstração, o diagrama permite a disposição do *dispositif* disciplinar. Por exemplo, a arquitetura carcerária do panóptico, que faz os detentos serem constantemente visíveis para um ponto central do poder, é o diagrama ou desenho virtual que é posto em prática nos vários *dispositifs* disciplinares. Finalmente, as próprias instituições representam com exemplos o diagrama em formas sociais particulares e concretas também (HARDT & NEGRI, 2002, p. 352).

A prisão não governa seus detentos como o poder soberano governa seus súditos. Seu diferencial é a criação de um espaço, a disposição de estratégias e práticas, mediante as quais os detentos disciplinam a si próprios. Conforme os autores, “seria mais exato dizer, portanto, que a instituição disciplinar não é, em si mesma, soberana, mas sua abstração do campo social de produção de subjetividade, ou sua transcendência sobre ele, constitui o elemento-chave no exercício de soberania na sociedade disciplinar” (2002, p. 352). Desta forma, a soberania do *ancien régime*, que se dava externamente sobre o corpo do supliciado, tornou-se virtual na sociedade disciplinar, mas nem por isso menos real, sendo efetivada por todos os lados através do exercício da disciplina.

No terreno, ou melhor, no não-lugar das sociedades de controle atuais, o que transparece, ao contrário, é um contínuo encurtamento das instâncias verticais, em direção à *horizontalidade dos controlatos*. A passagem da disciplina ao controle não significa, necessariamente, o fim de uma disposição do poder em benefício de outra, mas a extensão daquelas para além das divisas e limites

---

22 Conforme Pelbart, para Negri & Hardt “só uma sociedade de controle pode adotar o contexto biopolítico como seu terreno exclusivo de referência. A sociedade disciplinar não conseguia penetrar inteiramente as consciências e os corpos dos indivíduos a ponto de organizá-los na totalidade de suas atividades. A relação entre poder e indivíduo era ainda estática, e além disso era compensada pela resistência do indivíduo. Na sociedade de controle, o conjunto da vida social é abraçado pelo poder e desenvolvido na sua virtualidade. A sociedade é subsumida na sua integralidade, até os centros vitais de sua estrutura social; trata-se de um controle que invade a profundidade das consciências e dos corpos da população, atravessando as relações sociais e as integralizando” (2011, p. 82-83).

que configuravam os espaços confinados do poder disciplinar. “O que mudou é que, junto com o colapso das instituições, os *dispositifs* disciplinares tornaram-se menos limitados e vinculados espacialmente no campo social. A disciplina carcerária, a disciplina escolar, a disciplina da fábrica e assim por diante entrelaçam-se numa produção híbrida de subjetividade” (HARDT & NEGRI, 2002, p. 352).

Com efeito, o emergir da sociedade de controle introduz uma nova e mais completa adaptação entre soberania e capital. O poder disciplinar já havia realizado, num primeiro momento, essa compatibilização, produzindo subjetividades sociais que facilitaram a expansão e o desenvolvimento do capital, como bem o demonstrara Foucault em *A vontade de saber* (1976). Contudo, elas constituíam partes específicas da máquina social, padronizadas e substituíveis por outras peças igualmente funcionais.

“A certa altura, entretanto, a fixidez dessas partes padronizadas, das identidades produzidas pelas instituições acabou representando um obstáculo para a progressão rumo à mobilidade e flexibilidade. A transição para a sociedade de controle envolve uma produção de subjetividade que não está fixada em identidade, mas é híbrida e modulada” (HARDT & NEGRI, 2002, p. 353).

Desta forma, no não-lugar que configura o paradigma imperial, essas subjetividades tendem a ser perpassadas por numerosas instituições, em diferentes combinações, constituindo identidades “simultâneas”, que não estão necessariamente atreladas ao espaço delimitado e regulado das instituições fechadas. Essa crise geral das instituições disciplinares coincide com o declínio dos Estados-nação enquanto fronteiras que organizam as divisões do governo global, pois “o estabelecimento de uma sociedade global de controle que suavize as estrias das fronteiras nacionais anda junto com a realização do mercado mundial e a submissão da sociedade global ao capital” (HARDT & NEGRI, 2002, p. 354).

O mercado mundial do modelo de soberania imperial requer, diferentemente do imperialismo territorial e fronteiriço, “o espaço liso de fluxos não codificados e desterritorializados” (HARDT & NEGRI, 2002, p. 354), e estes processos estão atrelados diretamente a movimentos e empuxos que se configuram no seio dos processos constitucionais da multidão. Deste modo, as lutas sociais que se agitaram durante o período entre os anos 1960 e 1970 foram fundamentais para uma mudança na qualidade e na natureza do trabalho e, conseqüentemente, para a afirmação do paradigma imperial. A recusa ao regime disciplinar foi não só uma expressão negativa, mas também um momento de criação. Se, de um ponto de vista político tradicional, tais movimentos, que valorizavam uma dinâmica mais flexível e formas de produção que poderiam ser consideradas imateriais, eram tidos como uma distração das “verdadeiras” lutas políticas, a experimentação

cultural, entretanto, obteve efeitos políticos e econômicos profundos<sup>23</sup>. Neste sentido, apontam Dardot & Laval (2016, p. 26):

“A interpretação marxista do neoliberalismo nem sempre compreendeu que a crise dos anos 1960-1970 não era redutível a uma ‘crise econômica’ no sentido clássico. Nesses termos, ela é estreita demais para captar a extensão das transformações sociais, culturais e subjetivas introduzidas pela difusão das normas neoliberais em toda a sociedade. Porque o neoliberalismo não é apenas uma resposta a uma crise de acumulação, ele é uma resposta a uma crise de governamentalidade. É, na verdade, nesse contexto muito específico de contestação generalizada que Foucault situa o advento de uma nova maneira de conduzir os indivíduos que pretende satisfazer a aspiração de liberdade em todos os domínios, tanto sexual e cultural como econômico”.

Ainda que sobreviessem efeitos negativos, a transição de um paradigma disciplinar para uma sociedade de controle fora impulsionada, fundamentalmente, de baixo para cima, por uma nova composição de singularidades e pela tentativa de afirmação de suas potências sem a mediação da disciplina. Ao capital, restava saber como dominar essas singularidades efervescentes, ajustando-se para poder voltar a comandar, e ampliando-se de forma a subjugar todos os âmbitos de produção e reprodução social, em outras palavras, o domínio inteiro da vida<sup>24</sup>.

Como sustenta Negri, o capital é uma relação social e, se “de fato não houvesse trabalho vivo o capital não existiria. O capital vive de exploração e a exploração é uma relação” (NEGRI, 2015, p. 62). O paradigma imperial, que surge como resposta às erupções sociais que subverteram as antigas relações de produção, já não é, então, exercido pelas modalidades disciplinares do Estado moderno, mas por meio de modalidades de controle biopolítico, ou, mais especificamente, de uma

---

23 “A recusa aparecia numa ampla variedade de disfarces, e proliferou em milhares de práticas diárias. Era o estudante universitário que experimentava LSD, em vez de procurar emprego; era a jovem que não queria casar e constituir família; era o ‘inepto’ trabalhador afro-americano que se movia em ritmo de ‘CP’ (*colored people*), rejeitando o trabalho de todas as maneiras possíveis. O jovem que recusava a repetição mortal da sociedade-fábrica inventou novas formas de mobilidade e flexibilidade, novos estilos de vida. Movimentos estudantis forçaram a atribuição de um alto valor social ao saber e ao trabalho intelectual. (...) Todos os movimentos e toda a contracultura emergente acentuaram o valor social da cooperação e da comunicação. Essa transvaliação em massa dos valores de produção social e produção de novas subjetividades abriu caminho para uma poderosa transformação da força de trabalho”(HARDT & NEGRI, 2002, p. 295).

24 “Para responder às ameaças da centralidade operária, o capital decidiu abater a centralidade da indústria e abandonou, ou revolucionou, aquela sociedade industrial que foi a razão e o instrumento de seu nascimento e de seu desenvolvimento. Até o ponto em que o capital industrial se fez capital financeiro. [...] Em primeiro lugar, como vimos, ocorre a transformação do modo de produzir. A ‘ilha’ toyotista substitui provisoriamente a cadeia de montagem; em seguida, de modo contínuo e estrutural, os dispositivos de automação passam a intervir; aquilo que resta de produção direta começa a ser ‘colocado para fora’ da fábrica e as ‘externalizações’ se multiplicam; por fim, em paralelo, a sociedade é informatizada e posta sob o controle do capital financeiro – entra-se, assim, no pós-fordismo. Porém – eis aqui um segundo ponto –, também o trabalho muda: a socialização capitalista começa a operar em e por meio de processos de exploração que doravante tornaram-se sociais. O salário deixa de ser apenas aquela quantidade monetária que o operário negocia na fábrica – ele é, agora, reconfigurado como uma máquina que segue a reprodução e a formação da força de trabalho no nível da sociedade inteira e no tempo da vida” (NEGRI, 2016, p. 92).

*governamentalidade*, que “têm como base e objetivo uma multidão produtiva que não pode ser arregimentada e normalizada, mas precisa, apesar disso, ser governada, mesmo em sua autonomia” (HARDT & NEGRI, 2002, p. 365). Quando da crise de 2008, muitos foram os arautos da morte do neoliberalismo que confundiram a representação ideológica das políticas econômicas neoliberais com a sua normatividade prática. A crise, de modo algum impediu que o neoliberalismo predomine mais do que nunca enquanto sistema normativo dotado de certa eficiência<sup>25</sup>, orientando a prática de governos, empresas e populações. Como bem destacam Dardot & Laval, antes de ser uma ideologia ou política econômica, o neoliberalismo configura uma racionalidade, buscando estruturar e organizar a vida. Racionalidade, deste modo, não é um mero eufemismo para encobrir a palavra “capitalismo”, mas é a própria *razão do capitalismo contemporâneo*. Ele pode ser definido como “um conjunto de discursos, práticas e dispositivos que determinam um novo modo de governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência” (2016, p. 17).

Os poderes de produção são hoje inteiramente biopolíticos, perpassando e constituindo diretamente não apenas a produção da vida<sup>26</sup>, mas também a sua reprodução. “O biopoder torna-se um grande agente de produção quando todo o contexto de reprodução é submetido ao mando capitalista, ou seja, quando a reprodução e as relações vitais que a constituem se tornam, elas próprias, diretamente produtivas” (HARDT & NEGRI, 2002, p. 386). Nas palavras de Peter Pál Pelbart,

“de repente os aspectos mais humanos do homem, seu potencial, sua criatividade, sua interioridade, seus afetos, tudo isso que ficava de fora do ciclo econômico produtivo, e dizia respeito antes ao ciclo reprodutivo, torna-se a matéria-prima do próprio capital, ou torna-se o próprio capital. Isso tudo que antes pertencia à esfera privada, da vida íntima, ou até mesmo do que há de artístico no homem, daquilo que caracteriza mais o artista do que o operário, passa a ser requisitado na produção” (2011, p. 99).

O biopoder designa, portanto, o codinome da real submissão da sociedade ao capital, e, desta forma, toda relação social se torna uma relação produtiva: “neste momento, pois, as relações de soberania e de capital se tornam, de alguma forma, passíveis de sobreposição” (NEGRI, 2003, p. 69) e ambas são sinônimo da ordem produtiva globalizada que preenche a superfície lisa e sem

---

25 “Este é o ponto principal da questão: como é que, apesar das consequências catastróficas a que nos conduziram as políticas neoliberais, essas políticas são cada vez mais ativas, a ponto de afundar os Estados e as sociedades em crises políticas e retrocessos sociais cada vez mais graves? Como é que, há mais de trinta anos, essas mesmas políticas vêm se desenvolvendo e se aprofundando, sem encontrar resistências suficientemente substanciais para colocá-las em xeque?” (DARDOT & LAVAL, 2016, p. 15).

26 Como bem destaca Eric Hobsbawm, “tudo isso revela o que talvez seja o problema mais imediato e sério para a democracia liberal. Em um mundo transnacional e cada vez mais globalizado, os governos nacionais coexistem com forças que têm, pelo menos, o mesmo impacto sobre a vida diária dos cidadãos e que estão, em diferentes graus, fora do seu controle” (2007, p. 109)

fronteiras do Império. É deste ponto que pretendemos analisar e problematizar a postulação de que a guerra, atualmente, poderia ser caracterizada como um “regime de biopoder”, isto é, como um dispositivo biopolítico, um tipo de racionalidade empregada nos procedimentos através dos quais se dirigem, ou se governam, as condutas dos homens. Não se trata, portanto, de analisar os seus aspectos “meramente” violentos, mas de buscar a sua articulação às dinâmicas e processos que organizam a ordem imperial, ou, noutros termos, a nova razão do mundo.

## 2.2 A guerra como regime de biopoder

Nesta conjuntura, portanto, as condições e a natureza da guerra mudaram. As fronteiras entre ações policiais e intervenções militares, entre política interna e externa tornaram-se indiscerníveis, de modo que o estado de guerra atual não poderia ser entendido à luz das velhas guerras modernas entre Estados-nação soberanos, guiadas pelas convenções e tratados do direito internacional e realizadas por períodos limitados no tempo e determinados no espaço. “A guerra era um elemento da vida social; ela não dominava a vida. A guerra moderna era dialética no sentido de que todo momento negativo de destruição implicava necessariamente um momento positivo de construção da ordem social” (HARDT & NEGRI, 2005, p. 40). O estado de guerra global contemporâneo, entretanto, dá a ver que a guerra tornou-se, efetivamente, *absoluta*, com o desenvolvimento de armas de destruição em massa, sejam elas nucleares ou biológicas, que colocam em risco a *vida da população* ou mesmo tornam possível uma destruição global. Evidentemente, a guerra sempre envolveu a destruição da vida, porém, o que faz com que hoje estejamos debatendo as transformações de suas condições e de sua natureza é, justamente, que este poder de destruição chegou, desde o século XX,

“aos limites da pura produção de morte, simbolicamente representada por Auschwitz e Hiroshima. A capacidade de genocídio e destruição nuclear atinge diretamente a própria estrutura da vida, corrompendo-a, pervertendo-a. O poder soberano que controla tais meios de destruição é uma forma de biopoder neste sentido mais negativo e terrível da palavra, um poder que decide de maneira direta sobre a morte – não apenas a morte de um indivíduo ou grupo mas da própria humanidade e talvez mesmo de tudo que existe. Quando o genocídio e as armas atômicas colocam a própria vida no centro do palco, *a guerra torna-se propriamente ontológica*” (HARDT & NEGRI, 2005, p. 41, grifo dos autores).

Não se trata, portanto, de uma mera superação das entidades políticas limitadas por um território e organizadas globalmente sob as regras do direito internacional. Para desenvolver a ideia de que a guerra tornou-se, atualmente, um palco ontológico de produção de subjetividades, convém que a pensemos, conforme Laura Bazzicalupo, enquanto uma “reproposta *normativa* da ideia

moderna de Estado – a schmittiana identidade territorial soberana – em espaços políticos móveis” (BAZZICALUPO, 2017, p. 86, grifo nosso). Dito de outro modo, se a biopolítica encontra sua aplicação renovada com o esgotamento das categorias jurídicas tradicionais, inapropriadas para as situações novas que surgem num contexto internacional modificado, é justamente porque esta conjuntura global experimenta uma instabilidade testemunhada por uma série de conflitos de natureza inédita, “que, por sua vez, encontram no léxico biopolítico as categorias adequadas à radicalização vida/morte, catástrofe/salvação do que está em jogo: segurança, medo, terrorismo” (BAZZICALUPO, 2017, p. 86).

Neste cenário, os Estados-nação veem-se atravessados pela desterritorialização em decorrência do fluxo de mercadorias e das diretrizes e configurações impostas pelo sistema financeiro mundial – FMI, Banco Mundial, etc. – (LAZZARATO, 2013), bem como pelos fluxos migratórios decorrentes de conflitos armados em determinadas regiões do globo, ou pelo definhamento econômico de determinados Estados (e, em alguns casos, em função de catástrofes ambientais). Estes processos migratórios encontram uma ligação íntima com a flexibilidade e mobilidade do trabalho na era imperial, e é justamente na circulação de sua força-trabalho que incide um gerenciamento, uma administração, de acordo com as exigências de mercado, da permeabilidade das fronteiras.

No fluxo migratório das vidas nuas (AGAMBEN, 2004), ou das vidas matáveis, que escapam às tutelas jurídicas de cidadania, que estão expostas à violência policial nos campos de refugiados, nos locais de permanência temporária, expostas também nas novas terras à exploração, à clandestinidade e à miséria, ao racismo e à exclusão, em suma, no perambular de todos os codinomes do *homo sacer* contemporâneo, se entrevê a eficácia do léxico biopolítico, mostrando esses recortes, essas áreas de exceção, de gerenciamento das populações descartáveis, dentro do território nacional. Deste modo,

“não se trata de uma emergência que investe a nação frente a uma ameaça – mesmo que essa seja continuamente evocada, criando um clima de medo físico que facilita a introdução dos próprios dispositivos – mas do oxímoro de um *estado* de emergência *normal* que autoriza uma gestão *extra legem*, relativa apenas a específicas populações de seres vivos” (BAZZICALUPO, 2017, p. 87-88, grifos da autora).

O poder soberano que se define pela capacidade de decidir sobre a normalidade da situação, em outras palavras, que decide sobre o estado de exceção, entretanto, nunca chega à absoluta produção de morte, pois necessita de seus súditos para funcionar. Como bem apontam Hardt & Negri, “o poder soberano só se sustenta se *preservar a vida* de seus súditos, ou, pelo menos, sua

capacidade de produção e consumo” (2005, p. 42, grifo nosso), de modo que, se chegasse a destruir isso, destruiria, inevitavelmente, a si mesmo. Destarte, conforme os autores, mais importante do que estas espécies de tecnologias negativas do biopoder, como a administração da sobrevivência sob um estado de exceção, é o caráter ativo e construtivo do biopoder. Neste cenário, a guerra global não só deve produzir morte e gerenciar a sobrevivência, *mas também produzir e regular a vida e suas formas*.

Se a guerra hoje é uma forma de comando, assim como o foram (e não deixam de ser) a disciplina e o controle, se ela exerce uma função enquanto “regime de biopoder” (HARDT & NEGRI, 2005, p. 34), demarcando espaços, construindo muros, regulando fluxos populacionais, estabelecendo uma securitização e uma *normalização da violência*, enfim, criando formas de vida, ela não pode ser entendida, entretanto, como uma mera extensão daquelas tecnologias, a sequência coextensiva dos modelos de disciplina e controle. A forma do biopoder imperial é hoje, fundamentalmente, “uma guerra que contém controle e disciplina” (NEGRI, 2003, p. 187). Ela não constitui um poder puramente destrutivo, mas materializa, ao contrário, um “poder de ordenamento, constituinte, teleológico, portanto inscrito na duração como atividade processual e, ao mesmo tempo, inscrito no espaço como atividade seletiva, hierarquizante. A guerra é longa, infinita e, por outro lado, seletiva, hierárquica; ela desenha espaços e confins. Eis aqui a qualificação pós-moderna da guerra” (2003, p. 187).

Com Hobbes, poderíamos considerar a guerra como um momento de conflito, por sobre o qual se estabeleceria, posteriormente, um contínuo período de paz: a guerra estabelecia a ordem *por meio da paz*. Hoje, pelo contrário, a ordem não nasce com o fim da guerra, mas através de uma *promoção contínua* desta. Por meio desta ação permanente se aplicam as funções de disciplina e controle, e,

“se a ordem não nasce acabando com a guerra, mas propondo disciplina e controle mediante uma promoção contínua de guerra, se a guerra é ela mesma forma de biopoder, o tema da definição do inimigo tornar-se-á central. O inimigo, com efeito, deve ser aqui continuamente construído, inventado, paradoxalmente não pode ser vencido ou, se for vencido, é preciso logo que haja outro, o inimigo é o perigo público, é o sintoma de uma desordem a ser ordenada: isto é, é a ameaça que a própria presença da multidão levanta” (2003, p. 188).

Diante disto, pergunta-se: como entender o papel da guerra num contexto de produção de vida, de uma produção essencialmente biopolítica, como sustentam Hardt & Negri? Evidentemente, os níveis de destruição em massa alcançados com as armas nucleares poderia levar-nos todos ao colapso, mas se a ordem imperial desencadeasse sua inteira potência, isto seria, por óbvio, um

suicídio. Desta forma, testemunhamos uma “contradição crescente entre os dispositivos da guerra e os da vida, ou seja, de um lado os dispositivos de destruição e do outro os dispositivos econômicos, comunicacionais, etc.” (NEGRI, 2003, p. 188). Diante desta situação de iminente catástrofe, a guerra

“se torna sempre menos destrutiva porque, efetivamente, não é mais guerra, tornou-se uma ação policial. Partindo dos pressupostos de *Império*, o fato resulta óbvio: em um mundo que não tem mais o lado de fora, a guerra é sempre interna e, portanto, é sempre menos guerra e cada vez mais polícia” (2003, p. 189).

Este caráter construtivo, ou positivo, do biopoder, pode ser observado, de forma mais acentuada, com a mudança da política de “defesa” nacional para uma política de “segurança”, levada a cabo pelo governo norte-americano após os atentados do 11/9, cujo real significado<sup>27</sup> pode ser observado na transição de uma posição reativa e conservadora para uma atitude ativa e construtiva, seja dentro ou fora das fronteiras nacionais. De acordo com Ulrich Beck, o risco percebido de um terrorismo global teve um efeito que os terroristas não esperavam ou intentavam. *Ele nos empurrou para uma nova fase de globalização*, uma globalização política e a configuração dos estados numa rede cooperativa transnacional, de modo a flexibilizar as fronteiras e tornar indiscerníveis as ações policiais e as políticas internas das intervenções militares e as políticas externas.

“Segurança nacional não é mais segurança nacional” (BECK, 2002, p. 46), dizia o autor à época, e, se as alianças não são uma novidade, a fundamental diferença desta aliança global é que seu objetivo era preservar a segurança interna e não externa. “Todas as distinções que designavam a figura comum do Estado moderno – as fronteiras que dividem o doméstico do internacional, a polícia dos militares, crime e guerra ou guerra e paz – foram derrubadas. Eram precisamente estas distinções que definiam o Estado-nação” (2002, p. 46-47). Segurança nacional e cooperação internacional estão, desde então, intimamente ligadas, e a forma de lidar com questões como o terrorismo transnacional, o aquecimento global, os riscos financeiros, a imigração e o crime organizado reside, justamente, nesta *disposição cooperativa*. O que leva a um paradoxo tal que, se

---

27 Conforme Jean Baudrillard (2013, p. 31), “o terrorismo não inventa nem inaugura nada. Leva simplesmente as coisas ao extremo, ao paroxismo. Exacerba um certo estado de coisas, uma certa lógica da violência e da incerteza. O próprio sistema, pela extensão especulativa de todas as trocas, a forma aleatória e virtual que impõe em toda parte, os fluxos imprevisíveis, os capitais flutuantes, a mobilidade e a aceleração forçada, faz imperar um princípio geral de incerteza, que o terrorismo apenas traduz como insegurança total. O terrorismo é irreal e irrealista? Mas nossa realidade virtual, nossos sistemas de informação e de comunicação, também estão, desde muito tempo, além do princípio de realidade. Quanto ao terror, sabemos que já se encontra em toda parte, na violência institucional, mental e física, em doses homeopáticas. O terrorismo apenas cristaliza todos os ingredientes em suspenso. Engloba, mesmo sendo a desconstrução violenta dessa forma extrema de eficiência e de hegemonia, a orgia de poder, de liberação, de fluxo, de cálculo, de que as Twin Towers eram a encarnação”.

os Estados-nação não são capazes de garantir a sua segurança interna, eles devem, em função de perseguir os seus interesses nacionais, desnacionalizar e transnacionalizar a si mesmos, entregando partes de sua autonomia com o objetivo de equalizar questões nacionais num mundo globalizado.

Conforme Negri & Hardt, esta segurança exige um constante e ativo condicionamento do ambiente através de intervenções militares e/ou ações policiais. “Só um mundo ativamente condicionado pode ser considerado seguro. Este conceito de segurança *é, portanto, uma forma de biopoder*, na medida em que encarna a missão de produzir e transformar a vida em seu nível mais geral e global” (HARDT & NEGRI, 2005, p. 43, grifo nosso). Se entramos numa época em que a guerra não está delimitada temporal ou espacialmente, vale dizer, numa era em que a guerra tornou-se uma relação social permanente, importa que ela não constitua um fator de potencial desestabilização, mas, pelo contrário, um mecanismo, ou um dispositivo, ativo e produtivo, que *reforce e recrie a ordem global de forma contínua*<sup>28</sup>. Em outras palavras, a guerra tornou-se um elemento fundamental, ou a base, da própria política: “a soberania imperial *não* cria a ordem pondo um fim à ‘guerra de cada um contra todos’, como pretendia Hobbes, e sim propondo um regime de administração disciplinar e controle político diretamente baseado em contínuas ações de guerra” (HARDT & NEGRI, 2005, p. 44, grifo dos autores).

Deste modo, o que perpassa o estado de guerra global é uma espécie de racionalidade, ou um *governo da violência*, aplicada de forma constante e coordenada, tornando-se

“uma forma de biopoder voltada para a promoção e a regulação da vida social. A definição da guerra em termos de biopoder e segurança altera toda a sua estrutura jurídica. No mundo moderno, o velho preceito clausewitziano de que a guerra é a continuação da política por outros meios representava um momento de real esclarecimento, na medida em que entendia a guerra como uma forma de ação e/ou sanção política, pressupondo com isto uma estrutura jurídica internacional de guerra moderna. [...] Se invertermos os termos, no entanto, passando a guerra a ser considerada como base da política interna da ordem global, a política do Império, entra em colapso o modelo moderno de civilização que constituía a base da guerra legalizada” (HARDT & NEGRI, 2005, p. 45).

A mudança de uma política de defesa nacional para uma política de segurança determinou uma série de processos fundamentais para compreendermos esta face “produtiva” da guerra enquanto um regime de biopoder, empenhada no gerenciamento da vida e das formas de vida da população. Tomemos de exemplo o caso das estratégias de reconstrução nacional nos países arruinados como Iraque ou Afeganistão, após a intervenção norte-americana em 2003. Estas

---

28 “[...] todas as estratégias de segurança são apenas uma extensão do terror. Nisso consiste a real vitória do terrorismo, ter mergulhado todo o Ocidente na obsessão pela segurança, ou seja, numa forma velada de terror perpétuo” (BAUDRILLARD, 2013, p. 47).

estratégias possuíam duas fundamentais implicações: por um lado, a afirmação, ainda que não de forma expressa, de que as nações, e suas respectivas populações, tornaram-se um elemento contingencial, passíveis de serem moduladas e desdobradas nas mais variadas formas como parte de um programa político. Conforme Naomi Klein, “dentro da lógica interna dessa teoria, lutar contra o terrorismo, expandir a fronteira do capitalismo e realizar eleições se embalavam num único projeto unificado. O Oriente Médio passaria por uma ‘limpeza’ de terroristas e uma zona gigante de livre-comércio seria criada” (KLEIN, 2008, p. 390). Este elemento contingencial, todavia, revelou uma segunda implicação relevante destas estratégias: suas disposições e diretrizes econômicas deveriam ser, fundamentalmente, determinadas de fora, aos novos Estados-nação recém-formados, reguladas e coordenadas pelos entes econômicos supranacionais do mercado financeiro, de modo que elas estavam intimamente relacionadas com a constituição do Império.

Entretanto, como bem salientaram Negri & Hardt anos mais tarde, estas tentativas fracassaram tanto no terreno econômico quanto no âmbito militar, e, sobretudo, denunciaram a falência de um projeto unilateral norte-americano na esteira do pós-Guerra Fria: a administração de ocupação do Iraque “foi incumbida de destruir as estruturas sociais existentes na economia iraquiana, inclusive os direitos trabalhistas, as indústrias estatais e os sistemas previdenciários” (2016, p. 240), porém deparou-se com uma série de dificuldades de privatizar os bens econômicos do país e, posteriormente, vendê-los para corporações estrangeiras. Por um lado, estas corporações relutaram em comprar estes bens devido à constante violência no país, que acabava por colocar em risco os negócios, bem como temiam que o direito internacional não reconhecesse como legítimas as aquisições de recursos e indústrias nacionais vendidos sob um regime considerado de ocupação. Por outro, a administração de ocupação também sofrera pressões dos movimentos operários que resistiram à privatização, principalmente dos trabalhadores demitidos das estatais e que, imediatamente, aderiram à resistência militar (2016, p. 240). O que estes eventos retratam, sobretudo, é um declínio da hegemonia unilateralista, baseada num único Estado-nação, sobre o sistema econômico e político global. Em outras palavras, eles constatarem que “a ordem global que surge agora terá de assumir uma forma fundamentalmente nova” (2016, p. 247).

