
A EXCEÇÃO E A REGRA: REFLEXÕES SOBRE OS CONTORNOS DE UM CAMPO DE CONCENTRAÇÃO GLOBAL

*EXCEPTION AND RULE: REFLECTIONS ABOUT THE CONTOURS OF
GLOBAL CONCENTRATION CAMP*

Beatriz Bartoly

Doutora em lingüística – Análise do Discurso Jurídico – UnB. Mestre em Filosofia – UERJ. Bacharel em Direito e Administração de Empresas. Coordenadora do Núcleo de Pesquisa Jurídica da Faculdade de Direito do Instituto Processus.

Sullivan Charles de Barros

Pós-doutor em Estudos Culturais, UFRJ. Pós Doutor em Antropologia, UnB. Doutor em Sociologia, UnB. Professor do Programa de Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Ciências Sociais – Estudos Comparados sobre as Américas da UnB. Professor de Sociologia Geral da Faculdade Processus de Direito.

Alejandro Gabriel Olivieri

Doutor em sociologia - UnB. Mestre em Sociología Política - UFSC. Graduação em Filosofia pela Facultad de Filosofía y Letras da Universidad de Buenos Aires (UBA). Professor da Faculdade de Direito Processus.

SUMÁRIO: 1 O poder soberano e os limites da civilidade; 2 Homo sacer: A desconstrução discursiva das identidades sociais; 3 Novos modos de subjetivação; 4 Marginalidade e subalternidade – os limites da cidadania; 5 Considerações Finais - A vida nua dos mistanasiados; Referências.

RESUMO: O presente artigo propõe-se a avaliar os efeitos da globalização nos tradicionais conceitos de Estado, Soberania e Cidadania considerando as formulações de Agamben sobre a paradigmaticização de Auschwitz como o lugar onde o estado de exceção coincide perfeitamente com a regra, tornando-se, assim, uma experiência cotidiana nas sociedades pós-democráticas. *É possível afirmar que na condição de sujeitos, a luta por reconhecimento deve efetivar-se através do* Direito e não da violência? Que o poder dos argumentos ecoam com mais força se comparado ao poder das armas? Vivemos sob a égide de um ESTADO CONSTITUCIONAL E DEMOCRÁTICO DE DIREITO, onde os DIREITOS FUNDAMENTAIS e as GARANTIAS INDIVIDUAIS são respeitados, protegidos e promovidos? Objetivamos, também, nesta reflexão discutir em que medida a biopolítica não é a expressão de um TANATOPODER, poder de “deixar e fazer morrer”, que sustenta e operacionaliza a mistanásia - morte miserável, fora da hora - coletiva, disseminando seu *modus moriendi* - “modo de morrer” - como forma de vida. A invenção de uma “nova política”, capaz de superar a cumplicidade entre Democracia e Totalitarismo e articular as vidas nua e qualificada, impõe-nos considerar as relações entre biopolítica e tanatopoder sob uma perspectiva fundamentalmente *bioética*, já que esta é uma ferramenta analítica da biopolítica e uma forma de resistência aos efeitos moralmente questionáveis das práticas impostas pelo tanatopoder. Com isso, sustentamos o controle bioético da biopolítica, sem o qual não poderemos salvaguardar os direitos humanos fundamentais consagrados constitucionalmente.

PALAVRAS-CHAVE: Biopolítica. Tanatopoder. Mistanásia.

ABSTRACT: From the analysis of the main concepts presented in the book “Homo Sacer: sovereign power and bare life”, by Giorgio Agamben, namely, the concepts of homo sacer, bare life, tanatopower, biopolitics and *mistanasia*, this study aims demonstrate that the post-democratic societies lays into the description of a global concentration camp. This paradigm or a “global Auschwitz” can serve as an object of analysis from the perspective presented in the work, focuses how the discourse of the implementation of fundamental rights and guarantees is becoming the weakest element of the current political system. So, we must establish a bioethical control of the biopolitical system to protect the human’s rights and the democracy.

KEYWORDS: Biopolitics. Tanatopower. Mistanasia.