Em *Império* (2002), Negri e Hardt chegam a apontar, ainda que num nível de “pura observação empírica” (2002, p. 330), o quadro constitucional imperial, constituído por uma estrutura piramidal, na qual descrevem a função dos Estados-nação dentro da nova conjuntura global. Cabe salientar, entretanto, que esta estrutura piramidal não significa que exista um centro de poder, ou uma razão obscura por detrás das cortinas globais, mas que um conjunto heterogêneo de atores está, dentro de um sistema caótico, organizado por determinados níveis e funções internamente relacionadas e indissociáveis.

Neste contexto, os Estados-nação estão num segundo nível desta estrutura, atravessados pelas forças dos instrumentos primários monetários globais – capazes de regular as trocas internacionais, e comandados por um grupo seletivo de Estados-nação relacionados por uma série de organismos (o G7, os Clubes de Londres e Paris, Davos) – que, sobretudo, demonstram um “poder cultural e biopolítico em nível global” (HARDT & NEGRI, 2002, p. 331). Os Estados-nação também estão atravessados por uma rede articulada e estendida por empresas capitalistas transnacionais no mercado mundial – redes de fluxo de capital, tecnologias e populações, articulando as disposições estruturadas num primeiro nível imperial –, e, neste cenário, desempenham um variado número de funções: “mediação política no que respeita aos poderes hegemônicos globais, regateio no que respeita às empresas transnacionais, e redistribuição de renda, de acordo com necessidades biopolíticas em seus próprios e limitados territórios” (HARDT & NEGRI, 2002, p. 332). Neste sentido, como bem destaca Maurizio Lazzarato,

“na realidade, e contra o que sustentam a grande maioria dos economistas, dos *experts* e dos jornalistas, não há competição nem conflito entre a política financeira e a política monetária do Estado, senão uma nova aliança neoliberal que agrupa bancos [...], empresas privadas, governos e setores inteiros da administração, mas também meios de comunicação e representantes do mundo acadêmico, etc.” (2013, p. 113-114)

Em outras palavras, os Estados-nação filtram os fluxos de circulação global, captando e distribuindo os fluxos de riqueza *do* e *para* o poder global, mediante a disciplina e o controle de suas populações. Nesta perspectiva, as estratégias de segurança nacional, exemplificadas com a retórica da “guerra ao terror”, exasperam, justamente, o caráter de supranacionalização bélica e/ou policial que regulará e ordenará este sistema imperial, e a tentativa norte-americana de reconstrução nacional em países do Oriente Médio fora uma amostra, ainda que fracassada, desta capacidade ativa e produtiva da guerra enquanto um dispositivo biopolítico e, fundamentalmente, atrelada às dinâmicas e processos de ordem global.

Cabe destacar, com base no diagrama imperial, que a análise e problematização dos mecanismos de controle biopolítico que se estendem em direção à guerra (NEGRI, 2003, p. 10) se dá justamente no contexto de uma sociedade que não é exclusivamente disciplinar, mas que, ao contrário, tende a escapar dos espaços e circuitos fechados de produção, para confundir-se com uma lógica flexível e modulável de uma era globalizada e *empurrada pelos processos constitucionais da multidão*. Isto é fundamental, pois uma análise do poder derivada da perspectiva foucaultiana não deve descrevê-lo como um conjunto de instituições ou aparelhos garantidores da sujeição dos cidadãos em um local ou Estado determinado, nem como um sistema de dominação exercida por

uma intencionalidade obscura, um elemento ou um grupo sobre outro grupo. “A análise em termos de poder não deve postular, como dados iniciais, a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação” (FOUCAULT, 2015, p. 100), pois estas são apenas suas formas terminais. O poder, compreendido sob o léxico biopolítico, está no não-lugar, no interstício das correlações de forças, imanentes aos domínios nas quais se exercem e constitutivas de sua própria organização, que se inverte, transforma e reforça. Se, como sustenta Foucault em *A vontade de saber*, o biopoder foi um elemento indispensável no desenvolvimento do capitalismo, “que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos” (FOUCAULT, 2015, p. 151-152), na era imperial as coisas não são tão diferentes, e justamente neste aspecto a guerra ganha um caráter propriamente biopolítico, de produção de vida, na medida em que possibilita a estruturação e regulação jurídico-econômica, tanto num nível global quanto no âmbito regional, de determinados territórios e populações, bem como o manejo e gerenciamento populacional através de seu caráter permanente e ilimitado – temporal e espacialmente –, possibilitado por uma *normalização da violência*.

Em *Bem-estar comum* (2009), Hardt & Negri atualizam e complementam as análises dos dois livros anteriores (*Império* e *Multidão*), e buscam salientar que um dos acontecimentos mais importantes da primeira década do milênio pode ser descrito como o “definitivo fracasso do unilateralismo” (2016, p. 227). Se o fim do século XX demarca a formação de uma nova situação global, com o emergir de novas estruturas de ordem e novas formas de governo, de uma forma profundamente diferente dos imperialismos anteriores, que fundamentavam-se no poder dos Estados-nação e nos mecanismos do direito internacional, as primeiras décadas do século XXI retrataram, entretanto, aquilo que Negri & Hardt denominam um “golpe de estado fracassado”:

“a tentativa de criar uma ordem unipolar centrada nos Estados Unidos foi, na verdade, um golpe de Estado dentro do sistema global, ou seja, uma dramática subordinação de todas as potências ‘aristocráticas’ da ordem imperial emergente, como os outros Estados-nação dominantes e as instituições supranacionais, para elevar o ‘poder monárquico’ dos Estados Unidos. O golpe foi uma tentativa de fazer a forma emergente do Império transformar-se novamente num velho imperialismo, só que desta vez com apenas uma potência imperialista” (HARDT & NEGRI, 2016, p. 230).

Os atentados ao World Trade Center e ao Pentágono, em 11 de setembro de 2001, não representam, desta perspectiva, uma ruptura histórica, nem tampouco um momento de mudança radical, mas ajudaram a justificar, a partir da retórica da “guerra ao terror”, um estado de exceção no sistema imperial (2016, p. 230), de forma a concentrar os poderes desta ordem emergente nas

decisões da única superpotência restante. As invasões ao Afeganistão e ao Iraque ocuparam um lugar de destaque nestas movimentações, porém não constituíram um corte ou um redirecionamento, apenas explicitando algo que, de todo modo, já estava maduro. A formação do Império, portanto, nos pôs dentro da guerra, dentro de uma guerra que ordena e regula. É através da guerra que são definidos novos espaços, novos lugares, que são produzidas novas elites e novos “aglomerados de subjetividade” (NEGRI, 2003, p. 192). É através da guerra que se determinam novas instituições, bem como novos tribunais internacionais, e que se solidificam os mecanismos de intervenção de polícia<sup>29</sup>. Em suma, é através da guerra, ou da bioguerra, “que surgem as forças materiais que constituem o Império, que determinam suas hierarquias e a circulação interna dos poderes” (2003, p. 192).

### 2.3 Guerra justa, Inimigo absoluto: o governo da violência

A sobreposição entre guerra e polícia exaspera o caráter propriamente ontológico da guerra contemporaneamente, mostrando-a, efetivamente, “como capacidade de produzir e/ou de desenhar organizações da subjetividade” (NEGRI, 2003, p. 189). A diluição da função bélica nas ações policiais demarca, em sua indiferenciação, *uma nova racionalidade da violência*, na medida em que não se está mais a lidar com inimigos localizáveis como os antigos Estados-nação da antiga ordem internacional, mas com inimigos abstratos, como potenciais terroristas, de uma nova ordem globalizada, no não-lugar do espaço imperial.

Cabe apontar, neste sentido, que a virada em direção ao que Negri & Hardt denominam uma “ordem imperial” talvez tenha sido melhor estabelecida – sob outros termos, e reservadas as devidas diferenças nas duas abordagens<sup>30</sup> –, por Pierre Dardot e Christian Laval, com a publicação de *A nova razão do mundo* (2009), no conturbado período decorrente da crise econômico-financeira mundial de 2008<sup>31</sup>. De acordo com os autores, os anos 1980 foram marcados “pelo triunfo de uma

---

29 “A crise contemporânea da democracia – expropriação da soberania popular, desconfiança nos partidos e na representação política, ênfase excessiva em poderes técnico-comissariais não-eletivos (FMI, BCE, WTO, Autoridade Administrativa Independente, IOM...) – faz crescer a difusão dos saberes e poderes intangíveis de polícia e aquele poder *semi-constituente*” (CHIGNOLA, 2018, p. 18).

30 Segundo os autores, referindo-se a Hardt & Negri, “a estrutura mundial do poder tem cada vez menos a ver com a antiga representação do ‘direito dos povos’ (o antigo *jus gentium*) da época do florescimento das soberanias nacionais. Essa transformação alimenta a tese pós-moderna da morte da soberania do Estado e do surgimento de novas formas de poder mundial. Segundo essa tese, há um deslocamento do poder do Estado para o poder múltiplo e fragmentado de agências e órgãos ‘híbridos’, meio públicos e meio privados. Se é real essa concessão do trabalho de codificação das normas às empresas, como bem recordamos, convém não esquecer que a transformação em curso é mais global. De fato, são os princípios e os modos da ação pública que mudam com o domínio crescente do modelo da empresa, inclusive nas ‘funções soberanas’ mais clássicas” (DARDOT & LAVAL, 2016, p. 287).

31 Conforme os autores (2016, p. 7-8), “a convicção que tínhamos ao escrevê-la possuía fundamento: a crise não foi suficiente para fazer o neoliberalismo desaparecer. Muito pelo contrário, a crise apareceu para as classes

política qualificada, ao mesmo tempo, de ‘conservadora’ e ‘neoliberal’”(2016, p. 189), representada pelos nomes de Ronald Reagan e Margaret Thatcher, que simbolizavam um rompimento com as políticas do *welfare state* social-democrata e a consequente implementação de novas formas políticas centradas, à primeira vista, numa resposta à inflação, à queda dos lucros e à desaceleração do crescimento – ou, de um modo geral, ao regime fordista de acumulação do capital –, questionando a regulação macroeconômica, a propriedade pública de empresas, o sistema fiscal progressivo, o enquadramento e as restrições do setor privado no que se refere às leis trabalhistas, bem como a representação dos assalariados e dos sindicatos. Porém, conforme interrogam os autores,

“será que basta situar as políticas neoliberais em certa conjuntura histórica para compreender sua natureza e definir suas relações com o esforço de refundação teórica do liberalismo? Como explicar a continuidade dessas políticas durante décadas? Sobretudo, como justificar que algumas dessas políticas tenham sido adotadas tanto pela ‘nova direita’ quanto pela ‘esquerda moderna’?” (DARDOT & LAVAL, 2016, p. 190).

Elas constituem, na verdade, uma mudança muito maior do que uma restauração, ou um retorno, ao antigo capitalismo ou mesmo ao liberalismo tradicional, envolvendo, entretanto, uma profunda alteração do modo de exercício do poder governamental<sup>32</sup>. Estas mudanças revelam, sobremaneira, a subordinação dos Estados-nação a uma *racionalidade política* articulada à globalização e à financeirização do capitalismo, que só passam a operar mediante a implantação geral de uma *nova lógica normativa*, que incorpore e reoriente, de forma duradoura, as políticas e os *comportamentos* numa nova direção (2016, p. 190). Se, conforme os autores, Andrew Gamble resume este novo rumo com a frase “Economia livre, Estado forte”, é porque ela destaca justamente aquilo com o que estamos, a partir de então, lidando: nem com uma simples retirada de cena do Estado, nem tampouco com a sua total afirmação, “mas com um reengajamento político do Estado sobre novas bases, novos métodos e novos objetivos” (2016, p. 190).

Desta forma, o papel maior de defesa nacional contra os inimigos – sejam eles internos ou externos, bem como um gradual processo de permeabilidade entre as fronteiras da política interna e externa, ou entre as operações policiais e militares –, que começa a crescer nos anos 1980 a partir de uma atualização do moderno discurso da *bellum justum* (guerra justa), não está ligado a um total robustecimento da força estatal nem à sua total fragilização ou decadência na forma de uma

---

dominantes como uma oportunidade inesperada. Melhor, como um modo de governo. Ficou demonstrado que o neoliberalismo, apesar dos desastres que engendra, possui uma notável capacidade de autofortalecimento”.

32 De acordo com Negri (2006, p. 100), “hoje temos uma governança mundial que procura estabelecer novas formas de governo capazes de se estender a todo o tecido biopolítico da cidadania planetária”.

supranacionalização jurídica, mas ao seu movimento de *articulação* a esta nova lógica normativa e global<sup>33</sup>.

Neste sentido, os renovados discursos da guerra justa constituem um exemplo da natureza biopolítica da guerra atualmente, pois materializam, do alto de seus brados e vociferações, a união entre categorias jurídicas e valores éticos universais – seja em nome da democracia ou a cargo dos direitos humanos –, que introduz um elemento diferencial na sua configuração espaço-temporal e vem a articular-se com o não-lugar imperial. Conforme Negri & Hardt, este elemento poderia ser identificado numa genealogia recente da Guerra Fria, de modo que esta representou uma modificação fundamental na estrutura da guerra: não uma guerra contra potenciais e destrutivos inimigos, mas uma guerra, essencialmente, de *contenção*<sup>34</sup>. “Neste caso, a expressão ‘guerra justa’ já não é uma justificação moral de atos de violência e destruição limitados no tempo, como era tradicionalmente, e sim da permanente manutenção de uma estase da ordem global” (HARDT & NEGRI, 2005, p. 48). Esta concepção de justiça e contenção desenvolvida durante os anos da Guerra Fria permite explicar as funções reguladoras e a duração indefinida herdadas pela ordem imperial atualmente. Como destaca Laura Bazzicalupo,

“a guerra já havia assumido no segundo conflito um perfil novo, ‘total’, com a dissolução das categorias formais que a haviam organizado, e havia trazido consigo uma mobilização do corpo social de tipo biopolítico na imanência das pulsões de potência e destruição. O desmantelamento do espaço político entre os Estados vê acentuar-se o declínio do soberano direito de guerra e a sua redução a crime ‘interno’ a um indistinto, biológico espaço da espécie humana: e para o crime a resposta adequada é a polícia” (BAZZICALUPO, 2017, p. 86)

Entretanto, a Guerra Fria não representava uma concepção de guerra ontológica, sendo estática ou, talvez, dialética, porém não construtiva. Seu caráter ativo e construtivo dá os primeiros sinais ao início dos anos 1990, sob as políticas norte-americanas na região do Golfo, sendo

33 Conforme Dardot & Laval, “O Estado já não se destina tanto a assegurar a integração dos diferentes níveis da vida coletiva quanto a ordenar as sociedades de acordo com as exigências da concorrência mundial e das finanças globais. A gestão da população muda de método e significado. Enquanto no período fordista a ideia predominante era, segundo a expressão consagrada, a ‘harmonia entre eficácia econômica e progresso social’, hoje, no contexto de um capitalismo nacional, essa mesma população é percebida apenas como um ‘recurso’ à disposição das empresas, segundo uma análise em termos de custo-benefício. A política que ainda hoje é chamada de ‘social’ por inércia semântica não se baseia mais em uma lógica de divisão dos ganhos de produtividade destinada a manter um nível de demanda suficiente para garantir o escoamento da produção em massa: ela visa a maximizar a utilidade da população, aumentando sua ‘empregabilidade’ e sua produtividade, e diminuir seus custos, com um novo gênero de política ‘social’ que consiste em enfraquecer o poder de negociação dos sindicatos, degradar o direito trabalhista, baixar o custo do trabalho, diminuir o valor das aposentadorias e a qualidade da proteção social em nome da ‘adequação à globalização’. Portanto, o Estado não abandona seu papel na gestão da população, mas sua intervenção não obedece mais aos mesmos imperativos nem aos mesmos motivos” (2016, p. 284, grifo nosso).

34 “Concebida como uma resposta a novos perigos, a doutrina da guerra preventiva introduz, na realidade, novos perigos. Pretende superar as deficiências das políticas de *contenção* e *dissuasão* que definiram a Guerra Fria [...]” (BARBER, 2005, p. 101, grifo nosso).

incrementadas desde o 11/9 de forma acentuada com a mudança de uma política de defesa para uma política de segurança<sup>35</sup>. Neste cenário, a guerra deixa de representar um momento excepcional num contínuo período de paz para constituir, ao contrário, a própria exceção enquanto regra, dissolvendo os limiares que outrora demarcavam as guerras modernas e tornando os inimigos, igualmente, indiscerníveis e absolutos.

Os exércitos, com efeito, desde o final da Guerra Fria, não são mais instituições preparadas para o combate de alta intensidade, mas estão focados em micro-conflitos, em pequenas unidades capazes de realizar missões no menor espaço de tempo e com o emprego da menor quantidade de efetivos. Trata-se, conforme Negri (2003, p. 191), “de uma reestruturação do exército como operador fundamental de sociabilidade. Esta confusão entre guerra e polícia nos dá uma imagem da panóplia das formas de *governance* imperial”. Deste modo, um componente fundamental para entendermos como a guerra alcançou o status do domínio de pleno espectro, ou de uma relação social permanente, está assentado, justamente, na relação assimétrica da superpotência norte-americana frente a todos os combatentes em potencial, o que os deixa em posição “vulnerável” a ataques não-convencionais. Se o inimigo provém de toda e qualquer direção, estratégias devem ser adotadas não só para derrotá-lo, mas, sobretudo, para *controlá-lo*<sup>36</sup>. A tendência para que seja cada vez menor a diferença entre guerra e paz ressurge como elemento da estratégia militar. “Esta zona cinzenta é a zona em que os esforços de contrainsurgência devem ser eficazes, ao mesmo tempo combatendo e controlando um inimigo indefinido e não raro desconhecido” (HARDT & NEGRI, 2005, p. 83). Como destacam Negri & Hardt,

“o reconhecimento das limitações e da vulnerabilidade do domínio militar e tecnológico leva os estrategistas a propor uma forma ilimitada de domínio que envolve todas as dimensões, todo o espectro do poder. O que é necessário, dizem

---

35 Conforme Benjamin Barber, “o medo provocado pelo 11 de setembro destruiu efetivamente o consenso em torno das políticas seguidas durante a Guerra Fria. Seguindo-se à sua promulgação formal por Condoleezza Rice na declaração sobre segurança nacional, a lógica da guerra preventiva se tornou a chave para justificar o uso da força contra o Iraque. No discurso à nação sobre o Iraque, em 8 de outubro de 2002, o presidente Bush declarou que em vista dos devastadores atentados do 11 de setembro e ‘em face da clara evidência de perigo’, os Estados Unidos não estavam dispostos a ‘esperar pela prova indisputável e final, que poderia vir como uma nuvem em forma de cogumelo’. Tendo ‘todos os motivos para supor o pior... e o dever categórico de impedir que o pior aconteça’, os Estados Unidos não podem, e não vão, adotar de novo ‘a velha abordagem de inspeções e de pressões diplomáticas e econômicas’” (BARBER, 2005, p. 107).

36 “O documento formal sobre a Estratégia de Segurança Nacional é prefaciado por uma carta do presidente Bush que resume a questão. As condições se alteraram fundamentalmente, pondera o presidente, e acrescenta: ‘os inimigos do passado necessitavam de grandes exércitos e capacidade industrial a fim de colocar os Estados Unidos em risco. Hoje, obscuras redes de indivíduos podem acarretar em grande caos e sofrimento ao nosso território, e isso a um preço menor do que custaria comprar um tanque de guerra. Os terroristas estão organizados de modo a poder penetrar em sociedades abertas e fazer reverter o poder da tecnologia moderna contra nós’. Essa situação pede uma mudança fundamental de estratégia: os Estados Unidos têm de agora em diante de ‘agir contra essas ameaças pendentes antes que elas se configurem plenamente’. Esta é a receita para a chamada guerra preventiva” (BARBER, 2005, p. 100).

eles, é um ‘domínio de pleno espectro’ que associe o poderio militar ao controle social, econômico, político, psicológico e ideológico. Desse modo, os teóricos militares na realidade descobriram o conceito de biopoder” (2005, p. 83).

Em conflitos assimétricos a vitória plena não é possível, de modo que só se pode alcançar uma manutenção limitada da ordem, que precisa ser reiteradamente colocada em movimento, policiada e preservada. O 11/9 fez constatar, sobremaneira, “que o inimigo por eles enfrentado não é um Estado-nação soberano unitário, e sim uma rede. Em outras palavras, o inimigo tem uma nova forma” (HARDT & NEGRI, 2005, p. 85-86), e, na atual época, perpassada por conflitos assimétricos, os inimigos ou quaisquer outras ameaças à ordem imperial tendem a se manifestar como redes disseminadas, e não como sujeitos centralizados ou entes soberanos<sup>37</sup>: por todos os lados e, paradoxalmente, em nenhum lugar, a sutileza do Inimigo no século XXI define-se, então, pela sua capacidade de organização descentralizada e indeterminada, em outras palavras, uma organização em rede: redes de tráfico, redes terroristas, redes de corrupção. “Poderíamos dizer que a rede tende a transformar cada fronteira num limiar. Neste sentido, as redes são essencialmente fugidias, efêmeras, estando constantemente em fuga. Assim é que podem em dado momento parecer universais, e no momento seguinte desaparecerem no ar” (2005, p. 86).

O dispositivo bélico está atrelado, ademais, a uma governamentalidade que não é nem exclusivamente procedente de transformações econômicas internas ao capitalismo, nem tampouco representa a aplicação deliberada e orquestrada de uma teoria econômica, mas se constitui – e este é um dos pontos fundamentais da genealogia do neoliberalismo levada a cabo por Dardot & Laval –, a partir de uma dimensão fundamentalmente *estratégica*:

“O que devemos de fato entender por ‘estratégia’? No sentido mais comum, o termo designa a ‘escolha dos meios empregados para chegar a um fim’. É inegável que a virada dos anos 1970-1980 mobilizou todo um leque de meios para se alcançar, no melhor prazo, certos objetivos bem determinados (desmantelamento do Estado social, privatização das empresas públicas, etc.). Portanto, estamos muito bem embasados para falar, nesse sentido, de uma ‘estratégia neoliberal’: entenda-se o conjunto de discursos, práticas, dispositivos de poder visando à instauração de novas condições políticas, a modificação das regras de funcionamento econômico e a alteração das relações sociais de modo a impor esses objetivos” (2016, p. 191).

---

37 Conforme Hugo Arend, “não mais se trata da guerra clássica, do conflito entre estados que tanto mobilizou a imaginação internacional das RI. Não há como se perceber o 11/9 com as lentes e os conceitos das relações internacionais tradicionais. Todos aqueles conceitos e categorias que imaginavam o mundo de estados soberanos bem-definidos no espaço horizontal de nossos mapas escolares deixaram de ser operacionalizáveis para se interpretar um evento como esse” (2014, p. 87).

A guerra compreendida enquanto um regime de biopoder, ou as bioguerras contemporâneas, neste sentido, se assim pudermos denominá-las, nas quais sobrepõem-se as funções militares e as ações policiais, estendendo-se tanto internamente, nas ruas e esquinas, periferias e limiars da metrópole, quanto externamente, em outros países ou regiões, operam como um dispositivo de segurança, empenhado no gerenciamento e controle populacionais através da regulação da realidade e em articulação às transformações em nível global<sup>38</sup>: “a relação com a violência – vale dizer, a instauração de uma guerra generalizada – é mais fácil gerir do ponto de vista do poder” (NEGRI, 2006, p. 196). Não se trata, é bom salientar, de uma intencionalidade obscura que busca empreender uma coação primitiva das forças ostensivas de segurança pública, como as polícias, ou, ao nível de defesa nacional, as forças militares, para manter um permanente estado de guerra e violência destituído de qualquer racionalidade. O que se está a analisar e problematizar situa-se, precisamente, no gerenciamento econômico e na administração eficaz da violência estatal, seja ela militar ou policial, e como esta governamentalidade, este conjunto de estratégias, não vão apenas gerenciá-las mas produzir, em contrapartida, formas de vida, apoiando-se na realidade e fazendo intervir nela. Neste sentido, conforme Achille Mbembe<sup>39</sup>,

“os atores da guerra são, aleatoriamente, os Estados propriamente instituídos, formações militares que agem ou não sob a máscara do Estado, exércitos sem estado que controlam territórios muito distintos, estados sem exércitos, empresas ou companhias concessionárias encarregues da extração de recursos naturais que, por outro lado, se arrogam o direito de guerra. A regulação das populações passa por guerras que, por si, equivalem cada vez mais a processos de apropriação de recursos econômicos. Em tais contextos, a guerra, o terror e a economia estão de tal modo imbricados que já não se pode falar de uma economia de guerra. Ao criarem novos mercados militares, guerra e terror transformaram-se, *tout court*, em modos de produção” (MBEMBE, 2017, p. 62).

A realidade, ou seja, as relações que recobrem o espaço imperial, os fluxos de mercadoria, trabalho e pessoas, não funciona sem uma liberdade que lhe é correspondente. Porém, uma liberdade fabricada, regulada, suscitada e produzida a cada instante, cujo princípio de cálculo de custos é a segurança, gerindo e determinando até que ponto tanto o interesse individual quanto os

---

38 Conforme Sandro Chignola, “é, portanto, uma violência estrutural que se alimenta do esfacelamento do ordenamento e uma violência que necessita alimentar a situação de crise para continuar a agir por meio dos procedimentos técnico-funcionais aleatórios constantemente expostos na complexidade que eles deveriam do contrário trabalhar para reduzir. Guerras sem fim e humanitarismo, guerra às drogas, guerra à imigração clandestina – mas também: intervenção sobre a crise econômica; alimentação dos circuitos de receitas financeiras com o roubo da poupança privada e salário indireto; multiplicação das *authorities* subtraídas ao controle democrático (basta lembrar a enorme influência das agências de *rating*) – disseminação e consolidação de nós de regulação que desbordam e excedem a *moldura* da Constituição”.

39 Cabe ressaltar que Mbembe trabalha com o conceito de biopoder a partir de sua acepção agambeniana. Neste caso, entretanto, o autor expressa, ainda que de forma indireta, a possibilidade de pensarmos a guerra sob o seu aspecto produtivo.

demais interesses não constituem um perigo para o interesse de todos. “Problema de segurança: proteger o interesse coletivo contra os interesses individuais. Inversamente, a mesma coisa: será necessário proteger os interesses individuais contra tudo o que puder se revelar, em relação a eles, como um abuso vindo do interesse coletivo” (FOUCAULT, 2008, p. 89).

Não à toa, estratégias e discursos em nome da segurança nacional, ou dos direitos humanos, emergem de todos os lados e com as mais variadas finalidades: se, no caso do sistema político da soberania, o poder soberano exercia uma proteção externa em relação ao súdito, o caso do liberalismo, entretanto, apresenta características diferentes: “já não é simplesmente essa espécie de proteção externa do próprio indivíduo que deve ser garantida. O liberalismo se insere num mecanismo em que terá, a cada instante, de arbitrar a liberdade e a segurança dos indivíduos em torno da noção de perigo” (2008, p. 89-90). Seu lema é, portanto, o “viver perigosamente”, o que, sobretudo, significa o condicionamento dos indivíduos a experimentarem a sua situação, sua vida, enquanto portadora de perigo: uma vida que precisa ser, constantemente, regulada e protegida, vigiada e murada, incentivada ao *medo do perigo*, que, é, de certa forma, “a condição, o correlato psicológico e cultural interno do liberalismo. Não há liberalismo sem cultura do perigo” (2008, p. 91).

#### 2.4 Vida murada: a normalização da violência

Neste sentido, a compreensão da guerra enquanto um regime de biopoder implica a *normalização de um ambiente securitário*, observável numa arquitetura urbana hostil, constituída por verdadeiras micro-cidades vigiadas vinte e quatro horas por dia, em cujos espaços internos, privados e continuamente perscrutados criam-se certas “ilhas de segurança”, que escoam o convívio social para seus invólucros envidraçados ou suas praças artificiais. Se, como referido anteriormente, o emergir do Império implicou num alisamento do espaço social, isto não significa um fim das desigualdades ou das segmentações sociais, que, ao contrário, em muitos sentidos tornaram-se mais severas, porém de uma forma diferente. “O Império é caracterizado pela maior proximidade de populações extremamente desiguais, o que cria uma situação de permanente perigo social e requer um poderoso aparelho da sociedade de controle para assegurar a separação e garantir a nova administração do espaço social” (2002, p. 358). De acordo com os autores,

“as tendências na arquitetura urbana nas megalópoles do mundo demonstram um aspecto dessas novas segmentações. Onde os extremos de riqueza e pobreza se acentuaram e a distância física entre pobres e ricos diminuiu em cidades globais como Los Angeles, São Paulo e Cingapura, complicadas medidas foram tomadas para manter a separação. Los Angeles é, talvez, a campeã da tendência para o que

Mike Davis chama de ‘arquitetura de fortaleza’, na qual não apenas as residências particulares mas também os centros comerciais e os prédios do governo criam ambientes internos abertos e livres com a criação de um exterior fechado e impenetrável. Essa tendência no planejamento e arquitetura urbanos estabeleceu em termos concretos, físicos, o que chamamos anteriormente de fim do lado de fora, ou declínio do espaço público que permitia a interação social aberta e não programada (2002, p. 358-359).

O paradoxo desta situação: se o Inimigo é, por um lado, invisível, indecifrável e indiscernível, a lógica dos muros, das barreiras e dos sistemas de segurança expressa, justamente, a presença daquilo de que pretende se distanciar: os muros expõem, a todo o momento, uma *normalização do medo e da violência*, uma produção e reprodução da vida dentro destes espaços artificiais, uma *vida murada* e vigiada, que é, novamente, o objeto e o objetivo desta tecnologia biopolítica. Não se está a falar, neste caso, dos recortes ou bolsões de exceção que administram vidas nuas e matáveis, mas, pelo contrário, de uma vida continuamente protegida e investida por um dispositivo securitário, fundado, sobretudo, no “espectro” do Inimigo, este sim, digno dos codinomes do *homo sacer*. De acordo com Achille Mbembe,

“por todos o lado erguem-se muros de betão e de grades e outras ‘barreiras de segurança’. Paralelamente aos muros, vão surgindo outros dispositivos securitários: *checkpoints*, vedações, torres de vigia, trincheiras, toda a espécie de demarcações que, em muitos casos, servem sobretudo para intensificar o enclave, com o objetivo de afastar irreversivelmente aqueles que são considerados ameaçadores” (2017, p. 73).

Neste sentido, a paisagem urbana das *metrópoles* contemporâneas apresenta um quadro patológico: “dizer que a cidade de São Paulo é uma cidade de muralhas, por exemplo, é diagnosticar sua doença” (HARDT & NEGRI, 2016, p. 285). É uma geografia que expressa certos graus de intensidade e limites, segregando ricos e pobres e produzindo uma série de estruturas de exclusão e subordinação. A lógica dos muros apenas revela, de forma paradoxal, esta “topologia da segregação”, como denominará Christian Dunker, que, diferentemente das *gated communities* norte-americanas, que designam uma comunidade interior, ou do *condominium* anglo-saxônico, resultantes de uma lógica de uso e da propriedade estabelecida, os estatutos português e brasileiro provém

“do conceito de defesa, cujo modelo é o forte de ocupação. Não se trata aqui de portões, que restringem e orientam a circulação de pedestres, ou de cercas, que delimitam simbolicamente o pertencimento e a obrigação de cuidado do território, mas de muros de defesa, cujo objetivo militar é impedir a entrada, ocultar a presença de recursos estratégicos e facilitar a observação do *inimigo*” (DUNKER, 2015, p. 36, grifo nosso)

Se os processos de globalização fazem as multidões na metrópole acotovelarem-se entre barracos de zinco e condomínios residenciais de alto padrão, denunciando suas discrepâncias internas em cada esquina de grandes cidades como Rio de Janeiro, Mumbai e Cidade do México, a lógica dos muros, por sua vez, resolve estes encontros através da produção de uma *forma de vida* comum (que, naturalmente, não constitui uma verdadeira comunidade), centrada, fundamentalmente, na proteção e na segurança.

Sugestivo, portanto, é o fato de que, se procurarmos precedentes na história para essa forma de vida planejada e controlada, fundamentada a partir de uma racionalidade higiênica e ascética, que gerencia os espaços internos e configura toda uma microfísica da vida entre muros e sistemas de segurança, distribuindo-a racionalmente em espaços e posições pré-determinados, nos depararemos, conforme Dunker, com

“os grandes hospitais psiquiátricos reconstruídos e expandidos em meados do século XIX. Uma visita a Salpêtrière, em Paris, ou a Steinhof, no entorno de Viena, até mesmo a Barbacena, em Minas Gerais, ou a Franco da Rocha, no subúrbio de São Paulo, mostrará a similaridade irretorquível. Retirem-se a pobreza, e os sinais aparentes de loucura, e o que restará é um protocondomínio arborizado, cheio de locais para meditação, centros de cuidado e tratamento, regulamentos e rotas de circulação. Espaços que são ao mesmo tempo de produção de saúde e de reprodução de um modo de vida perdido” (2015, p. 37).

Deste modo, a *guerra e a normalização securitária produzem formas de vida*, formas de relação. A grande diferença entre esta guerra e outras formas de guerra é que ela não representa somente um fundamento da política, mas é, sobretudo, um “fundamento do biopolítico, *da ordem vital*, e é tal enquanto está inscrita no tempo e no espaço, isto é, inscrita em uma ação infinita e em um espaço que é possibilidade formadora de redes. Se a paz não se diferencia mais da guerra, guerra e paz se confundem dentro de uma única matriz que é biopolítica” (NEGRI, 2003, p. 190-191, grifo nosso).

Conforme vimos na primeira subseção deste capítulo, os dispositivos disciplinares se expandiram para fora dos circuitos fechados e das disposições anátomo-políticas, e, na medida em que o trabalho imaterial substituiu a centralidade, ou hegemonia, da produção que antes estava concentrada sobre o trabalho material e sob as quatro paredes da fábrica, a própria cidade tornou-se uma espécie de “fábrica social”, na qual o capital disseminou-se por todo o território social, produzindo e reproduzindo a vida (HARDT & NEGRI, 2016, p. 272). A arquitetura securitária e a produção de uma vida murada, neste sentido, fazem parte do próprio repositório de relações sociais e afetivas da multidão que constituem o tecido do *dispositivo metrópole*, exprimindo e individualizando, em sua microfísica, a consolidação da hierarquia global (NEGRI, 2010, p. 204).

Esta grande transformação produtiva que, portanto, investe as metrópoles, chega ao limite quantitativo nos anos 1990, configurando, a partir de então, um novo momento, e demarcando toda a complexidade que envolve a nova configuração das relações de força na era do Império. Conforme Negri, são seus traços característicos, atualmente, “a edificação de muros para limitar zonas intransitáveis aos pobres, a definição de espaços mal-afamados ou guetos onde os desesperados da terra pudessem se acumular” (2010, p. 205), bem como a produção de técnicas contínuas e homogêneas de guerra e de polícia que, sobretudo, foram *normalizadas na metrópole*:

“‘tolerância zero’ tornou-se uma palavra de ordem, ou melhor, o dispositivo de prevenção que investe estratos sociais inteiros, mesmo lançando-se individualmente sobre cada refratário ou excluído. A cor da raça ou a roupa religiosa, os hábitos de vida ou a diversidade de classe são, vez após vez, assumidos como elementos que definem a *zoning* repressiva no interior da metrópole. A metrópole está construída sobre estes dispositivos” (NEGRI, 2010, p. 205-206).

Desta perspectiva, o dispositivo metrópole opera aquilo que poderíamos chamar, com a arquiteta Raquel Rolnik, de uma “economia política da urbanização excludente” (2015, p. 186, grifo nosso). Isto porque, em tese, o planejamento urbano deveria regular ou servir de molde para uma cidade ideal que, entretanto, subsumida na lógica econômica e adaptada ao ritmo das movimentações do mercado, especialmente dos setores de incorporação e dos promotores de investimentos imobiliários, “serve basicamente para definir e lhes reservar as melhores áreas, impedindo sua ‘invasão’ pelos pobres. Sua maior função [...] é a construção de barreiras invisíveis para conter a penetração de territórios populares nas áreas de melhor localização”. Acrescentaríamos, não apenas barreiras invisíveis, mas muros bem visíveis e concretos que demarcam e afirmam a presença-ausente do Inimigo: o Inimigo, que não constitui uma categoria, tampouco um conceito, mas que revela, antes, um discurso atrelado a técnicas de poder, e que designa o espaço ambíguo no qual a vida encontra um duplo sentido, uma dupla importância: é a vida, ou o *bíos*, que está ameaçado frente ao iminente perigo que sua presença-ausente impõe; em contrapartida, e como que por derivação, é ela que, igualmente, se investe, protege e insere no entre-muros e nos dispositivos de vigilância. Uma forma de vida cercada e murada, em cujo resguardo e prevenção se entrevê a crua materialidade de ter se tornado uma vida, sobretudo, silenciada: não a exposição à morte, ou o investimento da vida através da morte, mas, antes, a sua silente vigilância e proteção, o seu governo e a sua administração. Neste sentido, resgatar o sentimento de vida, como bem destaca Mbembe, passa, portanto, pela “ruptura com aquele cuja

ausência, e até o puro e simples desaparecimento, jamais será vivida como perda” (MBEMBE, 2017, p. 73).

Para descrever esta condição contemporânea, Hardt e Negri apoiam-se na figura do *sujeito securitizado*. Sistemas de segurança em aeroportos, mapeamentos pessoais no ingresso em determinados países, regimes de inspeção em escolas, hospitais e repartições públicas, sistemas de armazenamento de dados na internet, chamadas telefônicas facilmente interceptadas, enfim, um número infindável de tecnologias de segurança avançaram muito nos últimos anos, “investigando atentamente a sociedade, as nossas vidas e os nossos corpos” (2016b, p. 33).

Além de um objeto, o securitizado é também o sujeito das tecnologias securitárias, respondendo aos apelos de vigilância, e sempre atento às atividades suspeitas ao seu redor. Ele vive e sobrevive<sup>40</sup> num estado de permanente exceção, no qual o funcionamento normal do direito foi suspenso pela decisão do poder soberano. Como salientam os autores, o progressivo aumento da população carcerária norte-americana, bem como da militarização do seu tecido social, representam as manifestações mais palpáveis do regime difuso de segurança no qual estamos imersos, e, desta perspectiva, cabe a indagação: por que essa tendência à securitização tem lugar neste momento?

“Um fenômeno que corresponde historicamente à ascensão do regime de segurança em suas diversas formas é a predominância das estratégias neoliberais da economia capitalista. A crescente precariedade, flexibilidade e mobilidade dos trabalhadores requeridas pela economia neoliberal sinalizam uma nova fase de acumulação primitiva, em que diversos estratos de populações excedentes são criados. Se deixados à própria sorte, os pobres desempregados e subempregados podem, da perspectiva das forças da ordem, constituir classes perigosas” (2016b, p. 37).

O sujeito securitizado, a vida murada, são figuras indissociáveis do momento neoliberal do capitalismo global, e quando do soerguer de muros e barreiras para o refrear dos fluxos globais, quando da normalização de um ambiente securitizado e constantemente vigiado, quando dos discursos xenófobos contra refugiados, apátridas e imigrantes tomam conta, se entrevê, de soslaio, para além das faces amedrontadas e investidas pelo medo, uma *matriz racional*.

Nos primeiros dias de 2019, o presidente norte-americano Donald Trump confirmou esta lógica, endereçando à nação um discurso de aproximadamente dez minutos<sup>41</sup>, no qual desenha os fluxos migratórios no território dos Estados Unidos nos termos de uma “crescente crise humanitária

40 “O estado de exceção é um estado de guerra: há, hoje em dia, em certas regiões do mundo, guerras de baixa intensidade e, em outras, de grande intensidade, mas, em todos os lugares, o estado de guerra aparentemente não tem fim” (HARDT & NEGRI, 2016b, p. 34).

41 Ver BAKER, Peter. *Trump’s national adress escalates border wall fight*, 8 de janeiro de 2019. Disponível em <<https://www.nytimes.com/2019/01/08/us/politics/donald-trump-speech.html?action=click&module=Top%20Stories&pgtype=Homepage>>. Acesso em: 10/01/2019.

e de segurança”<sup>42</sup>. Os imigrantes representam, desta perspectiva, uma ameaça à vida da população norte-americana, pois o seu vagar morto-vivo arrasta consigo a falta de empregos, o tráfico de drogas e perigosos delinquentes: “vidas serão perdidas”, anunciou Trump, e a construção de uma custosa e intransponível barreira de aço, para proteger a “família” e a “nação”, apresenta-se, portanto, enquanto um “senso comum”, ou enquanto aquilo que Žižek designará sob uma “*biopolítica pós-política*”:

“hoje a variedade predominante da política é a *biopolítica pós-política* – impressionante exemplo de jargão teórico que, no entanto, podemos decifrar com facilidade: a ‘*pós-política*’ é uma política que afirma deixar para trás os velhos combates ideológicos para se centrar, por outro lado, na gestão e na administração especializadas, enquanto a ‘*biopolítica*’ designa como seu objetivo principal a regulação da segurança e do bem-estar das vidas humanas. É evidente que hoje as duas dimensões se sobrepõem: quando se renuncia às grandes causas ideológicas, tudo o que resta é a administração eficaz da vida... ou *quase* apenas isso. O que significa que, com a administração especializada, despolitizada e socialmente objetiva e com a coordenação dos interesses como nível zero da política, a única maneira de introduzir paixão nesse campo e de mobilizar ativamente as pessoas é através do *medo*, um elemento constituinte fundamental da subjetividade de hoje. *Por isso a biopolítica é em última instância uma política do medo* que se centra na defesa contra o assédio ou a vitimização potenciais” (ŽIŽEK, 2014, p. 45, grifos nossos).

A lógica do(s) muro(s) é, neste sentido, uma lógica gerencial: no cálculo das despesas ele se pagará, pois seus custos imediatos serão menores que o remediar de sua porosidade a longo prazo. Ela é, igualmente, uma biopolítica, ou uma governamentalidade, tendo por escopo regular, investir e aprimorar, dentre instituições, cálculos e operações, a vida e as formas de vida da população. Porém, ela se caracteriza por ser, sobretudo, uma biopolítica do medo. Não por acaso, a cena é pintada em vermelho-sangue: o sangue das vidas norte-americanas, derramado e compartilhado, que está submetido, destarte, a uma decisão sobre o que é “certo” ou “errado”, sobre a “justiça” ou a “injustiça”. O que Trump anunciou não apenas para a população norte-americana, mas para os *espectadores* globais, está assente nesta insinuante sobreposição, cujo objeto e objetivo é a administração especializada e eficaz da vida murada.

## 2.5 Violência legítima: o discurso imunitário dos direitos humanos

O tema da violência é um ponto particularmente paradoxal na obra de Michel Foucault, e pode até mesmo soar surpreendente a eclosão de textos que fazem uso de suas categorias com o objetivo de

---

42 Para a transcrição completa do discurso, ver: <<https://www.nytimes.com/2019/01/08/us/politics/trump-speech-transcript.html?module=inline>>. Acesso em: 10/01/2019.

pensá-la ou denunciá-la. Conforme aponta H el ene L’Heuillet, Foucault não emprega o termo “violência” tantas vezes<sup>43</sup>, mas a pouca frequência de sua utiliza o não nos deve impedir de pensá-la a partir dos instrumentos dispostos pelo autor. Mesmo que ele não tenha imposto regras ou leis para a utiliza o de suas categorias, “a menor das exigências, pensando a violência com Foucault, está em dizer então em que se ‘ramifica’ sobre o que se deixou”(L’HEUILLET, 2016, p. 78).

Se a violência não   uma categoria propriamente trabalhada pelo filósofo francês, o mesmo não podemos dizer do “poder”, e o conceito de poder se fundamenta, justamente, na distin o daquele de violência. Poder e violência, rela es de poder e rela es de violência não são, portanto, a mesma coisa, e se uma rela o de poder não impõe necessariamente a ausência de violência, essa violência, como entendida por Foucault, não   da ordem do “primitivo”, do enfrentamento dual entre o corpo e o soberano, mas um modo de a o que não age imediatamente sobre os outros, e sim sobre a a o propriamente dita (FOUCAULT, 1994, p. 236). Neste sentido, nas palavras de Castor Bartolomé Ruiz,

“poder não significa domina o ou opressão do outro, mas efeito sobre o outro. Toda rela o tem um efeito, esse efeito opera como uma potência com poder de influenciar, mudar ou transformar. O poder   a potência da rela o para construir positividade. Não há rela o sem efeito de poder, são os efeitos de poder que qualificam o tipo da rela o, assim como não existe poder fora da rela o. Não existe um dualismo entre rela o e poder, ambos estão imbricados e qualificam-se mutuamente. O efeito de poder que se provoca caracteriza o tipo de rela o que se estabelece. Toda rela o com o outro produz, como positividade, um efeito de poder sobre o outro e sobre o próprio sujeito que age. Identificar o poder com domina o ou violência   reduzir, de forma muito estreita, o poder.   certo que o poder poderá ser violento e dominador, mas a violência e a domina o não são nem a essência do poder, nem a sua qualidade maior, são efeitos possíveis, embora não determinados pela substância essencial do poder.” (2014, p. 27-28).

Graças às suas genealogias pudemos entrever tanto a violência “indireta”, velada e fechada de institui es disciplinares, como a fábrica, a prisão e o hospital – uma anatomo-política do corpo-máquina –, quanto dos dispositivos reguladores que atuam no domínio da popula o – uma biopolítica centrada nos mecanismos do ser vivo enquanto corpo-espécie. Deste modo, conforme Foucault, a rela o de poder poderia então ser definida não como uma violência, mas, fundamentalmente, como “uma a o sobre a a o, sobre a es eventuais, ou atuais, futuras ou presentes. Uma rela o de violência age sobre um corpo, sobre as coisas; ela força, submete, ela

---

43 “Nos *Dits et  crits*, as ocorrências não são muito frequentes (uma média de quinze por tomo) e se encontram muitas vezes nas propostas de interven es. Nos cursos publicados, o termo aparece uma dúzia de vezes nas *Leçons sur la volont  de sacf.*, mas somente cinco em *O poder psiquiátrico*, depois uma em *  preciso defender a sociedade* – nenhuma nos outros cursos” (L’HEUILLET, 2016, p. 77).

quebra, ela destrói; ela fecha todas as possibilidades” (FOUCAULT, 1994, p. 236), enquanto uma relação de poder, por outro lado, articula-se sobre “dois elementos que lhe são indispensáveis por ser exatamente uma relação de poder: que ‘o outro’ (aquele sobre o qual ela se exerce) seja inteiramente reconhecido e mantido até o fim como o sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis” (FOUCAULT, 1994, p. 236), de modo que o poder visa antes *governar* do que exercer a violência.

Não estaríamos, segundo esta perspectiva, a falar da violência como um objeto em si, mas como aquilo que está sob as tecnologias do biopoder cujo objetivo reside no gerenciamento da vida, de modo que a história “não é a história dos abrandamentos dos costumes e do abandono progressivo da violência da guerra pela paz da regra. Ao contrário, são as regras que, no momento histórico em que estamos, dissimulam a violência e a encobrem secretamente” (L’HEUILLET, 2016, p. 80). A análise, ou a genealogia, das relações de poder, em “detrimento” de uma análise das relações de violência, procura fazer aparecer os pontos de proveniência<sup>44</sup> dos dispositivos que inserem o corpo nos seus mecanismos, uma espécie de “violência surda e fechada” que se exerce na forma de um poder capilar e relacional. Por outro lado, quando as análises foucaultianas apontam no sentido de uma governamentalidade, a questão não está propriamente naquilo que se encontra sob as normas ou regulamentos, mas na racionalidade da violência, desvelando sua lógica e apontando seus mecanismos, suas operações, seus pontos de apoio e sua disposição. Em outras

---

44 Aspecto importante a sublinhar, portanto, diz respeito ao próprio emprego da palavra “genealogia”: como ressalta Foucault, diferentemente da noção ordinária que o termo parece designar, a genealogia nietzschiana não busca uma origem da moral, sua coordenada originária, sua essência exata ou um lugar aonde a verdade repousa. “O genealogista precisa da história para conjurar a quimera da origem, um pouco como o bom filósofo necessita do médico para conjurar a sombra da alma” (FOUCAULT, 2015, p. 61). Deste modo, Foucault procede a uma delimitação dos termos nietzschianos que compõem a noção de genealogia, dissociando e ressaltando a diferença entre esta e uma busca pela origem: procurando reintroduzir no devir tudo aquilo que se tinha acreditado imortal no homem, não apoiando-se sobre absolutos e, portanto, escapando à metafísica, a genealogia tem por escopo destruir a totalidade e continuidade da história, reintroduzindo o descontínuo. Em sua *Genealogia da moral* (1887), Nietzsche não intenta buscar, portanto, uma origem (*Ursprung*) da moral, dos valores ou do conhecimento, omitindo da história uma diversidade de episódios históricos considerados inacessíveis; demorando-se nos seus pormenores, nos acasos dos começos, na discórdia das coisas, a genealogia nietzschiana é melhor designada por dois termos empregados pelo autor e que, frequentemente, são traduzidos por “origem”: em primeiro lugar, é antes uma busca pela “proveniência” (*Herkunft*), não se tratando de reencontrar em um indivíduo sua essência ou características gerais que demarcam uma similitude entre ele e uma coletividade, mas de descobrir as sutilezas subindividuais que nele se entrecruzam, formando uma rede difícil de desembaraçar. “A análise da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos” (FOUCAULT, 2015, p. 62).

Em segundo lugar, Nietzsche utiliza-se do termo “emergência” (*Entstehung*), entendida não como termo final mas como ponto de surgimento, momento de afirmação ou triunfo, designando um lugar de afrontamento que não é propriamente lugar, mas antes, um não-lugar, um interstício, aonde os adversários não pertencem ao mesmo espaço. A emergência de uma moral ou valor, fixando-se num ritual de direitos e obrigações, por exemplo, testemunha um efeito de substituição, um momento de inversão, dobrando um sistema de regras em determinada direção. Buscar a proveniência é descobrir, no lugar da verdade e do ser que conformam aquilo que somos, a exterioridade do acidente (FOUCAULT, 2015, p. 63).

palavras, não está em questão uma denúncia da violência, mas a racionalidade que opera esta violência.

Avançando na questão, pensar com Negri o estado de guerra global na era imperial de produção biopolítica, impõe, portanto, uma abordagem também das mudanças que se tem da concepção de uma violência considerada legítima. Sublinhemos que o moderno Estado-nação detém, sob o pilar do poder soberano, o monopólio legal de exercer a violência contra os seus cidadãos, bem como, no cenário internacional, ainda que hajam diferentes graus de capacidade militar, todos os Estados têm, em princípio, o direito de usar a violência, ou, em outras palavras, de promover a guerra. Na segunda metade do século XX, entretanto, com o desenvolvimento de tratados internacionais e do direito internacional, e uma conseqüente limitação do poder dos Estados-nação de utilizar a violência, seus mecanismos de legitimação começaram a sofrer uma séria desmobilização. Durante os anos da Guerra Fria, com os vários acordos contra a proliferação nuclear e o desenvolvimento de armas químicas e biológicas, uma parte desta legitimidade recaiu sobre as duas superpotências, e, portanto, longe da maioria dos Estados-nação, cujo uso legítimo da força, mesmo internamente, vem igualmente recuando desde os finais do século XX<sup>45</sup>.

Desta perspectiva, tanto os discursos dos direitos humanos quanto as intervenções militares neles baseadas podem ser entendidos como parte de um processo gradual de deslegitimação do uso da violência exercida pelos Estados-nação. Conforme Costas Douzinas (2009, p. 130), “os direitos humanos foram um instrumento central para legitimar, nacional e internacionalmente, a ordem do pós-guerra, num momento em que todos os princípios do Estado e da organização internacional haviam emergido da guerra seriamente enfraquecidos”, de modo que os princípios contraditórios, direitos humanos e soberania, serviram “a duas agendas distintas das grandes potências: a necessidade de legitimar a nova ordem por intermédio de seu comprometimento com os direitos, sem expor os Estados vitoriosos a escrutínio e crítica em relação a suas próprias violações flagrantes” (DOUZINAS, 2009, p. 130).

Não que a violência exercida pelos Estados contra seus próprios cidadãos tenha diminuído. O que, entretanto, vem declinando, são os meios de legitimar a violência por parte de um Estado-nação, abrindo uma série de questões: “se a violência exercida pelo Estado-nação deixou de ser considerada legítima *a priori*, com base em suas próprias estruturas legais, como poderá então a violência ser legitimada hoje? Seriam igualmente legítimas todas as formas de violência?” (HARDT

---

45 “Nos últimos trinta anos [...] o Estado territorial perdeu, por várias razões, o monopólio tradicional da força armada, boa parte da sua própria estabilidade e do poder que anteriormente tinha e, cada vez mais, o sentido fundamental da legitimidade [...] O equipamento necessário à guerra, assim como os meios para financiar guerras não-estatais, está hoje amplamente disponível a entidades privadas. Nesse sentido, o equilíbrio entre os Estados e as organizações não-estatais modificou-se. Os conflitos armados dentro dos países tornaram-se mais sérios e podem prosseguir durante décadas sem perspectivas reais de vitória ou solução [...]” (HOBSBAWM, 2007, p. 30).

& NEGRI, 2005, p. 50). A violência utilizada por grupos terroristas, como a Al-Qaeda ou o ISIS, poderia ser considerada equivalente, em termos de legitimidade, à violência perpetrada pelo governo norte-americano em terras médio-orientais? Poderíamos, igualmente, nos perguntar se a violência utilizada por grupos palestinos contra cidadãos israelenses é tão legítima quanto a violência levada a cabo pelas forças militares israelenses, cotidianamente, em solo palestino? No contexto brasileiro, a violência dos movimentos sociais, ou dos movimentos dos trabalhadores sem terras, por exemplo, possui a mesma legitimidade que a violência utilizada pelas forças policiais na sua repressão?

Para exercer sua legitimidade na era imperial, a violência precisa, então, ser *organizada através de uma racionalidade biopolítica*<sup>46</sup>. Com o movimento de declínio da legitimidade sobre o monopólio da violência exercido pelos Estados-nação, experimentou-se um movimento paralelo e acentuado de vociferações sobre o Inimigo, seja o negro marginalizado das grandes cidades, seja o terrorista muçulmano, ou mesmo os imigrantes, refugiados e apátridas empurrados aos grandes centros pela miséria e pela desolação em seus territórios de origem. Num mundo em que nenhuma forma de violência pode ser considerada legítima, toda e qualquer violência pode ser considerada, afinal de contas, terrorismo (HARDT & NEGRI, 2005, p. 51), e este “terror”, nas suas mais variadas formas e nos mais variados contextos, geralmente vem acompanhado de um discurso afim sobre o bem e a moral. Neste contexto, o discurso sobre os direitos humanos, ou sobre uma guerra ou violência justas, ganha cada vez mais força, e atualmente pode ser representado, de forma (nem tão) paradoxal, pelo fenômeno do “hiperautoritarismo neoliberal”<sup>47</sup>, que alastra-se nas mais diversas direções e ganha forma em diferentes países. O que há em comum em todos estes discursos dos arautos da boa justiça e dos direitos humanos é a posição central que a *vida*, ou melhor, a *vida da população*, passou a adquirir. Neste sentido, nas palavras de André Duarte,

---

46 “O biopoder não opera pela pura violência nem se implementa pela mera força. O objetivo do biopoder é o governo da população a partir da sua natureza; não forçando com violência a natureza, mas a governando com inteligência” (RUIZ, 2014, p. 28).