1 O PODER SOBERANO E OS LIMITES DA CIVILIDADE

Somos civilizados? Acreditamos que - porque somos civilizados - a luta pelos direitos deve ser efetivada através do Direito e não da força ou da violência? Que lutar pelos direitos nas trincheiras do Direito é a prova do nosso compromisso com o “respeito à dignidade da pessoa humana” e que nisto reside a nossa “superioridade” frente à barbárie do terrorismo? Que o poder dos argumentos ecoa com mais força se comparado ao poder das armas e que a marca distintiva do viver democrático é usar a nossa oratória nos palanques e nas tribunas e não arremessar aviões contra edifícios ou explodir com um cinturão de dinamite atado ao corpo¹?

Desde a antiga Grécia ser cidadão é, em primeiro lugar, poder falar e ser ouvido. Era na ágora que a *eklésia* reunia-se para discutir, deliberar e decidir a sua vida em comum. Cabe-nos, então, indagar: Quem controla o ingresso no espaço de fala da cidadania? Quem institui a gramática e a lógica do discurso democrático? É possível acreditarmos em uma democracia sem exercício pleno da cidadania?

Hoje o discurso democrático é urdido pelas tramas do discurso jurídico. A linguagem deste discurso, por seu turno, externaliza a estrutura de um pensamento modelado pelo positivismo legalista onde o normativismo² - impondo a crença em uma suposta *neutralidade político-ideológica* do sistema e de seus intérpretes-aplicadores e pregando a igualdade formal de todos perante a lei - atua como uma forma velada de exclusão social.

Neste sentido, Neder³ defende que existe uma monopolização das estruturas discursivas por parte dos operadores do direito e que isto ocorre porque o discurso jurídico implica uma teia de representações ideológicas e reflete um nível específico do poder que reprime violentamente as classes subalternas. Essa violência pode ser percebida não só em um conjunto de ações a serem praticadas (a repressão, o controle social), mas, acima de tudo, no próprio discurso.

A classe jurídica se perfaz na (inter)mediação entre Estado e Indivíduo. Para tanto, é necessário que seus operadores internalizem e façam pujante um discurso capaz de coadunar-se às tecnologias de

1 “a própria práxis transformadora do mundo tem limites jurídicos, pois o processo de libertação desnatura-se, quando pretende sacrificar, paradoxalmente, o seu fim nos meios utilizados para alcançá-lo” – LYRA FILHO, Roberto. 2000. “A nova escola jurídica brasileira” in *Notícia do Direito brasileiro*, p.504.

2 Com seu perfil individualista e extremado formalismo.

3 NEDER, Gislene. *Discurso jurídico e ordem burguesa no Brasil*. Porto Alegre: Sergio Fabris, 1995.

controle existentes – as quais atuam, igualmente, sobre os próprios componentes de tal grupo.

Ocorre, no entanto, que os operadores do discurso jurídico não conseguem ter controle sobre o sentido social e o alcance político de sua atuação profissional, uma vez que atuam nos limites de um esquema interacional pautado pela assimetria⁴ que, para ser garantido e efetivado, assenta-se sobre a impessoalidade e o formalismo.

Assim, escorados na premissa da suposta isenção, neutralidade e imparcialidade da atividade jurisdicional, os operadores do direito manipulam, ainda que de forma acrítica e mecânica, uma série de representações discursivas discriminadoras, que são socialmente elaboradas e compartilhadas no mundo jurídico.

Essas representações discursivas vêm se tornando cúmplices de um TANATOPODER – um poder de “deixar e fazer morrer” – que sustenta e operacionaliza a mistanásia – morte miserável, fora da hora – coletiva, disseminando seu *modus moriendi* – “modo de morrer” – como forma de vida.

Este poder de “deixar e fazer morrer” ao qual nos referimos, reduz a vida à sobrevida biológica, produz meros sobreviventes, conforme sustenta Agamben⁵. De acordo com este autor, vida nua é a existência humana reduzida ao seu mínimo biológico. Resulta de um processo perverso que nos insere e mantém numa zona cinzenta entre a vida e a morte, entre o humano e o inumano.

Desta forma, o presente artigo tem por objetivo analisar como a desconstrução das identidades sociais, efetivada pelas estruturas discursivas da biopolítica, tendem a subalternizar os cidadãos até reduzi-los à vida nua.