47 “Penso que essa perigosa fase que nós atravessamos está marcada por um novo neoliberalismo que canaliza e explora os ressentimentos, as frustrações, o ódio, o medo de diferentes frações da população, dos pobres e dos ricos, para direcioná-los contra bodes expiatórios. Esses últimos podem ser imigrantes, pessoas consideradas preguiçosas, vagabundas, parasitárias, as minorias sexuais ou étnicas, partidos ou líderes políticos de esquerda, pouco importa. O neoliberalismo, para evitar seu questionamento, sobrevive do ódio e mobiliza paixões violentas como fez o fascismo e o nazismo. [...] Tínhamos visto os primeiros sinais com a evolução do direito americano e europeu na década de 2000, especialmente com o aumento da xenofobia, o culto da identidade nacional e religiosa, e medidas de segurança restringindo liberdades civis dentro da ‘Guerra Mundial contra o Terrorismo’. Vimos também que o neoliberalismo pode combinar ideologias muito diferentes, como o islamismo na Turquia. Hoje, chegamos a uma nova fase em que várias lógicas podem parecer contraditórias, mas que o novo neoliberalismo busca conciliar: a intensificação das políticas neoliberais, o desejo de restaurar a ordem moral mais tradicional e a ‘segurança nacional’. O que torna tal mistura possível é o antidemocratismo fundamentalista do neoliberalismo como doutrina e modo de governo, e é sobretudo a sua lógica de guerra que o anima: trata-se de transformar à força a sociedade, sem se preocupar com a resistência e as objeções que se manifestam” (LAVAL, 2018).

“na medida em que os conflitos políticos do presente visam a preservação e intensificação da vida do vencedor, conseqüentemente eles não expressam mais a oposição antagônica entre dois partidos adversários, segundo o velho binômio schmittiano do amigo-inimigo, pois os inimigos deixam de ser opositores políticos para ser considerados como entidades biológicas” (2008, p. 72).

Conforme Negri & Hardt, enquanto o antigo direito internacional fundamentava-se no reconhecimento da soberania nacional e dos direitos dos povos, a nova justiça imperial, por outro lado, tem como elemento principal os crimes contra a humanidade, e o exercício da violência, neste cenário, já não é legitimado com base em estruturas estabelecidas *a priori*, sejam elas morais ou legais, mas apenas *a posteriori*, e de acordo com seus resultados. Não por menos,

“a presença constante de um inimigo e a ameaça de desordem são necessárias para legitimar a violência imperial. Talvez não deva surpreender o fato de que, quando a guerra constitui a base da política, o inimigo se torna a função constitutiva da legitimidade. Assim é que o inimigo deixa de ser concreto e localizável, tornando-se algo fugidio e inapreensível, como uma cobra no paraíso imperial. O inimigo é desconhecido e invisível, e, no entanto, está sempre presente, como se fosse uma aura hostil” (2005, p. 55-56).

Há, portanto, uma área cinzenta na qual recaem as formas de violência, sejam elas legítimas ou ilegítimas, bem como os inimigos tornaram-se, igualmente, indiscerníveis<sup>48</sup>. Deste patamar indefinido emerge, como correlato, um discurso de proteção à vida, ponto de apoio ideal à fundamentação do atual discurso dos direitos humanos. A partir daí, interroga Douzinas, “será que existe uma relação interna entre o discurso e a prática dos direitos humanos e as desastrosas guerras recentes conduzidas em seu nome? Será que os direitos humanos constituem um instrumento de defesa eficaz contra a dominação e a opressão, ou são o brilho ideológico de um *império emergente*?” (2009, p. 16, grifo nosso).

O Império, como paradigma jurídico supranacional, tem por escopo, desta forma, “ampliar o domínio dos consensos que dão apoio a seu próprio poder” (HARDT & NEGRI, 2002, p. 33), na medida em que consolida uma ordem jurídica que fundamenta a violência a partir de seus resultados, *a posteriori*, acabando por demonstrar seu vigor não apenas com base na força, mas, fundamentalmente, na “capacidade de mostrar a força como algo a serviço do direito e da paz”

---

48 De acordo com Sandro Chignola, “a espectralidade da governamentalidade contemporânea deriva do fato que essa *inverte o ciclo e a temporalidade da decisão política*. Se, no quadro da Constituição, uma decisão é legítima segundo os procedimentos que juridificam e controlam os processos da sua formação – isto é, ao menos no céu da ideologia: na plena luz do dia da discussão pública – a decisão técnico-comissária que se impõe na contingência de uma situação de crise se legitima na luz crepuscular que vem *só depois* do dia. Não só porque essa se forma de acordo com circuitos que não são delegados nem transparentes, mas, sobretudo, porque a legitimidade de que a decisão poderá encobrir depende do ‘sucesso’ da intervenção que ela produz. Segundo uma racionalidade puramente funcional e fantasmaticamente destinada a ser verificada somente *ex post*” (CHIGNOLA, 2018, p. 20).

(HARDT & NEGRI, 2002, p. 33), como algo que está a serviço da população, cuja *vida é colocada constantemente em risco*. Sejam as intervenções militares internacionais de caráter “humanitário”, operando, principalmente, sobre as “vozes acusmáticas”<sup>49</sup> do terrorismo islâmico no Oriente Médio, sejam as medidas de caráter excepcional, adotadas no plano interno nacional dos diversos Estados-nação<sup>50</sup>, ambas demonstram aquilo que representa um dos sintomas mais significativos do emergir jurídico imperial como novo paradigma dominante: o desenvolvimento de um *direito de intervenção* (HARDT & NEGRI, 2002, p. 35), ou, em outras palavras, de um direito de polícia.

Mesmo que figure dentre os instrumentos postos à disposição das Nações Unidas por sua Carta, tendo por escopo manter a ordem internacional entre entidades soberanas, a reconfiguração contemporânea desse direito representa um importante e fundamental deslocamento qualitativo. Deste modo, se na antiga ordem internacional Estados individuais soberanos ou o poder supranacional da ONU intervissem na soberania de um outro Estado-nação, o faziam com o objetivo declarado de assegurar ou impor a aplicação de acordos globais voluntariamente contratados. Entretanto, o que se verifica, pelo contrário, nas atuais intervenções humanitárias, é “um permanente estado de emergência e exceção justificado pelo *apelo a valores essenciais de justiça*” (HARDT & NEGRI, 2005, p. 36, grifo dos autores), que indica a caracterização biopolítica da sociedade contemporânea.

Não pelo contrário, como bem destaca Esposito, “que a busca ostensiva por segurança em relação à ameaça terrorista tenha se tornado o eixo de todas as atuais estratégias governamentais dá a medida da transformação em curso” (ESPOSITO, 2017, p. 186): a salvaguarda do corpo-espécie da humanidade, tornada questão preponderante frente a ameaça de atentado biológico, tanto na política interior quanto exterior, revela a específica tonalidade imunitária da política contemporânea, que faz da conservação da vida seu projeto central e dotado de legitimidade universal. No âmbito interno, de igual forma, essas medidas securitárias atendem ao chamado de ordem, operando sobre camadas sociais marginalizadas e criminalizadas, e ampliando sua legitimação a partir de uma dimensão *normalizadora*, na qual não apenas a manutenção da ordem é exigida, mas, fundamentalmente, o *condicionamento do ambiente de forma constante e ativa*, através de ações militares e/ou policiais; seja nas cruzadas internacionais, a partir de intervenções militares e do programa de guerra ao terrorismo, abertamente declarado após os atentados do 11/9, seja através do policiamento ostensivo nas ruas das grandes cidades, suas periferias, e tudo aquilo

---

49 “[...] insultos vulgares, gritos meio animalescos que não se podem (ainda) atribuir a indivíduos visualmente identificados, e que assim adquirem uma poderosa dimensão espectral” (ŽIŽEK, 2003, p. 55).

50 “Por meio de sua transformação contemporânea da lei supranacional, o processo imperial de constituição tende direta ou indiretamente a penetrar e reconfigurar a lei interna dos Estados-nação, e dessa forma a lei supranacional poderosamente superdetermina a lei nacional” (HARDT & NEGRI, 2002, p. 35).

para além dos muros que contornam cada esquina, o que se esconde, sob rastros de pó e sangue, é um mesmo direito de polícia fundamentado sobre o paradigma da securitização; uma forma de biopoder que “encarna a missão de produzir e transformar a vida social em seu nível mais geral e global” (HARDT & NEGRI, 2005, p. 43).

Conforme Esposito, a ideia, e prática, da guerra preventiva, da guerra em nome dos direitos humanos, representa, neste sentido, o cume da “espiral autoimunitária da biopolítica contemporânea. Na figura autorrefutadora de uma guerra voltada para evitar a guerra, o negativo do procedimento de imunidade se dobra sobre si mesmo até ocupar toda a cena: a guerra já não é o reverso sempre possível, mas a única realidade efetiva da coexistência global” (2017, p. 187), na qual, como nas mais graves doenças autoimunes, o excesso de defesa se volta, desastrosamente, sobre o próprio corpo que continua a ativá-lo e a potencializá-lo, resultando numa identificação absoluta dos opostos: “*entre paz e guerra, ataque e defesa, vida e morte parece consumir-se qualquer separação diferencial*” (ESPOSITO, 2017, p. 187, grifo nosso).

Conforme Esposito (2017, p. 60) “a vantagem hermenêutica do modelo imunitário está precisamente no fato de que essas duas modalidades, esses dois efeitos de sentido – positivo e negativo, conservador e destrutivo –, encontram finalmente uma articulação interna, uma junção semântica, que as dispõe numa relação causal, embora de tipo negativo”, pois o significado mais incisivo da *immunitas* (2009) transparece, justamente, em sua possibilidade exegética inscrita no reverso lógico da *communitas* (ESPOSITO, 2003): “imune é o ‘não ser’ ou o ‘não ter’ nada em comum” (2017, p. 67), e tal negação, de forma análoga, não é a sujeição que, de forma violenta, o poder impõe à vida, “mas o modelo intrinsecamente antinômico, em que a vida se conserva através do poder. Desse ponto de vista, pode-se dizer muito bem que a imunização é uma *proteção negativa da vida*” (2017, p. 67).

Essa implicação negativa com o seu contrário, o ponto oculto representado pela figura disforme e pulverizada do Inimigo, eixo sobre o qual opera o duplo efeito do biopoder, apoia-se no referencial imunitário que indica a pressuposição daquilo mesmo que procura negar: “não só se mostra logicamente derivado de seu próprio oposto, mas também internamente habitado por ele” (ESPOSITO, 2017, p. 67).

Entretanto, como compreender através do paradigma biopolítico do Império *os efeitos diretos da decisão soberana* sobre o corpo e a vida de massas de refugiados e apátridas que se deslocam diariamente, ou a prática governamental da exceção, materializada, por exemplo, com a apreensão de “suspeitos” de terrorismo, ou até mesmo de vandalismo – lugar-comum em manifestações sociais –, ou na cotidiana e brutal ação policial nas periferias das grandes metrópoles? Conforme Mbembe,

“a tentação da exceção e o seu corolário, a imunidade, estão sempre presentes. Como infletir a própria democracia, e até desembaraçar-se dela, de modo a que a violência social, econômica e simbólica, transbordante, possa ser captada, ou até mesmo confiscada, em todo o caso, institucionalizada e dirigida contra um ‘grande inimigo’ – qualquer que ele seja, isso não é importante ou pouco importa – que imperativamente é preciso negar?” (MBEMBE, 2017, p. 67).

A violência do estado de exceção produz efeitos de ruptura, feridas e cortes muito diretos, e à vida se refere através do patamar indefinido entre o autoritarismo e a democracia: desta forma, as operações policiais/militares, entendidas no seu sentido amplo de vigilância e controle, expressam, para além do aspecto imunitário das retóricas humanitárias, que normalizam um estado de guerra permanente e estão atrelados a uma lógica imperial, também um paradoxo que lhes é intrínseco: na passagem do nascimento à nação, e da mera vida a vida cidadã, produz-se, como que por derivação, uma vida nua, investida em princípio de soberania não a partir de sua livre consciência, mas na sua iminente condição de matabilidade.

Neste sentido, conforme Giorgio Agamben, os direitos humanos, para além de sua retórica adocicada, revelam o nexos fundamental que, vinculando direito e vida, expõe a crucial condição de sermos todos potencialmente descartáveis. Desta forma, no capítulo subsequente, procederemos a uma análise da guerra e da violência contemporâneas que, sem prescindir de uma genealogia dos dispositivos de produção de vida, esteja contemplada também por uma análise do gerenciamento e da *produção da sobrevivida*, ou vida nua, a vida matável e descartável do *homo sacer*, paulatinamente exposta à iminência da morte.

### 3. Exposição à morte: o gerenciamento da sobrevida no estado de exceção

O pensamento de Giorgio Agamben demarca um ponto de reordenação na compreensão do biopoder, principalmente com o lançamento da obra *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I* (1995), na qual procura desenvolver aquilo que entende por um campo em aberto nas pesquisas de duas de suas principais fontes teóricas: Hannah Arendt e Michel Foucault. Como é habitual em suas obras, o autor procura introduzir a questão a partir do grego clássico, e, neste caso, tendo por base dois termos em especial: *zoé* e *bíos*.

Conforme Agamben, os gregos não dispunham, como atualmente, de um termo único para exprimir o que nós entendemos com a palavra “vida”, servindo-se então de dois termos, distintos tanto semântica quanto morfologicamente, ainda que se referissem a um étimo comum: por um lado *zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses), a mera vida natural, a vida nua, cujo lugar próprio é a *oikía* (a casa), e *bíos*, que, por outro lado, indicava a forma de viver própria de um indivíduo ou de um grupo, a vida qualificada e política, razão pela qual o lugar próprio do *bíos* é a *pólis* (a cidade). A partir daí, aponta o autor, as análises de Foucault e Arendt souberam descrever os processos pelos quais o objeto da política deixou de ser o *bíos* e passou a ser a *zoé*. Se, por um lado, Foucault faz uma análise dos processos por meios dos quais a vida passou a ocupar, na Modernidade, um lugar central nos cálculos do poder estatal, sem, contudo, abordá-la em relação aos mecanismos e estruturas dos estados totalitários do século XX, lugares, por excelência, da biopolítica moderna, Hannah Arendt, por outro, em *The human condition* (1958), aborda o processo que leva o *homo laborans*, e, conseqüentemente, a vida biológica como tal, a ocupar o centro das discussões políticas modernas, sem, entretanto, estabelecer uma conexão com suas análises precedentes sobre o poder totalitário.

Relativamente a Foucault, ressalta o autor italiano que as suas análises estão decididamente voltadas a um abandono da abordagem tradicional do problema do poder, centrada em modelos jurídico-institucionais, como a definição da soberania ou a teoria do Estado, na direção de uma análise dos modos concretos com que o poder investe os corpos e a vida. Conforme Agamben, estas análises, nos últimos anos de Foucault, pareciam orientar-se de acordo com duas diretrizes distintas: de um lado, o estudo das *técnicas políticas* (como a ciência do policiamento) com as quais o Estado integra em sua esfera o cuidado e o gerenciamento da vida natural dos indivíduos e, por outro lado, o estudo das *tecnologias do eu*, através das quais se realiza o processo de subjetivação que leva o indivíduo a vincular-se à própria identidade e à própria consciência e, conjuntamente, a um poder de controle externo (AGAMBEN, 2010, p. 13). Ainda que estas duas linhas de investigação,

tendencialmente presentes nas obras de Foucault<sup>51</sup>, venham a entrelaçar-se em determinados momentos e remeter a um centro comum, este ponto de convergência, todavia, permaneceu obscuro ou “à sombra” de suas pesquisas. Deste modo, interrogará Agamben:

“se Foucault contesta a abordagem tradicional do problema do poder, baseada exclusivamente em modelos jurídicos (‘o que legitima o poder?’) ou em modelos institucionais (‘o que é o Estado?’), e sugere ‘liberar-se do privilégio teórico da soberania’, para construir uma analítica do poder que não tome mais como modelo e como código o direito, 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? (2010, p. 13)”

A partir daí, sua pesquisa terá como objeto a descrição deste ponto oculto de intersecção entre o modelo biopolítico e o jurídico-institucional, assinalando que as duas diretrizes de análise não podem ser dissociadas, de modo que a entrada da *zoé* na *bíos*, ou a implicação da vida nua na esfera política, constitui o núcleo originário, porém encoberto, do poder soberano. Desta forma, retomar as investigações de Arendt e Foucault implica, então, que analisemos a relação entre biopolítica e soberania, o modo pelo qual o poder soberano refere-se à vida nua. De acordo com Agamben (2010, p. 14), “pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano. A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana”.

### 3.1 Biopoder e poder soberano: o paradoxo do *homo sacer*

Para desenvolver sua análise, o autor recorrerá a uma figura obscura do direito romano, a figura do *homo sacer*, personagem central da obra que leva o seu nome, designado por Festo, procurador romano do século I, no verbete *sacer mons*, do seu tratado *Sobre o significado das palavras*: “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” (AGAMBEN, 2010, p. 74). Ele constitui um paradoxo desde o início, pois, mesmo acusado e julgado pelo cometimento de um crime, não é lícito usá-lo em sacrifício, porém, ainda é passível de ser morto, porquanto aquele que retirar-lhe a vida não será condenado pelo cometimento de homicídio. O *homo sacer* é, desta forma, uma figura emblemática porque, pela primeira vez, conforme Agamben, o caráter da sacralidade

---

51 De acordo com Agamben (2010, p. 14), “se bem que a existência de uma tal orientação pareça logicamente implícita nas pesquisas de Foucault, esta permanece um ponto cego no campo visual, que o olho do pesquisador não pode perceber, ou então algo como um ponto de fuga que se afasta ao infinito, em direção ao qual as diversas linhas perspectivas de sua investigação (e, mais em geral, de toda reflexão ocidental sobre o poder) convergem sem jamais poder atingi-lo”.

ligou-se à vida humana, e o seu enigma reside não tanto numa configuração da vida nua a partir da ambiguidade do termo *sacer* (sagrado), mas, fundamentalmente, como bem assinala Edgardo Castro, em “seu isomorfismo com a relação de exclusão inclusiva do dispositivo soberano” (CASTRO, 2016, p. 65), em sua designação através de uma dupla exceção, ou, noutros termos, de uma exclusão-inclusiva, que a inclui tanto no direito divino, descartada enquanto objeto de sacrifício e, portanto, retirada do mundo dos homens, como, por outro lado, também está excluída, na forma paradoxal de sua inclusão, do direito dos homens, e por isso pode ser morta sem que seja considerado homicida aquele que lhe matou. De acordo com Agamben,

“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 [...]” (AGAMBEN, 2010, p. 84).

O *homo sacer* é a chave para compreendermos o espaço de indistinção que se abre entre os domínios do sagrado e do profano, e, sobretudo, indicar a estreita relação entre o poder soberano e a vida nua, a sua interdependência na forma desta dupla exceção. A vida nua é, pois, o elemento originário que vincula a decisão soberana, sendo capturada por este duplo movimento, ou, conforme Evandro Pontel, o *homo sacer* “designa e define algo como a própria relação política originária, isto é, a própria vida enquanto objeto implicado no nexos causal da exclusão inclusiva que acaba por ser a referência à própria decisão soberana” (PONTEL, 2014, p. 55). Deste modo, se a vida, na Grécia Antiga, era dividida em seus termos qualitativos através da distinção entre os termos *zoé* e *bíos*, a vida do *homo sacer* determina, outrossim, este ponto de indistinção a partir do qual se articulam as esferas do matável e do insacrificável.

Como delineamos anteriormente, Foucault descreve as tecnologias que desde a Modernidade passaram a gerir o corpo e a vida – tanto a partir de uma anátomo-política disciplinar quanto de uma biopolítica da população –, tendo por objetivo sua docilização e utilização enquanto corpo-máquina, bem como seu gerenciamento e administração enquanto corpo-espécie, ou, em suma, um poder que *faz viver e deixa morrer*, em contraponto ao poder soberano e assimétrico representado no corpo do rei, um poder de espada e, igualmente, de sangue, que, de cima do cadafalso, marca os seus súditos através de um *fazer morrer e deixar viver*. Agamben, entretanto, postulará uma terceira tese, dentre as fórmulas precedentes, de modo a definir o caráter mais

específico da biopolítica do século XX: “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, grifo do autor). O autor introduz esta terceira hipótese *entre* as postulações precedentes tendo por objetivo, justamente, demarcar uma clara intersecção entre o poder de fazer morrer e o de fazer viver, a partir da ideia de uma *sobrevivência*, ou de uma sobrevida: nem vida, nem morte, mas um estado de mera existência, de mera vida, de uma vida nua e matável, mas, ao mesmo tempo, insacrificável, assim como a vida do *homo sacer*, designando, portanto, um movimento fundamental na interpretação do biopoder. Neste sentido, de acordo com Peter Pál Pelbart (2011, p. 61),

“a politização da vida nua aparece como o evento decisivo da modernidade. Se Foucault teve o mérito de trazer à tona nosso horizonte biopolítico, pondo em xeque, com isso, a validade das categorias políticas vigentes (direita/esquerda, privado/público, absolutismo/democracia), ele não teria visto suficientemente a que ponto a vida nua é o ponto cego de suas pesquisas, capaz de articular os dois processos que tão bem ele detectou, o das técnicas de individualização e os procedimentos de totalização. A vida nua estaria, ademais, na intersecção entre os dois modelos de poder que ele discriminou ao longo da história, sucessivamente, a saber, o jurídico-institucional e o biopolítico. Como se vê, diferentemente de Foucault, Agamben postula uma continuidade de fundo entre o poder soberano e o biopoder, pelo menos do ponto de vista da incidência sobre a vida nua”.

Na perspectiva agambeniana, conforme Pontel (2014, p. 56), “o poder soberano de decidir sobre a exceção torna-se, por assim dizer, o poder de decidir sobre a vida”: ele decide se uma vida cessa de ser relevante no âmbito político, bem como quem merece ou não viver, e aqueles que podem ser eliminados. A este biopoder, então, incumbe gerenciar e administrar esta sobrevivência, bem como a sua correspondente dupla exclusão, na forma da decisão soberana, de modo a reconduzir à luz, com a Modernidade, o vínculo secreto que une o poder e a vida nua. Desta perspectiva, postula Agamben que a tese foucaultiana deverá ser corrigida, ou ao menos integrada, no sentido de apontar que o fato decisivo na política moderna não foi tanto uma inclusão da *zoé* na *pólis*, nem o fato de que a vida passou a fazer parte dos cálculos do Estado: decisivo é, sobretudo, o fato de que, paralelamente ao “processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente 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, 2010, p. 16).

Este interstício de dupla exclusão e de dupla captura, que constitui uma esfera-limite do agir humano mantida através de uma relação de exceção, ou, dito de outro modo, que configura o dispositivo e a forma que opera a relação entre o direito e a vida, é retomado por Agamben a partir

da definição de Carl Schmitt acerca do soberano que decide sobre o estado de exceção e a (in)aplicabilidade da lei: sua teoria sobre o estado de exceção representa um dos pontos fundamentais nos desenvolvimentos do filósofo italiano, pois configura a topologia implícita no paradoxo do poder soberano, assinalando o limite (tanto no sentido de *fin* quanto de *princípio*) do ordenamento jurídico. Dado que, para Schmitt, o direito não é aplicável ao caos, mas somente ao caso normal, a decisão soberana sobre a aplicabilidade da lei reside, primordialmente, numa decisão acerca do estado normal de coisas:

“ele decide tanto sobre a ocorrência do estado de necessidade extremo, bem como sobre o que se deve fazer para saná-lo. O soberano se coloca fora da ordem jurídica normalmente vigente, porém a ela pertence, pois ele é competente para a decisão sobre se a Constituição pode ser suspensa *in toto*” (SCHMITT, 2006, p. 8).

O soberano, por meio da exceção, cria e garante a situação necessária para a vigência do direito, mantendo com a vida uma relação que é, ao mesmo tempo, de inclusão e exclusão: ele não está nem dentro, nem fora do ordenamento jurídico, mas a ele se refere a partir de sua própria suspensão. Cabe destacar o aspecto propriamente ontológico que se observa na argumentação schmittiana, porquanto “parte da imagem da exceção como pressuposto fundamental em vista de se pensar a *realidade concreta* no que concerne à vida social e política como algo indeterminado e mesmo contendo em si um caráter de precariedade” (PONTEL, 2014, p. 78, grifo do autor). A exceção, neste sentido, é mais interessante do que o caso normal, pois este nada comprova, enquanto aquela, pelo contrário, prova e confirma a regra: a regra mesma vive através da exceção, criada e garantida pelo poder soberano, o que desvela, em suma, a sua essência última: ela não se apresenta como um monopólio do poder ou da sanção, mas, fundamentalmente, enquanto monopólio da decisão<sup>52</sup>. Ela cria e garante o espaço de dupla exceção no qual o soberano irá referir-se à vida nua.

Deste modo, a exceção não é o caos que precede à ordem, mas a situação que resulta desta suspensão, na qual a norma se aplica à exceção desaplicando-se: conforme Agamben, a “exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, *capturada fora (ex-capere)* e não simplesmente excluída” (AGAMBEN, 2010, p. 24), e seu vigor particular reside, justamente, na capacidade de manter uma *relação de exceção*, ou seja, manter-se em relação a uma exterioridade, incluindo-a unicamente

52 Conforme Evandro Pontel (2014, p. 80), “o estado de exceção, em sua configuração, emerge somente e quando uma determinada situação deve ser criada a partir da validação por meio de princípios jurídicos. Isto é, na compreensão de Carl Schmitt não existe norma que possa ser simplesmente aplicada ao caos, ou seja, precisa ser criada uma ordem, uma situação normal, e aqui entra o papel do soberano, enquanto agente que decide, de modo definitivo, sobre se uma determinada situação de normalidade é efetiva. Destarte, o soberano detém a prerrogativa e o poder de criar e garantir uma situação, como um todo, em sua completude, posto que ele tem, em última instância, o poder de decisão”.

através de sua exclusão. Desta forma, “a situação que vem a ser criada na exceção, possui, portanto, este particular, o de não poder ser definida nem como uma situação de fato, nem como uma situação de direito, mas institui entre estas um paradoxal limiar de indiferença” (AGAMBEN, 2010, p. 25): ela não está centrada sobre o controle ou a neutralização do excesso, mas na criação e definição do espaço no qual encontrará aplicabilidade através do seu poder de decisão, traçando, entre a normalidade e o caos, um limiar de indiscernibilidade.

“É este o sentido último do paradoxo formulado por Schmitt, quando escreve que a decisão soberana ‘demonstra não ter necessidade do direito para criar o direito’. Na exceção soberana trata-se, na verdade, não tanto de controlar ou neutralizar o excesso, quanto, antes de tudo, de criar e definir o próprio espaço no qual a ordem jurídico-política pode ter valor. Ela é, neste sentido, a localização (*Ortung*) fundamental, que não se limita a distinguir o que está dentro e o que está fora, a situação normal e o caos, mas traça entre eles um limiar (o estado de exceção) a partir do qual interno e externo entram naquelas complexas relações topológicas que tornam possível a validade do ordenamento” (AGAMBEN, 2010, p. 26).

A exceção configura, portanto, a estrutura da soberania, que, por sua vez, não representa propriamente um conceito exclusivamente político, nem uma categoria jurídica, tampouco algo externo ao direito ou sua norma suprema. Ela é, conforme Agamben (2010, p. 35), “a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão”. Retomando uma sugestão de Jean-Luc Nancy, o filósofo italiano postulará que chamemos de *bando* a essa relação de exceção, do antigo termo germânico que designava uma relação tanto de exclusão da comunidade quanto a insígnia do soberano. A relação de bando é, sobretudo, a potência da lei de aplicar-se desaplicando-se, pois “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 vida e direito, externo e interno, se confundem” (AGAMBEN, 2010, p. 35, grifo do autor). Como bem destacado por Pontel (2014, p. 120-121),

“em decorrência disso, sendo a relação de exceção uma relação de bando, aquele que é banido não está tão somente posto fora da lei e indiferente a essa, mas é abandonado por ela em uma situação de exposição, posto em risco em um limiar de indistinção entre direito e vida, em que externo e interno se tornam zonas confusas. Isto é, significa dizer que não tem como precisar que esteja fora ou dentro do ordenamento jurídico, está à mercê, posto ao lado, de tal modo que na perspectiva da soberania não existe um fora da lei. Essa forma de relação permite ao soberano banir, excluir, abandonar ao perecimento as vidas desnecessárias ou mesmo as que possam representar qualquer ordem de risco à vida da polis, tornando a vida desprezível, descartável, isto é, mera vida nua, não vida”.

Para desenvolver o nexos causal da exclusão-inclusiva, ou o limiar representado pela exceção, no qual a decisão soberana refere-se à vida nua, Agamben recorrerá, entretanto, a dois dos documentos filosóficos de maior potencial crítico do século XX, importantíssimos na sua formulação sobre o biopoder. Tratam-se de *Para a crítica da violência* (1921) e as teses *Sobre o conceito de história* (1940), ambos de Walter Benjamin, que, de forma singular, estabeleceu com Carl Schmitt uma relação de constantes diálogos e trocas de correspondências. Conforme bem destacado por Pontel (2014, p. 91-92), “o paradoxal desses dois referenciais é a peculiaridade de ambos. Carl Schmitt, católico e estritamente envolvido com o nacional-socialismo, enquanto Walter Benjamin, judeu e alemão, militante antifascista, se suicidou em decorrência de tal sistema”. As teses *Sobre o conceito de história* representam, neste sentido, uma espécie de testamento benjaminiano, que retratam em seus fragmentos a realidade desoladora de uma Europa imersa nos horrores da Segunda Guerra.

Nas teses, redigidas em 1940, Benjamin estabelecerá uma crítica ao progresso<sup>53</sup> que, do ponto de vista dos oprimidos, não é considerado como uma acumulação gradual de vitórias, “mas sobretudo uma série interminável de derrotas catastróficas” (LÖWY, 2005, p. 60). Desta perspectiva, de acordo com sua tese VII, não há documento de cultura que não seja, igualmente, um documento de barbárie, de modo que a história “oficial” sempre se caracterizou pela empatia frente aos vencedores: “aqueles que, até hoje, sempre saíram vitoriosos integram o cortejo triunfal que leva os senhores de hoje a passar por cima daqueles que hoje mordem o pó. Os despojos, como é de praxe, são também levados no cortejo. Geralmente lhes é dado o nome de patrimônio cultural” (BENJAMIN, 2016, p. 12). A função do materialista histórico, neste sentido, é a de “escovar a história a contrapelo”, rompendo com a linearidade histórica e sem brechas, fazendo saltar a intensidade do instante, tendo por objetivo capturá-lo na singularidade de sua expressão, que é propriamente a expressão dos oprimidos, de todos os restos cuja história não se pode pensar “sem ficar horrorizado” (BENJAMIN, 2016, p. 13). É a partir desta tradição dos oprimidos que Benjamin introduzirá, na tese seguinte, a categoria do estado de exceção, em clara alusão à postulação schmittiana<sup>54</sup>:

---

53 Benjamin busca estabelecer uma cisão entre aquilo que denomina como um “marxismo vulgar” (BENJAMIN, 2016, p. 15), que carrega sobrevivências do positivismo, e uma “filosofia da história”, apoiada na síntese eclética entre três perspectivas aparentemente diferentes, quais sejam, o marxismo, o messianismo judaico e o Romantismo alemão, de modo a estabelecer, a partir de uma concepção original, uma crítica ao positivismo entendido, desta forma, como um denominador comum entre as tendências de um historicismo conservador, de um evolucionismo social-democrata, e do referido marxismo vulgar, com o objetivo de aprofundar a oposição entre as filosofias burguesas da história e o aguçar o potencial revolucionário do marxismo.

54 “Sem dúvida, Benjamin foi influenciado pelas ideias de Carl Schmitt em *Politische Theologie* [Teologia Política] (1921) – uma obra pela qual ele tinha muito interesse – principalmente por sua identificação entre soberania – seja monárquica, ditatorial ou republicana – e estado de exceção: soberano é aquele que tem o poder de decisão no estado de exceção” (LÖWY, p. 83).

“a tradição dos oprimidos ensina-nos que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é a regra. Temos de chegar a um conceito de história que corresponda a essa ideia. Só então se perfilará diante dos nossos olhos, como nossa tarefa, a necessidade de provocar o verdadeiro estado de exceção; e assim a nossa posição na luta contra o fascismo melhorará” (2016, p. 13).

De acordo com Löwy, neste trecho Benjamin confronta duas concepções distintas da história: a doutrina progressista, para a qual o progresso representado pela “evolução das sociedades no sentido de mais democracia, liberdade e paz, é a norma, e aquela que ele afirma ser seu desejo, situada do ponto de vista da tradição dos oprimidos, para a qual a norma, a regra da história é, ao contrário, a opressão, a barbárie, a violência dos vencedores” (2005, p. 83).

Seu objetivo é situar o fascismo enquanto fisionomia última da barbárie recorrente dos vencedores, e, portanto, se há um elo particular entre a sociedade capitalista, o marxismo ‘positivista’ e o nazifascismo, este nexos reside na concepção progressista da história que, de todo modo, não teria sido possível senão na esteira do progresso técnico e industrial que se observou no século XX. Este aspecto da obra de Benjamin será profundamente trabalhado por Agamben no volume seguinte da série *Homo sacer*, intitulada *Estado de exceção* (2003), na qual estabelecerá um intenso diálogo entre aquele e Carl Schmitt. De acordo com Agamben, a oitava tese sobre o conceito de história é um documento decisivo neste “dossiê” Benjamin-Schmitt, pois enuncia a indiscernibilidade fundamental entre norma e exceção, deixando a teoria schmittiana numa posição difícil. Conforme o autor,

“é nessa perspectiva que deve ser lida, na oitava tese, a distinção benjaminiana entre estado de exceção efetivo e estado de exceção *tout court*. [...] Uma vez excluída qualquer possibilidade de um estado de exceção fictício, em que exceção e caso normal são distintos no tempo e no espaço, efetivo é agora o estado de exceção ‘em que vivemos’ e que é absolutamente indiscernível da regra. Toda ficção de um elo entre violência e direito desapareceu aqui: não há senão uma zona de anomia em que age uma violência em nenhuma roupagem jurídica” (AGAMBEN, 2004, p. 91-92).

O debate sobre o estado de exceção entre Schmitt e Benjamin coloca em jogo a zona de anomia que, por um lado, deve ser mantida em relação com o direito, e, por outro, deve ser libertada desta relação, colocando igualmente em questão, pois, a relação entre a violência e o direito – “em última análise, o estatuto da violência como código da ação humana” (AGAMBEN, 2004, p. 92). Por esta razão, Agamben discorrerá sobre outro texto de Benjamin, o ensaio *Para a crítica da violência*, publicado em 1921, que expõe o elo que une violência e direito, tornando-se premissa necessária, atualmente, em todo e qualquer estudo sobre a soberania.

O objetivo deste ensaio, conforme o filósofo italiano, é o de encontrar a possibilidade de uma violência (cujo termo em alemão, *Gewalt*, significa também “poder”) que esteja fora e além do direito, e que, desta forma, “poderia quebrar a dialética entre violência que funda o direito e violência que o conserva” (AGAMBEN, 2004, p. 84). Benjamin denomina esta violência fora do direito de “pura” (*reine Gewalt*) ou “divina”, enquanto, na esfera humana, de “revolucionária”, sendo que, por outro lado, a dialética que circunscreve direito e violência se aproxima de uma descrição da violência soberana, designando, mais especificamente, uma violência (*Gewalt*) que “instaura” o direito através de uma função dupla:

“no sentido de que a instauração do direito almeja como seu fim, usando a violência como meio, aquilo que é instaurado como direito, mas no momento da instauração não abdica da violência; mais do que isso, a instauração constitui a violência instauradora do direito [...] porque estabelece não um fim livre e independente da violência (*Gewalt*), mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder (*Macht*). A instauração do direito é instauração de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência” (BENJAMIN, 2013, p. 148).

O elo que une violência e direito, que Benjamin procura demonstrar através de “uma oscilação dialética entre violência que põe o direito e violência que o conserva” (AGAMBEN, 2010, p. 68), configura-se, deste modo, a partir da ideia de uma mera vida (*bloß Leben*<sup>55</sup>) como a parte da vida que suporta este nexos, a vida que está em relação com a violência do poder soberano. Não é por acaso que Benjamin, em vez de definir a violência divina, prefira concentrar-se “sobre o portador do nexos entre violência e direito, que ele chama de ‘vida nua’ (*bloß Leben*)” (AGAMBEN, 2010, p. 70), que, assim como Schmitt, ainda que de forma diversa, indica o elemento que se encontra, na exceção, em relação íntima com a soberania. Como assinala Edgardo Castro (2016, p. 64), para Benjamin é essa vida nua, ou mera vida, que é proclamada sacra<sup>56</sup>, e a partir de tais indicações Agamben dirigirá sua atenção até a figura obscura do *homo sacer*.

---

55 “O juízo divino atinge privilegiados, levitas, atinge sem preveni-los, golpeia sem ameaçá-los, e não hesita diante da aniquilação. Mas, ao mesmo tempo, ao aniquilar, o juízo divino expia a culpa, e não se pode deixar de ver uma profunda conexão entre o caráter não-sangrento e o caráter de expiação purificatória dessa violência. Pois o sangue é o símbolo da mera vida. O desencadeamento da violência do direito remete – o que não se pode mostrar aqui de maneira mais detalhada – à culpa inerente à mera vida natural, culpa que entrega o vivente, de maneira inocente e infeliz, à expiação com a qual ele ‘expia’ sua culpa – livrando também o culpado, não de sua culpa, mas do direito. Pois com a mera vida termina o domínio do direito sobre o vivente. A violência é violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida; a violência divina e pura se exerce contra toda a vida, em favor do vivente. A primeira exige sacrifícios, a segunda os aceita” (BENJAMIN, 2013, p. 151-152).

56 Conforme Agamben (2010, p. 70), “segundo Benjamin, ao esclarecimento desta relação, como também a toda tentativa de colocar em questionamento o domínio do direito sobre o vivente, não é de nenhuma utilidade o princípio do 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 aqui é proclamado sagrado seja precisamente o que, segundo o

O fato de apontar para uma figura do direito romano tem uma relevância fundamental, pois, “ao mesmo tempo em que é uma construção antiga, permanece inscrita no coração da tradição jurídica, no corpo jurídico do Ocidente, ou seja, sobrevive fundamentalmente na estrutura das sociedades ocidentais atuais” (PONTEL, 2014, p. 52). Quando Agamben evoca as teses benjaminianas sobre o estado de exceção, é justamente para ressaltar seu caráter permanente e em íntima relação com a tradição dos oprimidos, identificando, no núcleo das democracias ocidentais atuais, uma equidistante carga de violência originária, a partir da qual o poder soberano de decidir sobre o estado de exceção representa, igualmente, um direito de dispor da vida, um direito sobre a vida nua e matável dos cidadãos, pois esta tem, na política ocidental, o “singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens” (AGAMBEN, 2010, p. 15).

### 3.2 *Stasis*: a guerra como paradigma político

Diante desta conjuntura, e a partir das experiências dos regimes totalitários do século XX, como o Terceiro Reich que, por exemplo, nunca revogara seu “Decreto para a proteção do povo e do Estado” durante os 12 anos em que estivera no poder, tornou-se prática essencial dos Estados contemporâneos a instauração de um *estado de exceção permanente*. Há uma espécie de contiguidade entre a situação atual, nos regimes considerados democráticos da segunda década do novo milênio, e os eventos presenciados durante os regimes abertamente totalitários de outrora, caracterizada pelo patamar de indistinção entre democracia e absolutismo representado pelos decretos de exceção que, desde então, adentraram de vez nas práticas de governo. Conforme Agamben,

“diante do incessante avanço do que foi definido como uma ‘*guerra civil mundial*’, o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea. Esse deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo ameaça transformar radicalmente – e, de fato, já transformou de modo muito perceptível – a estrutura e o sentido da distinção tradicional entre os diversos tipos de constituição” (2004, p. 13, grifo nosso).

Para destacar este paradoxal caráter de normalidade adquirido pelos decretos de exceção nas democracias ocidentais<sup>57</sup>, Agamben se apoia naquilo que considera o significado “imediatamente

---

pensamento mítico, é o ‘portador destinado à culpa: a vida nua’, quase como se uma cumplicidade secreta fluísse entre a sacralidade da vida e o poder do direito”.

57 De acordo com Norman Madarasz (2006, p. 46), “a doutrina neo-conservadora nos EUA tem por objetivo conservar as instituições da democracia tradicional, inclusive expandindo-as. Ao mesmo tempo, é uma doutrina democrática quase-teológica, ou até mesmo messiânica, baseada na ideia de conflitos entre regimes diferentes, tendo como a

biopolítico” (2004, p. 14) do estado de exceção enquanto estrutura original que inclui a vida no ordenamento jurídico a partir da sua própria suspensão, materializado com a promulgação da “*military order*”, no dia 13 de novembro de 2001, pelo presidente dos Estados Unidos, que autoriza a “*indefinite detention*” de não-cidadãos *suspeitos* de atividades terroristas e o seu julgamento perante “*military commissions*”, que, salientemos, não se confundem com os tribunais militares previstos pelo direito de guerra. Dias antes de sua promulgação, o Senado norte-americano também havia promulgado, no dia 26 de outubro de 2001, o *USA Patriot Act*, que “permite ao *Attorney general* ‘manter preso’ o estrangeiro (*alien*) suspeito de atividades que ponham em perigo ‘a segurança nacional dos Estados Unidos’; mas, no prazo de sete dias, o estrangeiro deve ser expulso ou acusado de violação da lei sobre a imigração ou de algum outro delito” (AGAMBEN, 2004, p. 14).

O aspecto fundamental destes decretos de exceção é a sua capacidade de anular o estatuto jurídico do indivíduo, empurrando-o para o interstício anômico e indiscernível de dupla exceção no qual o poder soberano refere-se à vida nua, à vida matável. Conforme destaca Peter Pál Pelbart, o filósofo italiano

“pretende mostrar que os regimes políticos contemporâneos, também o nazismo, mas igualmente a democracia, de um ponto de vista histórico-filosófico, apoiam-se sobre o mesmo conceito de vida: a vida nua. A biopolítica do totalitarismo moderno, por um lado, e a sociedade de consumo e de hedonismo de massa, por outro, constituem duas modalidades que se comunicam” (2011, p. 62).

Desta forma, práticas que, inicialmente, emergem sob um discurso securitário, como aquelas levadas a cabo pelo governo norte-americano nos primeiros anos após o 11/9<sup>58</sup>, principalmente em relação a determinados núcleos étnicos, sociais e religiosos, como árabes e muçulmanos, acabam por transformar-se em técnicas de governo irrestritas e de caráter contínuo, configurando o cenário político contemporâneo à luz da exceção<sup>59</sup>. Estas práticas se expandiram, e hoje fazem parte da

---

prova da sua superioridade moral sua vitória sobre as rivais comunistas e fascistas. Eis a má-fé da vontade de poder. Que a democracia seja o bem no âmbito político justifica, por conseguinte, a sua exportação, inclusive a aplicação forçada do seu sistema político-econômico”.

58 Ver CAINKAR, L. *Post 11/9 domestic policies affecting U.S arabs and muslims: a brief review*. In: *Comparative studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 24, n° 1, 2004, pp. 245-248.

59 Conforme André Duarte, “para verificar a validade heurística de tal hipótese, basta conferir as estatísticas a respeito do número gigantesco de refugiados, de apátridas, de imigrantes sem documentos e de seres humanos que, mesmo quando incluídos formalmente no âmbito jurídico-político da cidadania, se encontram, de fato, dela excluídos, involuntária (por motivos socioeconômicos) ou mesmo voluntariamente, como o atesta o imenso contingente de *denizens*, neologismo com o qual se designam os indivíduos que negam a cidadania (*citizenship*) na medida em que jamais exercem seu direito de voto, nada mais sendo, na verdade, do que residentes portadores de permissão para trabalhar. A reflexão de Agamben também nos ajuda a identificar outras figuras contemporâneas do *homo sacer* e do campo como *nomos secreto* da biopolítica moderna, a saber, a cobaia humana de experimentos médicos [...]; o ser humano em coma profundo, mantido vivo por meios tecnológicos; os detidos em campos de refugiados; os

atuação governamental de diversas democracias ao redor do planeta, efetivando um estado de exceção permanente, ou, conforme Agamben, uma *guerra civil mundial*.

Se, como vimos até aqui, as duas primeiras teses de *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, definem-se, em primeiro lugar, pela produção da vida nua a partir da decisão do poder soberano no espaço de dupla exceção, e, em segundo lugar, com a postulação de que a relação política original é, portanto, uma relação de *bando*, sua terceira tese se voltará para uma análise do campo de concentração e a descrição de sua estrutura jurídico-política, colocando à luz a matriz oculta da política contemporânea, onde o *campo* representa a materialização do estado de exceção como o paradigma biopolítico do Ocidente, no qual vida nua e norma entram num espaço de indistinção.

Os campos de concentração da Segunda Guerra Mundial, deste modo, expõem que “a lógica biopolítica e tanatopolítica derivada do estado de exceção se deu com profundidade ao desqualificar o ser humano, ao transformá-lo em vida nua, vida matável e sacrificável” (PONTEL, 2014, p. 146). No campo, a negação da vida e a sua descartabilidade são levados aos limites extremos, e o que lá aconteceu superou de tal forma o conceito jurídico de crime que, conforme Agamben, deixou-se de lado a consideração fundamental sobre a sua estrutura jurídico-política.

“Ao invés de deduzir a definição do campo a partir dos eventos que aí se desenrolaram, nos perguntaremos antes: o que é um campo, qual a sua estrutura jurídico-política, por que semelhantes eventos aí puderam ter lugar? Isto nos levará a olhar o campo não como um fato histórico e uma anomalia pertencente ao passado (mesmo que, eventualmente, ainda verificável), mas, de algum modo, como a matriz oculta, o *nómos* do espaço político em que ainda vivemos” (AGAMBEN, 2010, p. 162).

Os campos não nascem de um direito ordinário ou de um desenvolvimento do direito carcerário, mas do espaço anômico da exceção e da lei marcial. Sua base jurídica não era, portanto, o direito comum, mas a *Schutzhaft* (custódia preventiva), estatuto jurídico de origem prussiana “que os juristas nazistas classificam às vezes como uma *medida policial preventiva*, na medida em que permitia ‘tomar sob custódia’ certos indivíduos independentemente de qualquer conduta penalmente relevante, unicamente com o fim de *evitar um perigo para a segurança do Estado*” (AGAMBEN, 2010, p. 163, grifos nossos). Desta forma, o campo é o espaço de absoluta indistinção entre o fato e o direito, entre exceção e regra, entre a norma e sua respectiva aplicação, e o que o seu guardião ou funcionário tem, diante de si, não é um fato extrajurídico que se deve compreender à luz da norma

---

suspeitos de vínculo com o terrorismo ou de imigração ilegal [...]; as periferias das grandes cidades, sobretudo naqueles casos em que o confronto entre duas forças soberanas, a polícia e o crime organizado, gera um duplo espaço de indistinção em que a autoridade (seja ela legal ou paralegal) se encontra puramente diante da vida nua que pode ser descartada sem mais” (2008, p. 80).

nacional-socialista, mas, pelo contrário, os eventos que no campo se sucedem estão sujeitos à decisão soberana sobre a vida nua, de forma, justamente, a efetivar o corpo biopolítico alemão, produzindo-o a partir da separação do corpo hebreu. Nas palavras de Bazzicalupo,

“se a biopolítica é o pano de fundo comum para o totalitarismo e a democracia, o paradigma do espaço político moderno só pode ser o campo. Um espaço que reafirma, para Agamben, a analogia biopolítica dos dois regimes, pois vai além das diversas experiências históricas para tornar-se a matriz do espaço político. Historicamente, o campo tem a ver com o estado de exceção e conserva a sua estrutura aporética: uma medida de policiamento, não instituída juridicamente, um dispositivo de detenção preventiva que se fundamenta na proclamação do estado de exceção, o qual suspende provisoriamente o ordenamento jurídico, dispositivo que, apesar disso, continua vigente na situação normal” (2017, p. 102).

A partir desta perspectiva, a cada vez que nos encontramos diante de tal espaço de indistinção no qual vida nua e norma recaem, deveremos admitir que estamos, ainda que virtualmente, na presença de um campo. Neste ponto, cabe salientar que, se o campo surge como um evento decisivo em nosso tempo, marcando o espaço político da modernidade, isso se dá através de uma ruptura fundamental com o sistema político do Estado-nação moderno, pois, se a sua estrutura era então definida por uma localização determinada, um território, com seu respectivo ordenamento estatal, mediado por regras de inscrição da vida na sua jurisdição, como o nascimento, o que se observará, destarte, será a sua crise duradoura, na qual o Estado decidirá diretamente sobre a vida biológica da nação<sup>60</sup>.

“O sistema político não ordena mais formas de vida e normas jurídicas em um espaço determinado, mas contém em seu interior uma *localização deslocante* que o excede, na qual toda forma de vida e toda norma podem virtualmente ser capturadas. O campo como localização deslocante é a matriz oculta da política em que ainda vivemos, que devemos aprender a reconhecer através de todas as suas metamorfoses, nas *zones d’attente* de nossos aeroportos bem como em certas periferias de nossas cidades” (AGAMBEN, 2010, p. 171, grifo do autor).

Esta ruptura, como bem salienta Agamben, não se produzirá com base nos dois primeiros aspectos (território e ordenamento), mas essencialmente através do ponto que marca a *inscrição da vida nua no interior do ordenamento jurídico*. “Algo não pode mais funcionar nos mecanismos tradicionais que regulavam esta inscrição, e o campo é o novo regulador oculto da inscrição da vida

---

60 Conforme Pontel (2014, p. 148), “o campo de concentração se caracteriza pelo estatuto paradoxal enquanto espaço de exceção, pois ele se enquadra como uma fração de território em que é posto fora do ordenamento jurídico normal, entretanto não é um espaço externo. O que é excluído como exceção é capturado fora, isto é, incluído por meio de sua própria exclusão enquanto paradigma jurídico-político, a norma se torna indiscernível da exceção”.

no ordenamento – ou, antes, o sinal da impossibilidade do sistema de funcionar sem transformar-se em uma máquina letal” (AGAMBEN, 2010, p. 170).

Quando o governo norte-americano promulgou a “*military order*” que previa a suspensão de garantias jurídicas de cidadãos suspeitos de envolvimento com atividades terroristas, reinaugurou-se e estabeleceu-se um estado de exceção permanente, análogo aos campos de concentração nazistas, enquanto prática política na contemporaneidade. O que este estado de guerra civil mundial desvela, como bem destacado por Ricardo Timm de Souza, é que “Auschwitz não é um acontecimento histórico, mas, simultaneamente, o evento prototípico e a expressão mais aguda de uma *matriz racional*” (SOUZA, 1996, p. 15, grifo nosso). Há aí uma racionalidade, e, sobretudo, uma racionalidade biopolítica, que, entretanto, não se dá estritamente sobre uma produção de vida, mas de uma produção de *sobrevida*, de uma produção de vida que, em outras palavras, *deve passar pela constante iminência da morte*<sup>61</sup>. No caso de Auschwitz, não se morria: “produziam-se cadáveres. Cadáveres sem morte, não-homens cujo falecimento foi rebaixado a produção em série”(AGAMBEN, 2008, p. 78).

E não é o caso da vida dos imigrantes, cujos territórios de origem foram, e continuam sendo, atormentados por uma guerra interminável, por graves crises econômicas, ou mesmo catástrofes ambientais? Não seria também o caso das populações marginalizadas e constantemente acoçadas por ações policiais/militares nas periferias e favelas das grandes cidades brasileiras? Ainda, não estaríamos a falar dos (não)cidadãos detidos *suspeitos* pelo envolvimento em atividades terroristas? Todos eles representam, desta perspectiva, codinomes da vida nua, da vida matável e descartável, vidas que escapam à tutela jurídica da cidadania, e estão continuamente expostas à decisão soberana, ao tratamento policialesco de um estado de emergência, aos campos de refugiados, de primeiro acolhimento ou permanência temporária, bem como ao tratamento degradante nas prisões: lugares “onde está de fato suspenso o direito nacional: lugares que recortam, dentro do território nacional, áreas de exceção. Vidas nuas que desaparecem no mar sem que possam ser ‘contadas’, nominadas” (BAZZICALUPO, 2017, p. 87).

Se anteriormente nos propusemos a realizar uma análise da guerra enquanto regime de biopoder no seu efeito “positivo”, ou seja, enquanto produção de formas de vida, de uma vida murada e protegida, constantemente investida por uma normalização da violência e capturada por dispositivos securitários, estamos agora diante de um equidistante efeito “negativo”, assim compreendido enquanto produção de uma vida nua, matável e inclassificável, configurado,

---

61 “O campo é um lugar novo, um novo regulador da comunidade: o emblema de que o sistema não pode funcionar sem se transformar em máquina letal; é o emblema da crise da política e a matriz e ‘solução’ da própria crise” (BAZZICALUPO, 2017, p. 103)

sobretudo, por uma *tanatopolítica* do fazer sobreviver, que delinea o horizonte político atual através de um estado de exceção permanente. Nas palavras de Peter Pál Pelbart (2011, p. 65), “não resta dúvida que uma tal estrutura se estende para o planeta como um todo, na progressão irresistível do que foi definido como uma ‘guerra civil mundial’”.

Neste sentido, Agamben já analisava, em *Meios sem fim: notas sobre a política* (1996), trabalho que reúne notas preparatórias a *Homo sacer* e outros escritos, os eventos políticos da época à luz de suas teses sobre soberania e biopolítica, e uma dessas notas está dedicada aos acontecimentos que se passaram na Guerra do Golfo, apresentada e justificada enquanto uma operação de polícia. Este texto é importante pois destaca que a polícia, “contrariamente à opinião comum que vê nela uma função meramente administrativa de execução do direito, é talvez o lugar no qual se põe a nu, com maior clareza, a proximidade e, quase, a troca constitutiva entre violência e direito que caracteriza a figura do soberano” (AGAMBEN, 2017, p. 97-98). A Guerra do Golfo materializa a entrada em definitivo do poder soberano na figura da polícia, e, se o soberano é quem configura a relação de exceção, demarcando o fundamental ponto de indistinção entre direito e violência, a polícia se move, por assim dizer, sobre este espaço de dupla exclusão e dupla captura.

Conforme Agamben (2017, p. 98), “as razões de ‘ordem pública’ e ‘segurança’, sobre as quais ela deve decidir em cada caso particular, configuram uma zona de indistinção entre violência e direito exatamente simétrica àquela da soberania”, e, nesta perspectiva, é no âmbito de uma guerra civil mundial que as fronteiras entre exceção e regra, política interna e política externa se esfumam, bem como entre a ação policial e a intervenção militar, configurando por sobre o espaço global uma espécie de Estado supranacional de polícia:

“o estado de exceção, hoje, atingiu exatamente seu máximo desdobramento planetário. O aspecto normativo do direito pode ser, assim, impunemente eliminado e contestado por uma violência governamental que, ao ignorar no âmbito externo o direito internacional e produzir no âmbito interno um estado de exceção permanente, pretende, no entanto, ainda aplicar o direito” (AGAMBEN, 2004, p. 131).

Num de seus mais recentes livros, *Stasis: la guerra civile come paradigma político* (2015), ainda não publicado em português<sup>62</sup>, Agamben aprofunda esta tese, procurando fornecer *elementos* para uma teoria da guerra civil, compreendida enquanto limiar da politização no Ocidente, a partir do termo *stasis*, que designa a guerra civil na Grécia antiga. Para desenvolver sua análise, que não se propõe, é bom salientar, a uma teorização da guerra civil, mas a um exame de como ela se

---

62 Para a nossa análise, nos apoiaremos tanto na obra original quanto na tradução do seu primeiro capítulo, de Leno Francisco Danner e Marcus Vinícius Xavier, publicada pela Editora Fi, em 2015, em *Filosofia do Direito e Contemporaneidade*, pp. 17-35.

apresenta no pensamento político ocidental, o autor partirá das considerações de *O reino e a glória* (2007) – que, em tese, constitui a primeira parte de *Stasis* (ambas são referidas como *Homo sacer II*, 2) –, tendo em vista articular a guerra enquanto um paradigma político situado numa das peças constitutivas da máquina governamental: o governo.

Se nas obras anteriores Agamben tratou, com especial atenção, da questão da soberania (que constitui, portanto, o outro polo da máquina bipolar<sup>63</sup>), em *O reino e a glória* e *Stasis* suas pesquisas se voltarão para os conceitos de governo e economia. Ambas procuram examinar o modo como o exercício do poder assumiu a forma do governo e da *oikonomia*<sup>64</sup> no Ocidente, estendendo, entretanto, os limites cronológicos e temáticos da abordagem foucaultiana. Em *O reino e a glória*, conforme Edgardo Castro (2016, p. 107)<sup>65</sup>, “Agamben remonta-se, de fato, aos primeiros séculos do cristianismo, para buscar, a partir dos tratados de teologia em que se elaborou conceitualmente o dogma da Trindade (um único Deus que é três pessoas), o paradigma teológico da economia e do governo”. Procurando reconstruir a genealogia do paradigma oikonomico, que exerceu influência para além do campo estritamente teológico, e de forma determinante no ordenamento global do Ocidente, Agamben procura demonstrar que “da teologia cristã derivam dois paradigmas políticos em sentido amplo, antinômicos, porém funcionalmente conexos: a teologia política, que fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, e a teologia econômica, que substitui aquela pela ideia de uma *oikonomia*” (AGAMBEN, 2011, p. 13), ou seja, a concepção de uma ordem imanente, doméstica, assim como a ordem da casa (*oikos*), tanto da vida divina quanto da vida humana. Do primeiro, derivam a teoria moderna da soberania e a filosofia política<sup>66</sup>; do segundo, “a

---

63 “Entende-se assim como se pode dizer – é dessa tese que partimos *contra* Schmitt – que a teologia cristã é, desde sua origem, econômico-gerencial, e não político-estatal. No entanto, afirmar que a teologia cristã implica uma economia e não só uma política não equivale a dizer que seja irrelevante para a história das ideias e das práticas políticas do Ocidente; ao contrário, o paradigma teológico-econômico nos obriga a repensar essa história em sua totalidade e de uma nova perspectiva, tendo em conta os cruzamentos decisivos entre a tradição política em sentido estrito e a tradição ‘econômico-governamental’ [...]. Os dois paradigmas convivem e entrecruzam-se a ponto de formar um sistema bipolar, cuja compreensão condiciona preliminarmente toda interpretação da história política do Ocidente” (AGAMBEN, 2011, p. 80-81, grifo do autor).

64 Conforme Edgardo Castro (2016, p. 111), “primeiro, Agamben detém-se no sentido do termo ‘economia’ nos autores clássicos, particularmente em Aristóteles e Quintiliano. Segundo assinala, com o termo ‘*oikonomia*’ os gregos fazem referência a um paradigma gestional e não epistêmico. [...] Tendo em conta a cortante divisão que Aristóteles estabelece entre *pólis* (cidade) e *oikía* (casa), o termo ‘*oikonomia*’ é utilizado para falar da gestão funcionalmente ordenada da casa, da disposição articulada de seus integrantes e de suas coisas. ‘*Oikonomia*’ significa, em poucas palavras, a práxis ordenada a um fim”. De acordo com Agamben, “é esse paradigma ‘gerencial’ que define a esfera semântica do termo *oikonomia* [...] e determina sua progressiva extensão analógica para além dos limites originais” (AGAMBEN, 2011, p. 33).

65 Cabe salientar que sua genealogia teológica não pretende atribuir à teologia algum privilégio, mas, pelo contrário, “mostrar de que maneira o dispositivo da *oikonomia* trinitária pode constituir um laboratório privilegiado para observar o funcionamento e a articulação – ao mesmo tempo interna e externa – da máquina governamental” (AGAMBEN, 2011, p. 9).

66 “O paradigma teológico-político foi enunciado por Schmitt, em 1922, em uma tese lapidar: ‘todos os conceitos decisivos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados’. Se nossa hipótese de um duplo paradigma é exata, tal afirmação deveria ser integrada em um sentido que estenderia sua validade para bem além

biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social” (AGAMBEN, 2011, p. 13)<sup>67</sup>.

Já em *Stasis*, o filósofo italiano, ainda que retome as análises precedentes, procurará denunciar aquilo que ele considera uma ausência de doutrinas sobre a guerra civil, que, em contrapartida, testemunha apenas teorias sobre a guerra (“polemologia”) e sobre a paz (“irenologia”). Neste sentido, faz-se necessária uma “stasiologia” que apresente a guerra como o limiar da politização ocidental, situada na sobreposição entre os âmbitos da *polis* e da *oikia*, na Grécia antiga, bem como compreenda, outrossim, os atuais desdobramentos da guerra enquanto paradigma político, conjuntura na qual tornou-se impossível distinguir entre guerra e paz, ou entre guerras entre Estados e guerra interna, direito nacional e direito internacional, política interna ou externa. Conforme o autor,

“[...] é certo que hoje o estado de guerra em sentido tradicional virtualmente desapareceu. Mesmo a Guerra do Golfo – isto é, o último conflito que se apresentaria como uma guerra entre Estados – foi combatida sem que os Estados beligerantes declarassem o estado de guerra. [...] O generalizar-se de um modelo de guerra que não possa ser definido como conflito internacional e, entretanto, que prescinda dos tradicionais critérios de guerra civil, induziu alguns estudiosos a falar de *uncivil wars*, que não parecem se dirigir, como as guerras civis, ao controle ou a transformação do sistema político, mas a maximizar a desordem. [...] A atenção que nos anos noventa os estudiosos dedicaram a estas guerras não poderia, evidentemente, trazer a uma teoria da guerra civil, mas somente a uma doutrina do

---

dos limites do direito público, a ponto de envolver também os conceitos fundamentais da economia e a própria concepção da vida reprodutiva das sociedades humanas. Contudo, a tese segundo a qual a economia poderia ser um paradigma teológico secularizado retroage sobre a própria teologia, porque implica que a vida divina e a história da humanidade sejam concebidas desde o início desta como uma *oikonomia*, ou seja, que a teologia seja ela própria ‘econômica’ e não se torne tal apenas em um segundo momento por meio da secularização. Que no fim o ser vivo que foi criado à imagem de Deus se revele capaz não de uma política, mas apenas de uma economia, ou seja, que em última instância a história seja um problema não político, mas ‘gerencial’ e ‘governamental’, não é, nessa perspectiva, senão uma consequência lógica da teologia econômica” (AGAMBEN, 2011, p. 14-15).

67 Conforme Agamben, “Foucault identifica a origem das técnicas governamentais no pastorado cristão, o ‘governo das almas’ (*regimen animarum*), que, como ‘técnica das técnicas’, define a atividade da Igreja até o século XVIII, quando se transforma no ‘modelo’ e na ‘matriz’ do governo político. Uma das características essenciais do pastorado é o fato de se referir tanto aos indivíduos quanto à totalidade, cuidar dos homens omnes et singulatim [todos e singularmente], e é essa dupla articulação que se transmite à esfera do governo do Estado moderno, que é, por isso, ao mesmo tempo, individualizante e totalizante. Outro traço essencial que pastorado e governo dos homens compartilham é, segundo Foucault, a ideia de uma ‘economia’, ou seja, de uma gestão ordenada segundo o modelo familiar dos indivíduos, das coisas e das riquezas. Se o pastorado se apresenta como uma [...] ‘economia das almas’, ‘a introdução da economia na prática política será [...] a finalidade essencial do governo’. Sendo assim, o governo nada mais é que ‘a arte de exercer o poder na forma de uma economia’, e pastorado eclesiástico e governo político situam-se ambos no interior de um paradigma essencialmente econômico. Embora Foucault, para sua definição ‘econômica’ do pastorado, cite precisamente Gregório di Nazianzo [...], ele parece ignorar por completo as implicações teológicas do termo *oikonomia*, a que é dedicada a presente investigação. No entanto, o fato de que a genealogia foucaultiana da governamentalidade possa ser, nessa perspectiva, prosseguida e recuada até identificar no próprio Deus, pela elaboração do paradigma trinitário, a origem da noção de um governo econômico dos homens e do mundo, não tira o valor de suas hipóteses; mas, antes, confirma seu núcleo teórico na mesma medida em que detalha e corrige sua exposição histórico-cronológica” (AGAMBEN, 2011, p. 126-127).

*management*, isto é, da gestão, da manipulação e da internacionalização dos conflitos internos” (AGAMBEN, 2015, p. 11)

A hipótese agambeniana, como de praxe, partirá do grego, das relações entre *oikos* (a família, ou a casa) e *polis* (a cidade), buscando examinar e redesenhar a topografia tradicional entre os dois âmbitos. Trata-se, a partir daí, de saber em que lugar está situada a guerra civil, ou a *stasis* (de *istemi*, que, segundo o étimo, designa o ato de elevar-se, de estar firmemente em pé: *stasimos* é o ponto na tragédia no qual o coro fica de pé; *stas* é aquele que pronuncia de pé o juramento): qual o seu lugar próprio, ou onde está o seu “sta”? Ela está situada nas relações familiares, no interior da *oikos*, constituindo, deste modo, um segredo de família e de sangue, ou, pelo contrário, constitui um arcano político, situado no âmbito da *polis*?

Agamben procura, a partir destas indagações, completar e corrigir a tese de Nicole Loraux, para o qual a *stasis* diz respeito a uma guerra inerente à família, à *oikos*. Neste sentido, uma passagem das *Leis*, de Platão, pode ser elucidativa:

“o irmão (*adelphos*, o irmão consanguíneo) que, numa guerra civil, mata em combate o irmão, será considerado puro (*catharos*), como se tivesse matado um inimigo (*polemios*); o mesmo ocorrerá para o cidadão que, em mesma condição, matar um outro cidadão e para o estrangeiro que matar um estrangeiro” (Platão *apud* Agamben, 2015, p. 22).

O que resulta do excerto, como ponto de apoio às indagações, não é tanto uma conexão entre *stasis* e *oikos*, mas o fato de que a guerra civil torna indiscerníveis o amigo e o inimigo, o parentesco de sangue e a cidadania, o dentro e o fora, a casa e a cidade. “Na *stasis*, o homicídio daquele que é mais íntimo não se distingue daquele do qual se é mais estranho”(2015, p. 22). A *stasis*, deste modo, não está situada nem no *oikos*, nem na *polis*, tampouco na família ou na cidade, mas constitui antes uma zona de indiferença, de indeterminação, entre o âmbito impolítico da família, ou da *oikos* e a esfera política da *polis*. A *stasis* faz estes dois limiares transgredirem, “politicizando” a *oikos* e, inversamente, “economicizando” a *polis*. “Isto significa que, no sistema da política grega, a guerra civil funciona como uma espécie de politização e despolitização, através do qual a casa se excede em cidade e a cidade se despolitiza em família” (AGAMBEN, 2015, p. 24).

Esta zona de indiferença, que, portanto, não provém da *oikos* e nem constitui uma espécie de guerra em família, faz parte de um dispositivo que funciona ao modo do estado de exceção. Se, como dissemos, Agamben descreve o estado de exceção enquanto a inclusão da *zoé*, da vida natural,

na ordem jurídico-política através da sua exclusão, de forma similar “através da *stasis* a *oikos* é politicizada e incluída na *polis*” (2015, p. 30):

“Existe, na tradição do direito grego, um documento singular que parece confirmar para além de qualquer dúvida a situação da guerra civil como limiar de politização/despolitização [...] Trata-se da lei de Sólon, que punia com a *atimia* (isto é, com a perda dos direitos civis) o cidadão que em uma guerra civil não tivesse combatido por uma das duas partes [...] Não tomar parte na guerra civil equivale a ser expulso da *polis* e confinado na *oikos*, a sair da cidadania para ser reduzido à condição impolítica do privado. Isto não significa, obviamente, que os gregos considerassem a guerra civil como um bem: mas a *stasis* funciona como um reagente que revela o elemento político no caso extremo, como um limiar de politização que determina *per se* o caráter político ou impolítico de um determinado ser” (AGAMBEN, 2015, p. 24-25).

O que está em questão na relação entre *oikos* e *polis* é a constituição deste patamar de indiferença entre o fora e o dentro, o político e o impolítico, sendo a *stasis*, ou a guerra civil, o ponto onde estes dois âmbitos coincidem: “entre eles a guerra civil assinala o limiar de transição através do qual o impolítico se ‘politiciza’ e o político se ‘economiciza’” (2015, p. 30). A partir desta perspectiva, tanto na Grécia antiga quanto atualmente, a política se constitui como um campo percorrido pela tensão entre as esferas da politização e da despolitização, entre a cidade e a família, cuja tendência de sobreposição, despolitizando a cidade e transformando-a numa casa, regida por operações econômicas e talhada em relações de sangue, perpassa a história política do Ocidente, e, “enquanto as palavras ‘família’ e ‘cidade’, ‘privado’ e ‘público’, ‘economia’ e ‘política’ tenham um sentido fugaz” (2015, p. 31), a *stasis* não poderá ser excluída do seu horizonte político.

Neste sentido, conforme o preciso diagnóstico de Agamben, a forma que a guerra civil assumiu, atualmente, na história mundial é o *terrorismo*: “se a diagnose foucaultiana da política moderna como biopolítica é correta, e se correta é também a genealogia que a reconduz a um paradigma teológico-oikonomico, então o *terrorismo mundial* é a forma que a guerra civil assume quando a vida enquanto tal é posta em jogo pela política” (AGAMBEN, 2015, p. 31-32). Em outros termos,

“o terrorismo é a ‘guerra civil mundial’ que investe a cada momento sobre esta ou aquela zona do espaço planetário. Não é um acaso que o ‘terrorismo’ coincidiu com o momento no qual a vida como tal – a nação, isto é, o nascimento – se tornava no princípio da soberania. A única forma pela qual a vida enquanto tal pode ser politicizada é na sua incondicional exposição à morte, isto é, vida nua” (2015, p. 31-32, grifo nosso).

Uma análise do estado de guerra contemporâneo, caracterizado por uma permanente articulação da exceção, não pode prescindir, portanto, de um exame do singular momento em que os

limites entre o âmbito do governo e administração da *oikos* confundem-se e tornam-se indistinguíveis da esfera da *polis*, pois é apenas quando esta se apresenta na forma da *oikos*, ou “o mundo como espaço absoluto da gestão econômica global” (AGAMBEN, 2015, p. 32) que a *stasis* (que não pode mais situar-se no limiar entre *oikos* e *polis*) torna-se o paradigma de todo e qualquer conflito e manifesta-se na forma do terror.

Neste sentido, conforme Agamben, de forma correlata à guerra civil mundial e ao terrorismo, a vida emerge enquanto princípio da soberania, e a retórica universalizante dos direitos humanos, constantemente invocados de modo a ancorar o estado de guerra permanente, ou mesmo retomados em nome da defesa da vida frente a decisão soberana, revelam, em seu núcleo, a sua situação paradoxal enquanto local de inscrição da biopolítica moderna, pois colocam à mostra a relação direta entre o *nascimento* e a *nação*, entre o *nascere* que liga ambos e os comunica através da passagem da vida natural da *zoé* à vida qualificada do *bíos*. Dito de outro modo, é a mera vida, a vida natural, que se encontra no fundamento da soberania, que se torna a sua portadora imediata, pois é através da sua inserção na ordem jurídico-política, ou através do seu *nascimento*, que se faz imediatamente a *nação*, e a sacralidade da vida, deste modo, não opõe-se ao poder soberano, mas antes o constitui originariamente<sup>68</sup>.

Quando os limites entre *oikos* e *polis* tornam-se indiscerníveis na *stasis*, configurando a guerra enquanto paradigma do político e tornando o globo um espaço governamentalizado, gerenciado economicamente, economicizado sob o diagrama do terror, a vida, em contrapartida, se politiciza através da decisão do poder soberano sobre a sua matabilidade, colocando em evidência que os direitos humanos, bem como toda a tradição de declarações de direito que buscam fundamentar a soberania da nação, possuem um inevitável e originário vínculo fundado na relação de exceção. Os refugiados e apátridas representam, desta perspectiva, um elemento inquietante no ordenamento do Estado-nação moderno, porque “rompendo a continuidade entre homem e cidadão, entre nascimento e nacionalidade, o refugiado faz surgir por um átimo na cena política aquela vida nua que constitui seu secreto pressuposto” (AGAMBEN, 2010, p. 128).

As intervenções humanitárias, para além de sua retórica adocicada, revelam, portanto, que a exceção não é a falha, a lacuna, para a qual se deve arrastar o direito, mas, pelo contrário, constitui a sua própria condição de possibilidade. Conforme o autor (2011, p. 64), “os paradigmas do governo e do estado de exceção coincidem na ideia de uma *oikonomia*, de uma práxis gerencial que governa o curso das coisas, adaptando-se a cada vez, em seu intento salvífico, à natureza da situação

---

68 “O resultado final é que o portador da soberania não é o cidadão consciente e partícipe ativo da vida política, mas a vida nua do homem que nasce em determinado território, fato que encerra consequências biopolíticas devastadoras, como o nacionalismo xenófobo e assassino, para no mencionar o problema dos refugiados e o problema da distinção entre intervenção humanitária e ação política” (DUARTE, 2008, p. 83).

concreta com que deve medir forças”. No momento em que a guerra assume um caráter permanente e fundamenta-se na retórica humanitária, dissolvendo os limites entre o dentro e o fora, entre a *oikos* e a *polis*, ela materializa, sobretudo, a reiterada disposição do estado de exceção no terreno global, ou no não-lugar imperial, colocando à mostra a relação originária entre poder soberano e vida nua<sup>69</sup> que constitui um dos arcanos do Ocidente.

### 3.3 Necropolítica e a ficcionalização do inimigo

A relação entre vida e soberano posta à luz por Agamben através da figura do *homo sacer*, em cuja sacralidade reside, em igual medida, a sua potencial matabilidade, diz respeito à produção de uma vida nua, uma sobrevida, que destaca, noutros termos, a condição biopolítica do homem de forma entrelaçada à história ocidental, incrustada no núcleo do seu pensamento e correlata ao surgimento do poder soberano. Trata-se de uma produção de corpos matáveis, de sobreviventes, que tem por paradigma biopolítico moderno o campo de concentração, estrutura fundamentalmente de exceção, e em cujo espaço evidencia-se a disposição do poder soberano em referir-se à vida – à vida em sua total nudez – a partir de um movimento de dupla captura e dupla exclusão.

Com o declínio dos Estados-nação e a hegemonia de um modelo supranacional, ou imperial, de soberania, o campo se expandiu e, sob a categoria jurídico-política do estado de exceção, tornou-se o paradigma de governo dominante na política contemporânea<sup>70</sup>, produzindo zonas ou recortes de exceção, gerenciando e produzindo a sobrevida sob a permanente ameaça de inverter-se em poder de exposição à morte. Neste sentido, conforme destacamos no subcapítulo precedente, Agamben identifica no terrorismo o diagrama assumido pela guerra no momento em que a vida é posta em jogo pela política, ou seja, a *stasis*, a guerra civil permanente, sob a retórica da “guerra contra o terror”, faz transgredir os limiares entre as esferas da *polis* e da *oikos*, de modo a transferir ao campo global a forma econômica de governo e despolitizar a esfera da vida através de sua permanente exposição à morte. Desta perspectiva, quando somos convocados a verter lágrimas em favor das vítimas e corroborar com os vigorosos discursos da “boa justiça”, estamos também, ainda que de forma insinuada, sendo convidados, para dizer o mínimo, a reproduzir uma racionalidade

69 Conforme Oswaldo Giacoia Jr., “Esses indivíduos que não pertencem a nenhuma comunidade política, nem possuem um lugar no mundo no qual possam fincar raízes, tornam manifesta a histórica condição deficitária dos ‘direitos humanos’ em termos de conteúdo. Os direitos individuais e coletivos, mencionados por todas as declarações de direitos humanos, presumem um direito fundamental, ao qual estão ligados: a cidadania, cuja primazia emergiu enfim sob a forma negativa da perda de uma comunidade política pelos refugiados e apátridas” (2008, p. 280).

70 Conforme Negri, corroborando a tese de Agamben, “quando a nova noção de direito aparece no contexto da globalização e se revela capaz de tratar a esfera universal, planetária, como um conjunto único e sistêmico, deve-se presumir um imediato pré-requisito (agindo num Estado de exceção) e uma tecnologia adequada, plástica e constitutiva (as técnicas de polícia)” (2002, p. 45).

*oikonomica* da vida e da morte, bem como a outorgar a indiscernibilidade, no espaço global, entre os limites internos e externos, entre a guerra e a paz.

Neste sentido, no momento em que, conforme Achille Mbembe, a simetria entre o mercado e a guerra nunca esteve tão evidente, e que, por todos os lados o discurso é o da suspensão e restrição de direitos, bem como sua revogação ou abolição, “tanto a maioria das guerras contemporâneas como as formas de terror a elas associadas procuram, já não o reconhecimento, mas apenas que se estabeleça um mundo afastado de qualquer relação” (2017, p. 67-68), de modo que a discriminação do inimigo, ao modo schmittiano (SCHMITT, 1992) faz constituir também o sujeito, e o estabelecimento desse vínculo funda a sociedade, portanto, sobre uma relação de inimizade.

“É essencial discriminar o amigo do inimigo, sem dúvida, mas seria necessário identificar inequivocamente o inimigo. Figura desconcertante de ubiquidade, é agora muito mais perigoso, porque está em todo o lado: sem rosto, sem nome e sem lugar. Se tiver rosto, será apenas um rosto velado, um simulacro de rosto. E se tem nome, é um nome emprestado – um falso nome cuja função principal é a dissimulação. Avançando, tanto mascarado como a descoberto, está entre nós, à nossa volta, e até em nós, capaz de surgir em pleno dia como a meio da noite, e, a cada uma das suas aparições, *é o nosso modo de vida que ele ameaça aniquilar*” (MBEMBE, 2017, p. 82, grifo nosso).

O Inimigo constitui uma *ameaça à vida da população*, e, desta forma, a necessidade de neutralizá-lo, de evitar o perigo do seu contágio<sup>71</sup>, são as palavras de ordem na política contemporânea, demandando, em contrapartida, uma biopolítica, ou, melhor dizendo, uma *necropolítica*, que opere a partir do seu espectro. A categoria da necropolítica, neste sentido, procura explorar as relações entre a soberania e o estado de exceção, que, estabelecido sobre uma relação de inimizade, passou a ser a base normativa do direito de *produzir a morte*: nesta situação, conforme Mbembe, o poder (não necessariamente estatal) apela continuamente à *ficcionalização do inimigo* – como no caso do Estado nazi, que introduz na economia do biopoder a função do racismo

---

71 Conforme Byung-Chul Han, entretanto, “o fim da sociedade pré-moderna da soberania como sociedade do sangue submeteu a violência a uma mudança topológica. Ela já não é uma parcela de comunicação política e social, mas retira-se para espaços subcomunicativos, subcutâneos, capilares, intrapsíquicos. Desloca-se do visível para o invisível, do direto para o discreto, do físico para o psíquico, do marcial para o medial e do frontal para o viral. Não se dá confrontação, mas contaminação; não se dá ataque aberto, mas infecção oculta. Esses são seus modos de atuação, e essa modificação estrutural da violência é que domina cada vez mais sua ocorrência. Também o terrorismo compõe suas forças destrutivas não de modo frontal, mas disseminando-se como um vírus, para operar de forma invisível. [...] Mesmo assim, essa violência viral é uma violência da negatividade. Nela, continua sendo registrada a bipolaridade do algoz e da vítima, do bem e do mal ou do amigo e do inimigo” (2017, p. 21-22). Para o filósofo sul-coreano, a violência retirou-se nas camadas psíquicas, e sua topologia atual não diz respeito às condições de inimizade, mas a uma sociedade de positividade, uma sociedade do cansaço, marcada pelo excesso de positividade. “O inimigo, que, segundo Schmitt, seria simplesmente o outro, positiva-se, transformando-se hoje em concorrente” (2017, p. 153). Ver HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2017.

–, de modo a cindir as vidas vivíveis daquelas consideradas descartáveis, regulando, gerenciando e distribuindo a morte (MBEMBE, 2018, p. 18).

Desta perspectiva, o *campo* não representa o paradigma biopolítico da Modernidade, e, distanciando-se de Agamben, o filósofo camaronês propõe recuarmos à *colônia* e à plantação (*plantation*) para localizarmos, na escravatura, um dos primeiros exemplos da biopolítica, ou daquilo que denomina, destarte, uma necropolítica. Salienta, entretanto, que não importa verdadeiramente que as tecnologias que desembocaram no nazismo tenham sido criadas na plantação, ou se ampliaram mecanismos anteriormente existentes nos desenvolvimentos da Modernidade, mas que, de todo modo, “um traço persiste evidente: no pensamento filosófico moderno assim como na prática e no imaginário europeu, a colônia representa o lugar onde a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei (*ab legibus solutus*) e no qual a ‘paz’ tende a assumir o rosto de uma ‘guerra sem fim’” (MBEMBE, 2018, p. 33, grifo nosso).

A colônia, em cujo espaço a humanidade do escravo é reduzida à mera sombra – uma sombra de outra pessoa que não ele –, constitui um dos primeiros experimentos biopolíticos, e, em muitos aspectos, a própria estrutura do sistema de plantações revela a figura paradoxal do estado de exceção. Neste sentido, a condição de escravo resulta de uma tripla perda: “a perda de um ‘lar’, perda de direitos sobre seu corpo e perda de estatuto político” (MBEMBE, 2018, p. 27), e seu corpo é instrumentalizado, tornado objeto, e mantido vivo num *estado de injúria*. Com efeito, a colônia é o local onde o direito do soberano não está submetido a nenhuma legalidade, configurando um território habitado por selvagens e assemelhado ao espaço fronteiro, em cujos limiares inexistem um mundo humano civilizado. Ela se contrapõe às manifestações da guerra que eram marginalizadas pelo imaginário europeu da legalidade, consolidado na tradição do direito internacional público, fundado, sobretudo, pela demarcação territorial dos Estados-nação soberanos, e suas guerras “são concebidas como a expressão de uma hostilidade absoluta que coloca o conquistador face a um inimigo absoluto. [...] Aqui, a ficção de uma distinção entre ‘os fins da guerra’ e os ‘meios da guerra’ entra em colapso” (MBEMBE, 2018, p. 37).

O colonialismo divide o mundo, por assim dizer, entre sociedades democráticas e sociedades de guerra, entre semelhantes e não semelhantes, afirmando-se mediante algumas exclusões, sobretudo das vidas que não podem ser assimiladas, configurando, desta forma, a característica fundamental da necropolítica: afastando-se da compreensão agambeniana do biopoder enquanto produção de sobrevivência, Mbembe procura problematizar, por outro lado, o *desperdício da vida*, a *produção de morte*, o aniquilamento de populações, o que por si revela as limitações heurísticas da biopolítica: alicerçada numa não-relação, a sociedade de inimidade expressa, sobretudo, a

necropolítica da “destruição material de corpos humanos e populações” (2018, p. 10-11), de forma que não há nada no discurso da modernidade, e na concepção da razão enquanto a verdade do sujeito, que nos afaste da guerra, pois o correlato fundamental, aquele sobre o qual se funda a civilização racional, nunca é totalmente exterior aos condenados na figura dos inimigos, dos selvagens, dos escravos.

“Em situações coloniais ou paracoloniais, o mau objeto – aquele que sobreviveu a uma destruição inicial – nunca pode ser pensado como totalmente exterior a mim. Na verdade, ele desdobra-se quer como objeto quer como sujeito. Se eu o contendo, e ele a mim, não posso desfazer-me dele simplesmente pela perseguição e pela fúria. No fundo, bem posso destruir tudo que abomino, que isso não me desvincula do que mantinha com o outro destruído, ou daquilo que de me separei. E assim é, porque o mau objeto e eu nunca estivemos de fato separados. Embora, nunca tenhamos estado verdadeiramente juntos” (MBEMBE, 2017, p. 80).

Desta forma, como poderemos pensar o humanismo ocidental e sua razão, sem abordar, de forma correlata, o emergir da figura do Negro enquanto corpo-mercadoria? De que modo, conforme Peter Pál Pelbart, “a universalidade humanista pôde forjar na sua contraluz essa figura opaca, mas também perigosa, sexualmente ameaçadora, portadora da noite e da escuridão a que chamaram de Negro? Sombra das Luzes, do Progresso e da Liberdade, o Negro permaneceu como o emblema da anticivilização” (2018a, p. 19), e a herança do seu extermínio racional, fundado numa cesura de tipo racial, biológico, e estruturada já na *plantation* da colônia, encontrou seu diagrama correlato tanto nas biocracias do XX quanto, atualmente, nas políticas de exceção que dão o tom das práticas governamentais contemporâneas<sup>72</sup>.

É no paradigma da plantação que podemos entrever, conforme Mbembe, a conjugação entre terror, enquanto política de dominação, e racionalidade, e o que o nazismo fez, sem desconsiderarmos os seus evidentes aspectos nefastos, foi aplicar igualmente ao homem branco europeu aquilo que, há muito, já vinha sendo praticado, em terras longínquas, sobre o seu correlato “opaco”. Conforme Pelbart,

“Necropolítica, pois, é a política de morte. Em Mbembe, ela é racializada, mas extrapola essa dimensão, na medida em que a negritude, por exemplo, não é apenas uma condição subalterna reservada aos negros, já que é o lote de sofrimento que pouco a pouco se estende para além dos negros – é o devir-negro do mundo, que abarca desempregados, descartáveis, favelados, imigrantes. Que a política seja declinada como necropolítica, como política de extermínio, diz algo da sobrevivência da matriz colonial no contexto contemporâneo” (2018a, p. 21).

72 “Essa herança, de todo viva é que decide, hoje ainda, como se reparte vida e morte, não só no continente africano, nas periferias brasileiras ou americanas, na costa do mediterrâneo europeu, mas por toda parte onde a cor da pele ainda diz o não ser” (PELBART, 2018a, p. 19).

Como dissemos no capítulo 1, retomando as investigações de Foucault acerca do racismo moderno no curso “*É preciso defender a sociedade*” (1975-1976), a preocupação aí reside, sobretudo, nessa importância *vital* que o racismo assume enquanto elemento de corte entre as vidas matáveis e aquelas vidas consideradas dignas de serem vividas. Por certo seria fácil, e um tanto quanto apressado, acusar Foucault de não ter se dedicado à análise das relações racistas no âmbito da colônia, porém, seu foco reside em teorizar como o racismo, no contexto do nazismo, pôde ser utilizado no interior de uma tecnologia biopolítica, para além de sua reiteração automática.

É neste sentido que Mbembe procura resgatar o vínculo entre soberania, estado de exceção, guerra e biopoder, inserindo, de forma complementar, a categoria da necropolítica, procurando dar conta, deste modo, do dispositivo de extermínio da vida, que permanece em nossas sociedades desde, pelo menos, a época da colonização<sup>73</sup>. Com efeito, conforme sublinha Edson Teles, as favelas e periferias das grandes cidades são “territórios habitados majoritariamente por negros, são historicamente precarizados e se tornam alvos dos ‘mecanismos técnicos para conduzir as pessoas à morte’. Os ‘campos’, ou poderíamos dizer as favelas, não seriam o resultado do mau funcionamento do Estado, mas antes um projeto necropolítico” (2018, p. 28).

A necropolítica, entretanto, se expandiu, e já não compreende apenas o corpo negro, mas todas as vidas descartáveis que, com a privatização do mundo sob a égide do neoliberalismo, podem ser representadas também pelos imigrantes e refugiados, pelos grupos identitários, e, na conjuntura imperial, de forma mais específica, pelos nômades do trabalho, seres híbridos, flexíveis e moduláveis, corpos plásticos sempre prontos a atender às necessidades do mercado. Como bem destaca Pelbart,

“tudo aquilo que antes era exclusivo do negro no primeiro capitalismo passou a ser senão a norma, ao menos ‘o lote de todas as humanidades subalternas’. Trata-se de uma universalização tendencial da condição negra, aliada ao surgimento de *práticas imperiais* inéditas, que utilizam tanto lógicas escravagistas de captura e predação quanto lógicas coloniais de ocupação e extração, para não falar de guerras civis ou *razzias* das épocas anteriores” (2018a, p. 23, grifo nosso).

Há, portanto, uma estreita relação entre a ideia moderna de democracia, fundada na racialização das relações sociais, ou, melhor dizendo, numa relação de inimizade, numa não-relação, e o neoliberalismo, e através deste elo a guerra emerge como condição permanente de um

---

73 “E se nosso fascismo ascendente não fosse um produto importado, como parece? E se fosse prata da casa? E se apenas recolhe e reatualiza o que nossa história nos legou? Aceitemos a provocação de Achille Mbembe: ao invés de remetermos ao nazismo o horizonte da barbárie vigente ou ascendente em tantos cantos do mundo, não caberia recuar um pouco mais, até a *plantation* de nossa história colonial?” (PELBART, 2018b, p. 13-14)

projeto de globalização e financeirização, que, conforme Renato Nogueira, “precisa produzir e manter centros e periferias, sem perder de vista o modelo escravocrata em que a racialização da humanidade é indispensável” (2018, p. 25) para o seu sucesso<sup>74</sup>. As relações de inimizade e a produção e ficcionalização do Inimigo expõem, deste modo, o paradoxo que reside no núcleo das democracias ocidentais, e que encontra, na face do hiperautoritarismo neoliberal a sua morfologia última, fundamentada, sobretudo, numa política de guerra ao inimigo, no gerenciamento da sua morte: em suma, numa necropolítica.

### 3.4 Entre o espetáculo e a glória: o inimigo para além do enquadramento

A figura do Inimigo é, neste sentido, essencial para a compreensão da produção em massa do desperdício da vida, seja no exemplo do *apartheid* ou das atuais ocupações israelenses no território da Palestina, seja nas favelas brasileiras ou nos bairros pobres norte-americanos, e, neste sentido, conforme Mbembe, diante do “quadro de rivalidade mimética exacerbada pela ‘guerra contra o terror’, dispor – de preferência, de modo *espetacular* – do seu inimigo tornou-se uma passagem obrigatória na constituição do sujeito e na sua entrada na ordem simbólica do nosso tempo” (MBEMBE, 2017, p. 81, grifo nosso).

Retomemos, por exemplo, os atentados que marcaram o 11/9 como uma data na história. O impacto dos aviões, das cenas de horror exaustivamente reproduzidas, das milhares de vidas repentinamente ceifadas por um ataque brutal, a forma como tais circunstâncias foram sentidas como um acontecimento sem precedentes, revelam algo a mais em suas próprias camadas espetaculares: neste sentido, Jacques Derrida, entrevistado por Giovanna Borradori poucos meses após os atentados em Nova York, compreende que a própria sensação do que é, pelo menos, sentido de um modo aparentemente imediato como um acontecimento que realmente marca, que de fato deixa a sua marca, “é, na verdade, menos espontânea do que parece: é em grande parte condicionada, constituída, se não construída, delimitada de qualquer maneira pela mídia, com uma prodigiosa máquina tecno-sócio-política” (DERRIDA, 2004, p. 95).

De acordo com Derrida, o *fait date*, a data marcada, do 11/9 na história parece pressupor que aquilo surge ou acontece pela primeira e última vez, que o fato se esgota no momento mesmo em que aparece, um acontecimento indelével que, a partir de agora, deveria tornar-se inesquecível. Contudo, o fato mesmo de identificarmos e apontarmos uma data, aponta uma outra coisa:

---

<sup>74</sup> Conforme Edson Teles, “a ‘prática de zoneamento’ fabrica espaços povoados por hordas perigosas e caracterizadas pelo perigo que representam para a democracia liberal. A insegurança e o medo gerados pelos inimigos autorizam o Estado de Direito a agir em condições de exceção, promovendo permanentemente intervenções nos territórios e nos corpos colonizados” (2018, p. 27).

“o fato cru, o dêitico mínimo, o objetivo minimalista da data, também marca uma outra coisa. A saber, o fato de que talvez não tenhamos conceito algum e qualquer significado disponível para nomear de outra maneira esta ‘coisa’ que acabou de acontecer, este suposto acontecimento” (2004, p. 96).

Assim, quando nomeamos o 11/9, não sabemos o que, de fato, estamos dizendo<sup>75</sup>. Essa “impressão”, justificada ou não, ainda que em si um acontecimento de efeitos globais, não pode ser dissociada de tudo que a formou e fez possível, de todos os afetos, interpretações e retórica que imediatamente a refletiram, comunicaram e globalizaram. A impressão, no momento em que sentida, assemelha-se àquilo que a produziu, a esta “coisa”, sem, contudo, ser reduzida a ela: o acontecimento, feito da “coisa em si”, aquilo que acontece ou que chega, e da impressão, imediatamente ‘espontânea, e ‘controlada, deixada ou produzida pela chamada “coisa”<sup>76</sup>. “Poderíamos dizer que a impressão é ‘informada’ nos dois sentidos da palavra: um sistema predominante deu-lhe forma, e esta forma passa então por uma máquina de informação organizada (linguagem, comunicação, retórica, imagem, mídia e assim por diante)” (DERRIDA, 2004, p. 98). Esse *aparato* informacional é, de saída, político, técnico e econômico, e nosso dever filosófico e político reside, conforme Derrida (2004, p. 98-99) em distinguir entre o fato supostamente bruto, a “impressão” e a interpretação.

Deste modo, como pontua Augusto Jobim do Amaral, hoje poderíamos falar do terrorismo ou de qualquer *formação de um eventual conceito de inimigo* sem passar pelo que realmente importa: “se quisermos assim denominar com Derrida, há uma espécie de terror interno que produz uma ‘*autoimunização*’ na democracia – pois sabe-se que o pior e mais eficaz terrorismo, ainda que pareça externo ou internacional, é aquele que instala uma ameaça interior” (2015, p. 78, grifo nosso), lembrando-nos, a todo momento, que o Inimigo está também alojado dentro do sistema, destruindo suas defesas imunitárias, subvertendo sua linguagem e fragilizando suas instituições. Conforme Amaral, “o acontecimento do 11 de setembro apenas fez emergir a autodestruição dos mecanismos de defesa democráticos de acordo com um impacto mental de um mal que conduz a

---

75 “O telegrama dessa metonímia – um nome, um número – destaca o inqualificável, reconhecendo que não o reconhecemos ou sequer conhecemos, que ainda não sabemos como qualificar, que não sabemos do que estamos falando” (DERRIDA, 2004, p. 96).

76 Conforme Baudrillard, “tudo está no primeiro instante. Tudo se encontra conjugado no choque dos extremos. A recusa desse momento de fascinação, que condensa, através da imortalidade da imagem, a intuição chocante do acontecimento, leva à perda de qualquer chance de captar-lhe o caráter excepcional. Todos os discursos só servem para nos afastar inexoravelmente e o poder do acontecimento perde-se em considerações políticas e morais. Para um acontecimento único, exige-se uma reação única, imediata e incontestável, que utilize essa energia potencial – tudo o que disso deriva, inclusive a guerra, não sendo mais que uma forma de diluição e de substituição. Daí a dificuldade de enfrentá-lo sem tentar explicá-lo de alguma maneira. Todas as tentativas de dar-lhe um sentido, mesmo o mais sutil e favorável, acabam por negá-lo secretamente, pois o que faz o acontecimento vem de uma dissociação dos efeitos e das causas [...]” (2013, p. 19).

uma contraviolência à sua imagem” (2015, p. 78). Há aí uma lógica autoimunitária, uma lógica que faz a democracia trabalhar por si de forma suicida, de modo a *imunizar sua própria proteção*, tendo poder corolário a vida da população que é exposta continuamente ao perigo do Inimigo: o acontecimento, que carrega em si algo da ordem do inapropriável, parece expressar um *trauma* não apenas marcado na memória, mas que, como acontecimento maior, como uma data histórica, materializa sua inapropriabilidade não no passado ou no presente, mas no futuro do porvir, ameaçado pelo pior “im-presentável”, onde, sob o medo da iminência de uma agressão futura, gerencia-se um estado de permanente prontidão (AMARAL, 2015, p. 79).

A repetição incessante do 11/9 como um *absoluto* desvela em seu núcleo inominável, para além da linguagem, o nexos fundamental entre terror e trauma que subjazem à sua postulação como acontecimento: numa espécie de compulsiva repetição, tentamos dominar a situação traumática a partir de seus fragmentos, de forma a reagir a seus efeitos e dirimir o terror acarretado em virtude de sua imprevisibilidade. Na contínua exortação ao repetir do 11/9 como um “mantra tranquilizador”, consolida-se a impressão de que um grande acontecimento ocorreu: apontá-lo como uma data “confere-lhe automaticamente estatura histórica: monumentaliza-o. Nomear os ataques terroristas contra o World Trade Center e o Pentágono como ‘11 de setembro’ alivia o sentido de responsabilidade pelo fracasso em impedi-los, bem como a sensação de vulnerabilidade que tal fracasso inevitavelmente provoca” (BORRADORI, 2004, p. 157).

Assim, poderíamos desenvolver, apoiando-nos no instrumental teórico proposto na análise de Guy Debord sobre a *sociedade do espetáculo* (reiteradamente evocada por Agamben em suas pesquisas) um horizonte de sentido no qual o discurso sobre o Inimigo – em analogia à mercadoria, que *ocupou totalmente a vida social*, onde não apenas a relação com a mercadoria é visível, mas não se consegue ver nada para além dela (o mundo que se vê é o seu mundo) –, inscreve-o enquanto eixo fundamental de um dispositivo<sup>77</sup> bélico, operando uma “proteção negativa” da vida (o Inimigo é o correlato letal da vida, a sua permanente possibilidade de aniquilação), e erigindo a guerra como uma relação social permanente, enquanto um regime de biopoder.

Neste sentido, o discurso bélico atual, apoiado nos direitos humanos como categoria jurídica constituída por valores éticos universais, expõe em sua materialização um fundamentalismo igual

---

77 “Generalizando posteriormente a já bastante ampla classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar” (AGAMBEN, 2009, p. 40-41).

ou maior àquele que procura condenar. Como “reconstrução material da ilusão religiosa” (DEBORD, 1997, p. 19), o espetáculo, neste caso, o espetáculo *securitário*, concretiza o mundo através da imagem do Inimigo: a vida, no terreno do espetáculo, não é apenas um conjunto de imagens, mas uma relação social mediada por imagens. A mídia, ao seu turno, atualmente realiza, no mais alto grau, a mediação que inverte a concretude da vida e do vivido, reposicionando, em seu lugar, o espetáculo como representação da realidade, na qual esta surge do espetáculo, e o espetáculo é, por sua vez, real, bem como o Inimigo legitima, retroativamente, a necessidade e a realidade da guerra. Nas palavras de Mbembe,

“O Estado securitário alimenta-se de um estado de insegurança que ele próprio fomenta e para o qual pretende ser a resposta. Se o Estado securitário é uma estrutura, o Estado de insegurança é uma paixão ou, ainda, um afeto, uma condição e, até, uma força de desejo. Por outras palavras, é o Estado de insegurança que faz funcionar o Estado securitário, sendo este, no fundo, uma estrutura responsável por investir, organizar e mudar os instintos que constituem a vida humana contemporânea. Quanto à guerra encarregue de vencer o medo, não é local, nem nacional, nem regional. A sua superfície é planetária, e a vida quotidiana é o seu palco privilegiado. Uma vez que o Estado securitário pressupõe a impossibilidade de ‘pôr fim às hostilidades’ entre nós e aqueles que ameaçam o nosso modo de vida – e portanto a existência de um inimigo irreduzível em constante metamorfose –, *esta guerra é agora permanente*” (2017, p. 89-90, grifo nosso).

Quando Debord desenvolve sua análise em termos de reificação total da vida, expressa na alienação do homem pela mediação das imagens – não como um abuso do mundo da visão, mas, antes, uma visão de mundo que se objetivou –, ele procura, fundamentalmente, apontar a fragmentação e individualização à mostra no inter-relacionamento dos espectadores a partir da mediação das imagens que realizam a afirmação da aparência, e de toda a vida humana, como simples aparência, através da qual o real é invertido e transformado em produto, e aonde “a realidade vivida é materialmente invadida pela contemplação do espetáculo e retoma em si a ordem espetacular à qual adere de forma positiva” (1997, p. 15). No “fazer ver” por diferentes mediações um mundo que, materialmente, já não podemos tocar, o espetáculo conserva a inconsciência transformando a realidade, da qual é possuidor. Um de seus principais efeitos, assim, é a operação de redução do potencial humano à sua condição de mero espectador: “a atitude que por princípio ele exige é a da aceitação passiva que, de fato, ele já obteve por seu modo de aparecer sem réplica, por seu monopólio da aparência” (DEBORD, 1997, p. 17).

Este Estado espetacular integrado (ou democrático-espetacular), que comporta, se assim pudermos denominar, uma espécie de “anomia” social e linguística representada pelo estado de exceção, é um estágio extremo na evolução da forma Estado, caracterizando-se por um movimento

global que, conforme Agamben, no instante em que parece ressuscitar as identidades nacionais, “traz em si, na realidade, a tendência rumo à constituição de uma espécie de Estado supranacional de polícia, no qual as normas do direito internacional são uma após a outra tacitamente abolidas” (2017, p. 83). O Estado espetacular, porquanto relação social mediada por imagens, esvazia de conteúdo toda identidade real, substituindo o povo e a vontade geral pelo público e pela sua opinião, de forma a fabricar massivamente singularidades nulificadas, que “não são mais caracterizadas por nenhuma identidade social nem por nenhuma condição real de pertencimento: singularidades realmente *quaisquer*” (AGAMBEN, 2017, p. 84).

A sociedade do espetáculo, ou do espetáculo securitário é, portanto, aquela na qual as identidades, ainda que comercializáveis, flexíveis e dispostas num campo de infinitas possibilidades, perderam todo o significado, unidas através de um mesmo vazio, de um mesmo abismo, que encontra, na mediação da vida através das imagens, e na própria imagem do Inimigo, seu vazio correspondente. Se, conforme observamos com Mbembe, a necropolítica se expandiu e extrapolou os limites da raça, imergindo todos numa potencial matabilidade, e o que se tem, de fato, é uma não-relação fundada sobre a inimizade, sobre os espectros e codinomes do Inimigo, este, por sua vez, “não só se tornou um produto de consumo, mas, como outros bens, objetos, e mercadorias nestes tempos de luxúria, é também o recurso sem o qual a ‘sociedade do espetáculo’, descrita por Guy Debord, deixa de existir” (MBEMBE, 2017, p. 101)

No livro *Quadros de Guerra*, Judith Butler procura responder às guerras contemporâneas e aos modos culturais de regular as disposições afetivas e éticas através da proposição do *enquadramento* como chave de leitura para o entendimento daquilo que, conforme a autora, configura a categoria central da política contemporânea: as *vidas precárias*, ou a condição generalizada de precariedade<sup>78</sup>. O enquadramento, enquanto estrutura que opera regulando as disposições afetivas e éticas da população, ou, em outras palavras, enquanto dispositivo biopolítico, procura gerenciar a violência e facilitar o empreendimento da guerra, a partir do enquadramento das vidas enlutáveis, ou seja, das vidas passíveis de luto, e aquelas vidas inimigas consideradas matáveis, descartáveis. Entretanto,

---

78 De acordo com a autora, “tanto a precariedade quanto a condição precária são conceitos que se entrecruzam. Vidas são, por definição, precárias: podem ser eliminadas de maneira proposital ou acidental; sua persistência não está, de modo algum, garantida. Em certo sentido, essa é uma característica de todas as vidas, e não há como pensar a vida como não precária [...] A condição precária também caracteriza a condição politicamente induzida de maximização da precariedade para populações expostas à violência arbitrária do Estado que com frequência não têm opção a não ser recorrer ao próprio Estado contra o qual precisam de proteção” (BUTLER, 2015, p. 47). Afirmar que a vida é precária é afirmar que a possibilidade de sua manutenção depende, fundamentalmente, das condições sociais e políticas, e não somente de um impulso interno para viver. A precariedade é esta condição generalizada que não configura o aspecto de uma ou outra vida, mas que expressa, antes, o vínculo de dependência que a todos une, enquanto seres sociais que, desde o começo, são dependentes do que está fora de si, ou seja, dos outros, das instituições, do ambiente.

“isso não é o mesmo que uma ‘vida nua’, uma vez que as vidas em questão não estão fora da *polis* em um estado de exposição radical, mas sim subjugadas e constrangidas por relações de poder em uma situação de exposição forçada. Não é a revogação ou a ausência da lei que produz a precariedade, mas sim os efeitos da própria coerção ilegítima, ou o exercício do poder do Estado livre das restrições legais” (BUTLER, 2015, p. 51).

A crítica de Butler a Agamben é a de que a sua tese da vida nua a partir da articulação do vocabulário biopolítico de Foucault permanece, contudo, intocada por essa concepção, pois não podemos descrever, destarte, as formas de ação desenvolvidas por apátridas e refugiados, cuja vida, ainda que destituída de seus direitos, continua “dentro da esfera do político e, portanto, não está reduzida à mera existência, mas está, com frequência, enraivecida, indignada, revoltada e opondo resistência” (BUTLER, 2018, p. 89). Estar fora da esfera política legitimamente estabelecida ainda implica estar investido por relações de poder.

A questão do enquadramento revela, portanto, uma dimensão dupla. Por um lado, reflete um problema *epistemológico*: as molduras que apreendem a vida são operações de poder que delimitam a esfera da aparição da vida precária. Por outro, também constitui um problema *ontológico*: o que é, de fato, uma vida? O “ser” da vida é, conforme Butler, constituído por aquelas operações de poder. Esse ser da vida está sujeito a tais operações. Neste sentido, não seria possível falarmos de uma ontologia individual sem que abarquemos, de modo mais geral, uma espécie de ontologia social, que encontra na condição de precariedade seu nexos central: a proposta do enquadramento, desta forma, procura tornar mais precisos os mecanismos específicos de poder mediante os quais a vida é produzida (BUTLER, 2015, p. 14). A precariedade, para além de uma concepção existencial, designa a vida enquanto objeto central de uma *normalização*, como nexos fundamental que reflete uma produção ontológica, pois ser um corpo é estar exposto a uma modelagem, a uma forma social. Essa produção, no entanto, requer a problematização epistemológica da apreensão, do enquadramento e da modulação da vida.

Neste sentido, de acordo com Butler, o enquadramento gerencia e organiza a experiência visual, demarcando as esferas de reconhecimento, atuando de modo a tornar certos sujeitos reconhecíveis e outros mais difíceis de reconhecer. A tese central da autora, portanto, refere-se não apenas saber como incluir mais pessoas nas normas existentes, mas considerar como as normas existentes atribuem reconhecimento de forma diferenciada<sup>79</sup>.

---

79 O que poderia, a partir daí, ser feito para mudar os termos da condição de ser reconhecido a fim de produzir resultados radicalmente democráticos? Não deveria haver uma maneira mais inclusiva e igualitária de reconhecer a precariedade enquanto condição socialmente compartilhada, a partir de políticas sociais concretas que se reflitam em habitação, trabalho, alimentação, assistência médica e estatuto jurídico? Cabe salientar que a precariedade não

Conforme Butler, a esquerda deveria retomar o *pensamento sobre a vida*, buscando fazer uso do enquadramento da vida precária para defender, por exemplo, uma firme posição feminista, levando-nos, de igual modo, a questionar e problematizar a condição mais geral, ou epistemológica, da precariedade, ou da indução das condições de precariedade a partir de uma determinação ontológica, *enquadrada*, situando a discussão no terreno da biopolítica, preocupada com os diferentes modos de gerenciamento da vida.

“Determinar a especificidade ontológica da vida nessas circunstâncias nos levaria, de modo mais geral, a uma *discussão de biopolítica*, preocupada com as diferentes maneiras de apreender, controlar e administrar a vida, e como essas modalidades de poder se infiltram na definição da vida propriamente dita. [...] Teríamos, então, de situar nossa discussão sobre a guerra nesses últimos campos, o que nos mostraria que a ‘vida’ como tal continua sendo definida e regenerada, por assim dizer, em novos modos de conhecimento/poder” (BUTLER, 2015, p. 35, grifo nosso).

A precariedade, poderíamos assim afirmar, é uma categoria que, portanto, *reflete o nexa biopolítico que atravessa tanto questões de gênero quanto questões bélicas*<sup>80</sup>. Abordar o enquadramento da guerra, ou seja, as diferentes maneiras de modelar de maneira seletiva a experiência como algo essencial à condução da guerra, significa que os seus enquadramentos, para além de refletir condições materiais da guerra, “são também essenciais para o *animus perpetuamente produzido* dessa realidade material” (BUTLER, 2015, p. 47, grifo nosso).

Poderíamos, a partir daí, fazer a seguinte indagação: por que os EUA responderam justificadamente a certas formas de violência (os atentados do 11/9, por exemplo), ao mesmo tempo em que lamentavam as mortes sofridas por esta mesma violência afirmando a descartabilidade e a matabilidade de outras vidas? Não estaríamos diante de um enquadramento que procura expor diferencialmente à violência as vidas passíveis de luto daquelas que não o são? A guerra é, desta forma, enquadrada de determinadas maneiras a fim de controlar e potencializar a comoção em relação à condição diferenciada de uma vida passível de luto, e, diante disto, “estamos no meio de uma situação biopolítica na qual diversas populações estão cada vez mais sujeitas ao que chamamos de ‘precarização’” (BUTLER, 2018, p. 21):

---

pode ser reconhecida, pelo menos não adequadamente. Isto porque o reconhecimento não controla, captura ou conhece inteiramente a precariedade: ela configura, antes, uma condição compartilhada da vida, desvelando sua inextricável exposição ao Outro, sua inadiável cisão pela alteridade.

80 A condição precária é uma concepção política, uma alocação diferencial, que poderia representar o ponto de partida para pensarmos, segundo Butler, numa ontologia corporal que seja absorvida por políticas progressistas ou de esquerda (tanto os movimentos antimilitarização quanto as pautas referentes à liberdade reprodutiva, por exemplo), procurando atravessar as categorias de identidade. Desta forma, compreender os riscos culturais de uma guerra contra o islã, na medida em que ela assume uma nova forma na política coercitiva de imigração, desafia a esquerda a refletir *além dos enquadramentos estabelecidos do multiculturalismo* e a contextualizar suas recentes divisões à luz da violência do Estado, do exercício da guerra e da escalada da violência legal nas fronteiras.

“A guerra sustenta suas práticas atuando sobre os sentidos, fazendo-os apreender o mundo de modo seletivo, atenuando a comoção diante de determinadas imagens e determinados sons, e intensificando as reações afetivas aos outros. É por isso que a guerra atua minando as bases de uma democracia sensata, restringindo o que podemos sentir, fazendo-nos sentir repulsa ou indignação diante de uma expressão de violência e a reagir com justificada indiferença diante de outra” (BUTLER, 2015, p. 83).

Neste sentido, em *Le cinéma de Guy Debord*, texto publicado em 1995, Giorgio Agamben procura traçar alguns aspectos da técnica composicional de Debord no domínio do cinema, buscando indagá-la enquanto meio estratégico que dissocie a imagem do seu fluxo de sentido mediado, ou, para utilizar a terminologia mais recente de Butler, retirar a vida do enquadramento diferenciado. A técnica composicional de Debord, conforme o filósofo italiano, reflete a existência de uma ligação estreita entre o cinema e a história, entre a imagem e seu caráter eminentemente histórico. A imagem no cinema debordiano, que não constitui algo de imóvel ou um arquétipo, algo fora da história, mas é ela mesma um corte propriamente móvel, uma imagem-movimento carregada de uma tensão dinâmica, revela, como estratégia estética, uma tarefa *messiânica*<sup>81</sup>, ou um posicionamento estratégico como projeção da potência e da possibilidade “em direção ao que é por definição impossível, *ao passado*” (AGAMBEN, 1995, p. 67, grifo nosso), em oposição ao funcionamento das mídias que dão-nos o fato no que foi: consumado, impossível e impotente.

Desta forma, a técnica composicional de debordiana, segundo Agamben, divide-se nas categorias centrais da *repetição* e *paragem*. Em primeiro lugar, a repetição, não entendida como retorno do idêntico, do mesmo enquanto tal que retorna, mas “a força e a graça da repetição, a novidade que traz, é o retorno em possibilidade daquilo que foi” (AGAMBEN, 1995, p. 70),

---

81 Retomando Benjamin e, a partir daí, traçando um paralelo com a abordagem cinematográfica debordiana, Agamben identifica, em sua técnica composicional, de movimento e tensão dinâmica, uma carga semelhante àquilo que o autor alemão chamaria “uma imagem dialética, que era para ele o próprio elemento da experiência histórica” (AGAMBEN, 1995, p. 67): a experiência histórica faz-se pela imagem, e as imagens estão elas próprias carregadas de história, motivo pelo qual, na composição cinematográfica de Debord, poderíamos identificar, conforme Agamben, aspectos de uma “história messiânica”. Na esteira de uma “fraca força messiânica” que nos fora passada pelas gerações precedentes, o olhar voltado para o passado, como o do Anjo da História, inspirado no quadro de Klee, que observa à sua frente as ruínas do progresso, revela sua capacidade ativa de redenção como tarefa revolucionária que se realiza no agora. “É uma história da Salvação, é preciso salvar alguma coisa. É uma história última, uma história escatológica, em que alguma coisa deve ser consumada, julgada, deve passar-se aqui, mas noutro tempo, devendo subtrair-se à cronologia sem sair para um exterior” (AGAMBEN, 1995, p. 68). A “composição messiânica” da estética cinematográfica de Debord revelaria não apenas, em cada imagem, analogamente ao léxico benjaminiano, a possibilidade de chegada do Messias (como momento de redenção revolucionária) – porquanto cada momento histórico, tal qual a imagem, carregada de história, constitui-se como possibilidade de seu surgimento –, mas em suas próprias *condições de possibilidade*, em sua inerente técnica composicional, desvela os caracteres fundamentais nos quais a imagem encontra seu potencial estratégico como inverso do espetáculo.

tornando-o novamente possível<sup>82</sup>. Colocando a repetição no centro de sua técnica composicional, Debord abre uma zona de indecível entre o real e o possível, explorando a força da repetição em toda sua capacidade de fazer ver através do que já foi visto.

A paragem, o poder de interromper, constitui, por sua vez, o segundo elemento da composição, caracterizando-se por *subtrair a imagem do seu fluxo de sentido* para exibi-la enquanto tal: aí, o cinema distancia-se da prosa narrativa, com a qual é muitas vezes comparado, para aproximar-se da poesia, onde o embate limítrofe entre métrica e sintaxe desassocia som e sentido, tal qual o cinema de paragem praticado por Debord, promovendo a cesura que aparta imagem e sentido, potencializando a imagem em si, subtraída de seu poder narrativo e exposta enquanto tal. Destarte, indaga-se: o que muda no estatuto da imagem? O que é uma imagem que foi trabalhada pelas potências da repetição e da paragem? Conforme Agamben, é preciso repensar sua concepção tradicional, dominada por um modelo segundo o qual

“toda a expressão se realiza numa mídia quer seja uma imagem, uma palavra ou uma cor, que no fim deve desaparecer na expressão acabada. O ato expressivo é consumado quando o meio, a mídia, já não é percebida enquanto tal” (AGAMBEN, 1995, p. 75).

É preciso, então, localizarmos na mídia o que ela dá a ver, o absoluto em que se mostra e no qual resplandece – ao contrário da imagem trabalhada enquanto repetição que, por outro lado, é um “meio puro”, mostrando-se como tal, sem desaparecer no momento mesmo em que se revela –, como na sociedade do espetáculo, na qual as imagens que se destacaram de cada aspecto da vida fundem-se num fluxo comum, *no qual a unidade dessa mesma vida já não pode ser restabelecida*. Conforme Debord (1997, p. 13), “a realidade, considerada parcialmente, apresenta-se em sua própria unidade geral como pseudônimo à parte, objeto de mera contemplação”. Na sociedade do espetáculo é a própria comunicabilidade que é separada numa esfera autônoma, e a imagem, revelando mais nada, ou o nada de todas as coisas, emerge como a comunicação que impede tal comunicabilidade, separando os homens daquilo que os une (AGAMBEN, 2017, p. 81).

---

82 Aí encontramos uma aproximação entre repetição e memória, visto que esta não devolve aquilo que foi, mas, antes, restitui ao passado a sua possibilidade no presente. “É o sentido desta experiência teológica que Benjamin via na memória, quando dizia que a rememoração faz do inacabado um acabado, e do acabado um inacabado” (AGAMBEN, 1995, p. 70). A memória, vetor de transformação do real em possível e do possível em real, parece aludir, igualmente, à definição de cinema, assim como desenvolvida por Agamben: “não faz o cinema sempre isso, transformar o real em possível e o possível em real? Podemos definir o já visto como o fato de ‘perceber algo do presente como se já tivesse sido’, e o inverso, o fato de perceber como presente algo que já foi” (AGAMBEN, 1995, p. 70).

O terrorista muçulmano, como imagem espetacular, ou imagem de imagem, só aparece e se expressa na mesma medida em que está consumado como significado. Ainda que imerso num fluxo de sentido, a ele refere-se apenas enquanto absoluto impotente e impossível, aninhado numa dimensão espectral, cuja voz, acusmática e inaudível, já não podemos distinguir ou atribuir a indivíduos visualmente identificados. Assim, o Inimigo, como presença-ausente, encontra na imagem do terrorista sua morfia última, colocando-se à mostra no meio mesmo em que, paradoxalmente, se oculta. Não poderíamos deixar de aludir, então, ao homem-bomba: que faz ele senão demonstrar, com a explosão de seu corpo, a indiscernibilidade fundamental na qual recai entre o fulgor máximo de sua potência de significado e seu imediato aniquilamento? À sua rebentação, como cisura radical, ruptura ou corte profundo da realidade, corresponde um dispositivo de enquadramento que a esvazia de sentido no resplandecer do absoluto entre a vida incinerada e a palavra anunciada.

Em *O reino e a glória* (2007), Agamben desenvolve uma genealogia teológica da política tendo em vista investigar o modo como o governo no Ocidente assumiu a forma da *oikonomia*, enfrentando as estruturas da máquina bipolar governamental (constituída pelos polos da soberania e do governo), e, na linha do que vínhamos trabalhando, interessa-nos o fato de que sua pesquisa, neste volume, teve como preocupação fundamental abordar um dos arcanos centrais do poder ocidental: o conceito de *glória*. Com a articulação dos dois conceitos, o governo *oikonomico* e eficaz da vida, por um lado, e o poder enquanto realeza cerimonial e litúrgica, em sua forma gloriosa, por outro, Agamben identifica nos dispositivos políticos das democracias contemporâneas “a função das aclamações e da Glória, na forma moderna da opinião pública e do consenso” (2011, p. 10).

Agamben remete a Carl Schmitt, que procurara esclarecer a característica constituinte das aclamações no direito público: sua contribuição específica reside não apenas no fato de que o autor alemão vincula aclamação e democracia – pois só o povo efetivamente reunido e presente pode existir na forma da democracia pura, e, por meio da aclamação, pode exprimir com um simples gesto sua aprovação ou repulsa –, mas “também no identificar as formas em que pode existir nas democracias contemporâneas, nas quais ‘a assembleia do povo presente e todo tipo de aclamação se tornaram impossíveis’” (AGAMBEN, 2011, p. 277). No caso das democracias contemporâneas, a aclamação sobrevive na esfera pública, porém apenas através do vínculo constitutivo entre povo, aclamação e opinião pública. Conforme Schmitt,

“A opinião pública é a forma moderna da aclamação. É talvez uma forma difusa e seu problema não é resolvido nem do ponto de vista sociológico nem do ponto de vista do direito público. Mas é precisamente no fato de poder ser entendida como

aclamação que se encontra sua essência e seu significado político. Não há nenhuma democracia e nenhum Estado sem opinião pública, assim como não há estado sem aclamação” (SCHMITT *apud* AGAMBEN, p. 277).

Neste sentido, os meios de comunicação são importantes nas democracias contemporâneas não apenas por controlarem a opinião pública e, na terminologia butleriana, o enquadramento das vidas, mas, sobretudo, porque administram a glória, característica aclamativa do poder que parecia ter desaparecido. A glória, com efeito, não desaparece nas democracias modernas, mas desloca-se para o âmbito da opinião pública: ela representa, em poucas palavras, a esfera pública em que o poder é objeto de celebração e louvor (CASTRO, 2016, p. 127). Conforme Agamben, se juntarmos, portanto, a tese de Schmitt sobre a opinião pública como forma moderna de aclamação com as análises de Guy Debord sobre a sociedade do espetáculo, “todo o problema do atual domínio espetacular da mídia sobre qualquer outro aspecto da vida social aparecerá em uma nova dimensão” (2011, p. 278):

“a sociedade do espetáculo – se denominarmos assim as democracias contemporâneas – é, desse ponto de vista, uma sociedade em que o poder em seu aspecto ‘glorioso’ se torna indiscernível com relação à *oikonomia* e ao governo. Ter identificado integralmente Glória e *oikonomia* na forma aclamativa do consenso é antes a prestação específica das democracias contemporâneas e seu *government by consent* [governo por consentimento], cujo paradigma original não está escrito no grego de Tucídides, mas no árido latim dos tratados medievais e barrocos sobre o governo divino do mundo” (2011, p. 10).

O que está em questão, portanto, é uma renovada distribuição da glória nas democracias contemporâneas, cuja função foi concentrada, multiplicada e disseminada como centro do sistema político, e o que ficava anteriormente restrito aos cerimoniais e às liturgias concentra-se, atualmente, na mídia (em suas diversas acepções), penetrando a cada instante tanto o âmbito público quanto privado da sociedade. Nas palavras de Agamben (2011, p. 278), “a democracia contemporânea é uma democracia inteiramente fundada na glória, ou seja, na eficácia da aclamação, multiplicada e disseminada pela mídia além do que se possa imaginar”. Neste *quadro*, a exibição gloriosa da guerra permanente é o ponto máximo de regozijo do espetáculo securitário: integrando, como num desenlace cinematográfico, a glória e a *oikonomia* através do consenso, realiza a vida na imagem do Inimigo, cuja ubiquidade e invisibilidade denunciam, para além de uma potencial exposição à morte, a fragmentação fundamental do espectador que o assiste extasiado. O Inimigo, portador absoluto de todos os codinomes das vidas nuas e matáveis, das vidas precárias e aniquiláveis, objeto e objetivo de tudo aquilo que está para além dos muros, *locus* discursivo dos

arautos da fé e da boa justiça, mas que guarda, em segredo, as estribas da nossa permanente condenação.

### **Considerações finais**

Para além de uma tentativa de aproximação entre dois autores sobremaneira distintos, principalmente da perspectiva de um projeto ontológico, nossa pesquisa procurou analisar, no conjunto da obra de Antonio Negri e Giorgio Agamben, bem como de autores situados no mesmo campo teórico, a possibilidade de problematizarmos os fenômenos de violência e guerra da contemporaneidade através do léxico do biopoder. Evidentemente, suas obras percorrem camadas mais profundas que, neste espaço, não pudemos adentrar de forma mais atenciosa. Entretanto, a partir do recorte proposto, esperamos ter jogado alguma luz sobre velhas questões que, na verdade, continuam assustadoramente presentes.

Conforme podemos agora observar a certa distância, as análises de Agamben e Negri partem de um centro comum e operam, contudo, de maneiras diferentes. Por um lado, Agamben procura colocar em evidência a íntima relação entre poder soberano e biopoder, demonstrando que, no núcleo das democracias ocidentais, reside um paradoxo fundamental que, por meio da decisão soberana sobre o estado de exceção, inclui a vida no ordenamento jurídico através da sua correlata exclusão. A vida do *homo sacer*, figura obscura do direito romano, reaparece, atualmente, no refugiado ou no apátrida, no negro ou no imigrante, desvelando a potencial condição de sermos, todos, vidas matáveis, expostas à morte, na permanente ameaça de aniquilação.

O estado de exceção, portanto, tornou-se a regra, a prática dominante na política contemporânea, anunciando o avanço de uma guerra civil mundial, bem como a globalização do campo, paradigma biopolítico da modernidade. O campo se realiza no espaço mundial, tornando indiscerníveis os limites entre o dentro e o fora, entre as fronteiras internas e externas e entre as ações policiais militares, configurando, desta forma, um Estado supranacional de polícia em cujos

limiaries o soberano se move e invoca a relação originária que por meio da exceção o faz dispor sobre a vida. Neste caso, poderíamos remeter à *stasis*, a guerra civil que na Antiguidade dissolvia os limites entre *polis* e *oikos*, politicizando a *oikos* e economicizando a *polis*, e referindo-se à vida nos limiaries desta indistinção. A *stasis* contemporânea, neste sentido, encontra seu correlato na guerra contra o terror, diagrama no qual se materializam as indistinções constitutivas da exceção.

Conforme vimos também, outros autores contemporâneos propuseram-se a trabalhar com as relações entre biopoder e soberania, estado de exceção e guerra, e, neste sentido, Achille Mbembe avança na questão proposta por Agamben, através do aporte da categoria de necropolítica, bem como da problematização da sociedade de inimizado. A necropolítica, com efeito, leva ao extremo a tanatopolítica agambeniana, procurando se debruçar não mais sobre um poder de produção da sobrevivência, mas de produção de morte. Desta forma, recuamos até a *plantation* para localizar aquilo que, sustenta o autor, configura o paradigma biopolítico contemporâneo. Para além desta demarcação histórica, importa a Mbembe demonstrar que é no contexto da colônia que o poder soberano vai exercer o seu poder de morte, e é na figura do Negro que este poder irá se efetivar e constituir um primeiro laboratório biopolítico de aniquilação e produção de morte, cultivado em suas mais diversas morfias contemporâneas.

A sociedade de inimizado, fundada sobre a não-relação com o Inimigo que procura permanentemente combater, revela, deste modo, também a sua dimensão espetacular: o Inimigo, eixo fundamental de um dispositivo bélico que encontra na aclamação e na glória os seus arcanos indispensáveis, correlatos ao exercício econômico da vida. Desta perspectiva, a categoria do enquadramento proposta por Judith Butler mostrou-se de muito valor, possibilitando-nos encontrar um aporte biopolítico para pensar as relações entre a mídia e a vida, a guerra e o corpo, através do enquadramento diferencial da precariedade e a exposição diferenciada à violência, ou seja, a produção diferencial das vidas passíveis de luto e daquelas consideradas matáveis. Diferentemente da vida nua, a vida precária retrata uma condição compartilhada que não está reduzida à mera existência, ou seja, ainda que destituída de seus direitos, continua dentro da esfera política.

De modo geral, o capítulo dedicado ao pensamento de Giorgio Agamben, para além de abordar apenas suas obras, também procurou conjugá-las com autores contemporâneos e, de certa forma, situados numa perspectiva sobre o biopoder um tanto quanto parecidas, mantidas as devidas nuances. Tratamos nesta parte, sobretudo, dos efeitos do biopoder em seu aspecto “negativo”, seja na produção da sobrevida, numa tanatopolítica do fazer sobreviver, seja numa necropolítica da produção e aniquilação da vida, seja no enquadramento e exposição diferenciada à violência das vidas enlutáveis ou não. Como pudemos observar, em todos estes autores o biopoder apresenta-se

na constante iminência inverter-se em poder de morte, em poder de exposição da vida à morte, bem como de sua completa destruição.

Em contrapartida, Antonio Negri, em coautoria de Michael Hardt, destaca que a guerra tornou-se uma relação social permanente, nomeadamente um regime de biopoder, em cujo âmago reside uma matriz racional ligada aos processos mais gerais de globalização e financeirização, bem como de “declínio” do poder soberano dos Estados-nação. Com efeito, as guerras contemporâneas já não encontram limites espaço-temporais, nem ao menos inimigos concretos e localizáveis, tornando-se permanentes e investindo a vida e suas formas de forma total.

Deste modo, procuramos analisar nas obras de Negri (em parceria ou não de Hardt) os aspectos fundamentais para a compreensão da guerra enquanto regime de biopoder no seu sentido “produtivo”, ou seja, diferentemente de Agamben, que centra a questão na relação entre a vida e o poder soberano, aqui se está a analisar a guerra em sua relação direta com a produção de vida, de formas de vida securitizadas, imersas num ambiente de militarização social e recrudescimento do medo e da violência.

As estratégias de segurança nacional, simbolicamente oficializadas com o 11/9, revelam, desta perspectiva, um primeiro aspecto a ser levado em consideração na problematização à qual nos propusemos. Ainda que tentativas de unilateralidade na condução dos processos de globalização tenham sido levadas a cabo pelo governo norte-americano, com a implementação forçada de políticas financeiras em países ocupados pelas suas tropas, as estratégias de segurança nacional ajudaram a empurrar os processos de supranacionalização jurídica, através da condução de uma guerra contra o terrorismo e sob a égide de categorias jurídicas e valores éticos universais, como os direitos humanos.

Neste sentido, o Estado-nação desempenha uma função muito importante: vinculado aos movimentos do mercado em nível global, outorga o programa de caça ao Inimigo e desnacionaliza suas fronteiras, passando a regular os fluxos de bens e pessoas a partir de uma matriz racional que cruza o espaço global, materializada na transversalidade de seus atores nacionais e supranacionais, como as instituições financeiras e monetárias.

Destarte, renovam-se os discursos da guerra justa e da caça ao Inimigo, que expressam, justamente, as mudanças qualitativas pelas quais passou a guerra na contemporaneidade. A guerra, ou a *bioguerra*, neste sentido, opera como um dispositivo de segurança, ou um, neste caso, um dispositivo bélico, investindo sobre a realidade da população, normalizando a securitização e a vigilância, colocando em prática um conjunto de ações sobre ações possíveis, e, ademais, atrelado a uma governamentalidade que, conforme Pierre Dardot e Christian Laval, não é nem exclusivamente procedente de transformações econômicas internas ao capitalismo, nem tampouco representa a

aplicação deliberada e orquestrada de uma teoria econômica, mas que se constitui a partir de uma dimensão fundamentalmente *estratégica*.

Observamos também que um dos efeitos da bioguerra é a produção de formas de vida, especificamente uma vida murada, protegida e vigiada, rigorosamente escaneada e monitorada, atentamente observada e continuamente ameaçada. A vida do sujeito securitizado – condição, poderíamos dizer, patológica das nossas sociedades atuais –, é a vida capturada pelos muros, pela lógica dos muros, elemento sempre presente na silhueta das grandes metrópoles, e que, em sua imponência e austeridade, na negação daquilo que pretende expurgar, materializa, sob concretos e grades, um estado de permanente vigilância, de permanente sujeição. Deste modo, ainda que o emergir de uma ordem imperial tenha levado a um processo de alisamento do espaço global e flexibilização dos limites e fronteiras, a aproximação das desigualdades fomentou, em contrapartida, o soerguer de barreiras e muros de todo tipo, da palestina à fronteira entre os EUA e o México, dos condomínios residenciais que se espalham nas grandes cidades brasileiras aos *shoppings* e *hubs* que escoam o convívio social dos espaços públicos para seus circuitos de consumo.

Finalmente, também procuramos abordar a questão do discurso dos direitos humanos sob a perspectiva posta por Hardt & Negri, ou seja, com a supranacionalização jurídica e a perda de legitimidade do uso da força pelos Estados-nação, a legitimação da violência passou por um processo de readaptação e, atualmente, organiza-se sob uma racionalidade biopolítica, legitimando suas ações não com base numa prévia legalidade, mas a posteriori, com base não na capacidade de usar a força, mas de vendê-la como algo a serviço do direito, da paz e, sobretudo, em nome da vida da população.

Desta perspectiva, conforme Roberto Esposito, as intervenções humanitárias representam o ponto alto da espiral imunitária da biopolítica, pois, na figura autorrefutadora de uma guerra voltada para evitar a guerra, o negativo do procedimento de imunidade se dobra sobre si mesmo até ocupar toda a cena: a guerra já não é, deste modo, o reverso sempre possível, mas a única realidade possível e efetiva da coexistência global, na qual, como nas mais graves doenças autoimunes, o excesso de defesa se volta, desastrosamente, sobre o próprio corpo que continua a ativá-lo e a potencializá-lo, resultando numa identificação absoluta dos opostos: consumando as diferenças entre paz e guerra, ataque e defesa, vida e morte.

À guisa de conclusão, de modo geral nosso objetivo esteve em problematizar a guerra enquanto regime de biopoder, a partir de uma análise das obras de Giorgio Agamben e Antonio Negri, bem como de outros autores contemporâneos, através do léxico biopolítico. Esta conjugação entre autores nos permitiu uma problematização daquilo que Esposito nomeou um “duplo efeito” do

biopoder, que, para além da produção de vida, encarregou-se, igualmente, de um gerenciamento permanente da morte. Sem nenhuma presunção de responder a este paradoxo, nossa pesquisa procurou, através de um eixo temático, analisar este duplo efeito, ressaltado, sobremaneira, na obra destes pensadores contemporâneos que, nos passos de Foucault, colocaram uma mesma categoria em questão: a vida. É ela que está no seio destes processos, e é a partir dela que se deve pensar uma rearticulação da política na era da pós-democracia.

### Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo, 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

\_\_\_\_\_. *Le cinéma de Guy Debord*. In: Image et mémoire. Paris: Hoëbeke, 1995.

\_\_\_\_\_. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

\_\_\_\_\_. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti, 2ª edição. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. *‘O que é contemporâneo?’ e outros ensaios*. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

\_\_\_\_\_. *Statis: la guerra come paradigma politico*. Torino: Bollati Boringhieri, 2015.

\_\_\_\_\_. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. 1ª edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

AMARAL, Augusto J.; ROSA, Alexandre M. *Cultura da punição: a ostentação do horror*. Florianópolis: Empório do Direito, 2015.

AREND, Hugo. *O 11/9 e seus significados teóricos e políticos para a segurança nacional*. In: Direitos humanos e terrorismo. Org. Rosa Maria Zaia Borges, Augusto Jobim do Amaral e Gustavo Oliveira de Lima Pereira. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014.

BARBER, Benjamin. *O império do medo: guerra, terrorismo e democracia*. Tradução de Renato Bittencourt. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BAUDRILLARD, Jean. *Power Inferno*. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2013.

BAZZICALUPO, Laura. *Biopolítica: um mapa conceitual*. Tradução de Luisa Rabolini. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2017.

BECK, Ulrich. *The terrorist threat: world risk society revisited*. In: *Theory, culture & society*, vol. 19, n° 4, 2002, pp. 39-55.

BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Tradução de João Barrento, 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

\_\_\_\_\_. *Crítica da violência – crítica do poder*. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. São Paulo: Cultrix, 1986.

BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida*. Tradução de Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Tradução de Fernanda Siqueira Miguens. 1ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

\_\_\_\_\_. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* 3ª ed. Tradução de Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. 1ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CAINKAR, Louise. *Post 11/9 domestic policies affecting U.S arabs and muslims: a brief review*. In: *Comparative studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 24, n° 1, 2004, pp. 245-248.

CASARA, Rubens. *Estado pós-democrático: neo-obscurantismo e gestão dos indesejáveis*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Foucault*. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães, 1ª edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

\_\_\_\_\_. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. 1ª edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

\_\_\_\_\_. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CHIGNOLA, Sandro. *A vida, o trabalho, a linguagem. Biopolítica e biocapitalismo*. Cadernos IHU Ideias, v. 13, n° 228, 2015.

\_\_\_\_\_. *“Etwas morsches im recht”*: *Sobre violência e direito*. In: *Profanações*, v. 5, n° 1, pp. 4-23, jan/jun, 2018.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: ensaios de antropologia política*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Tradução de Mariana Echalar, 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*. In: Conversações. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

DERRIDA, Jacques. *Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos*. In: BORRADORI, G. Filosofia em tempo de terror: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida. Tradução de Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro, 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

DUARTE, André. *De Michel Foucault a Giorgio Agamben: a trajetória do conceito de biopolítica*. In: Fenomenologia hoje III: bioética, biotecnologia, biopolítica. SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Orgs). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

DUNKER, Christian. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2015.

ESPOSITO, Roberto. *Bios – Biopolítica e filosofia*. Tradução de Wander Melo Miranda. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

\_\_\_\_\_. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

\_\_\_\_\_. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, a genealogia e a história*. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015, p. 55-86.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete, 42ª edição. Petrópolis: Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque, 3ª edição. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

\_\_\_\_\_. *Segurança, território e população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

- \_\_\_\_\_. *Le sujet et le pouvoir*. In: Dits et écrits, v. 4. Paris: Gallimard, 1994, pp. 222-243.
- FUKUYAMA, Francis. *The end of history and the last man*. New York: The Free Press, 1992.
- GIACOIA JR., Oswaldo. *Sobre direitos humanos na era da bio-política*. In: Revista Kriterion, Belo Horizonte, nº 118, Dez./2008, p. 267-308.
- HAN, Byung-Chul. *Topologia da violência*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Sociedade da transparência*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Sociedade do cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Tradução de Berilo Vargas, 4ª edição. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Multidão*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Bem-estar comum*. Tradução de Clóvis Marques, 1ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2016a.
- \_\_\_\_\_. *Declaração – Isto não é um manifesto*. Tradução de Carlos Szlak, 2ª edição. São Paulo: n-1 edições, 2016b.
- HILL, Christopher. *11 september 2001: perspectives from international relations*. In: International Relations, vol. 16, nº2, 2002, pp. 257-262.
- HOBSBAWM, Eric. *Globalização, democracia e terrorismo*. Tradução de José Viegas. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- HUNTINGTON, Samuel. *The clash of civilizations?* In: Foreign Affairs, vol. 72, nº 3, 1993, pp. 22-49.
- KLEIN, Naomi. *A doutrina do choque: a ascensão do capitalismo de desastre*. Tradução de Vania Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- LAVAL, Christian. *Bolsonaro e o momento hiperautoritário do neoliberalismo*. Disponível em: <[https://blogdaboitempo.com.br/2018/10/29/o-momento-hiperautoritario-do-neoliberalismo/?fbclid=IwAR2jRBEFmNxGUWRWrvNogitRrpTYKu94H7XyV\\_HuikJmOqQyiMkA2ZR1GV8](https://blogdaboitempo.com.br/2018/10/29/o-momento-hiperautoritario-do-neoliberalismo/?fbclid=IwAR2jRBEFmNxGUWRWrvNogitRrpTYKu94H7XyV_HuikJmOqQyiMkA2ZR1GV8)>. Acesso em: 29/10/2018.
- LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. 1ª edição. Buenos Aires: Amorrortu, 2013.
- L'HEUILLET, Hélène. *Pensar a violência com e sem Foucault*. In: Michel Foucault: desdobramentos. Org. Marcos Nalli e Sonia Regina Vargas Mansano, 1ª edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

MADARASZ, Norman. *A ficção da exceção: ética, política e justiça no estado de segurança nacional*. In: Revista Ethica, Rio de Janeiro, v. 13, nº 2, pp. 35-67, 2006.

MATHIESEN, Thomas. *The viewer society: Michel Foucault's "Panopticon" revisited*. In: Theoretical criminology: an international journal, n. 1, v. 2, 1997, pp. 215-232.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

\_\_\_\_\_. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

NEGRI, Antonio. *Cinco lições sobre o Império*. Tradução de Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

\_\_\_\_\_. *De volta: abecedário biopolítico*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

\_\_\_\_\_. *Dispositivo metrópole: a multidão e a metrópole*. In: Revista Lugar comum, n 25-26, dez., 2010, p. 201-208).

\_\_\_\_\_. *Biocapitalismo: entre Spinoza e a constituição política do presente*. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. 1ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2015.

\_\_\_\_\_. *Como e quando eu li Foucault*. Organização, tradução e notas de Mario A. Marino. São Paulo: n-1 edições, 2016.

NOGUERA, Renato. *A democracia é possível?* In: Revista Cult, nº 240, nov./2018, pp. 24-25.

PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. 1ª edição. São Paulo: Iluminuras, 2011.

\_\_\_\_\_. *O devir-negro do mundo*. In: Revista Cult, nº 240, nov./ 2018a, pp. 19-23.

\_\_\_\_\_. *Necropolítica tropical: fragmentos de um pesadelo em curso*. São Paulo: n-1 edições, 2018b.

PONTEL, Evandro. *Estado de exceção: um estudo em Giorgio Agamben*. Passo Fundo: IFIBE, 2014.

RUIZ, Castor Bartolomé. *Poder, violência e biopolítica: Diálogos (in)devidos entre H. Arendt e M. Foucault*. In: Veritas, Porto Alegre, v. 59, nº 1, jan/abr., 2014, pp. 10-37.

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

\_\_\_\_\_. *O conceito do político*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

SOUZA, Ricardo Timm. *Levinas e a ancestralidade do mal: por uma crítica da violência biopolítica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

\_\_\_\_\_. *Totalidade e desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

TELES, Edson. *Sujeito racial, governo dos corpos e branquitude*. In: Revista Cult, n° 240, nov./2018, pp. 26-28.

WALZER, Michael. *On fighting terrorism justly*. In: International Relations, vol. 21, n° 4, 2007, pp. 480-484.

ŽIŽEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real!: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas*. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

\_\_\_\_\_. *Violência: seis reflexões laterais*. Tradução de Miguel Serras Pereira, 1ª edição. São Paulo:

B  
o  
i  
t  
e  
m  
p  
o  
,  
2  
0  
1