2 HOMO SACER: A DESCONSTRUÇÃO DISCURSIVA DAS IDENTIDADES SOCIAIS

A análise da desconstrução das identidades sociais através *do* e *no* discurso constitui-se como uma das ferramentas mais relevantes para estudarmos a mudança social na pós-modernidade. No entanto, a definição do conceito de identidades sociais, o seu reconhecimento bem como as suas identificações não são tarefas fáceis, posto termos que lidar com uma multiplicidade de questões – de natureza teórico-metodológica e epistemológica – com elas relacionadas.

4 Encoberta sob e legitimada pelo princípio da igualdade formal de todos perante a lei.

5 AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

Nomear os indivíduos como cidadãos implica na construção de suas identidades sociais. A identidade é uma condição forjada a partir de determinados elementos históricos e culturais. É um fator que instrumentaliza a ação e cuja eficácia é tanto maior quanto mais estiver associada a uma dimensão emocional da vida social, o que, de acordo com Novaes, implica na constatação de que:

Uma vez que a identidade não é algo dado, que se possa verificar, mas uma condição forjada a partir de determinados elementos históricos e culturais, sua eficácia enquanto fator que instrumentaliza a ação é momentânea e será tanto maior quanto mais estiver associada a uma dimensão emocional da vida social⁶.

Para Silva⁷, identidade e diferença não podem ser compreendidas fora dos sistemas de significação nos quais adquirem sentido, haja vista que estas categorias são compostas por seres da cultura e dos sistemas simbólicos. No entanto, observa o autor, os sistemas discursivos e simbólicos que lhes dão definição não as determinam de uma vez por todas, perenemente.

Identidade e diferença estão estreitamente ligadas a sistemas de significação – são significados cultural e socialmente atribuídos. Essa idéia pode ser expressa pelo conceito de representação. Para a teoria cultural contemporânea, identidade e diferença estão estreitamente associadas a sistemas de representação.

Em sua formulação clássica, a noção de identidade⁸ permite uma reflexão sobre o processo social que implica a minimização das contradições reais, dos conflitos, das diferenças e das desigualdades constituídos em uma teoria da não contradição, da unidade e da não diferença. Por outro lado, temos outra noção de identidade, que nos remete imediatamente para o contexto da multiplicidade, da diferença, do contraste. Mais do que uma “metamorfose teórica”, estes dois momentos parecem estar dialeticamente imbricados neste caldo pós-moderno num duplo movimento de exclusão e negação que torna impossível construir qualquer base epistemológica firme:

6 NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de espelhos*. São Paulo: Edusp, 1993. p.24-25.

7 SILVA, Tomás Tadeu da. 2000 (org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes. P. 78.

8 RUBEN, Guillermo Raul. “Teoria da identidade; uma crítica” in *Anuário antropológico*/86, Brasília, ed. UnB, 1988.p.86.

Existem diferenças importantes sobre os ‘outros’ da teoria clássica e os ‘outros’ da teoria contemporânea [...] a diferença principal reside no fato de que, em oposição à versão clássica, onde o outro é sempre um semelhante definido com simultaneamente idêntico e diferente (tanto em Hegel quanto em Mead) embora também próximo e necessário para a constituição de uma sociedade ‘unida’; na versão contemporânea a categoria ‘outro’ é imediatamente remetida ao distante e é sistematicamente definida como o diverso – em alguns casos também como o desigual. Em outras palavras, a versão contemporânea da teoria da identidade opera descentralizando o ‘outro’ do próprio universo e colocando-o além dos limites do grupo. No mesmo movimento, a teoria se encarrega de formular a dimensão – a condição – de irredutibilidade, isto é, os limites, as condições necessárias para a permanência do ‘outro’ como diferente, distante único e irredutível⁹.

A multiplicação de identidades possíveis, o reconhecimento do diverso, das diferenças, no interior de uma única sociedade – agora, de um mundo globalizado –, o fenômeno da “macdonaldização”, por um lado, e da “tribalização” de outro parecem ter diluído, fragmentado o conceito de identidade. Se a identidade emerge quando sujeitos políticos se constituem, e, neste sentido, permite a criação de um *nós coletivo* que leva à ação política eficaz, precisamos refletir sobre aquilo que nos constitui como *sujeitos políticos*, a maneira como elaboramos a fala sobre nós mesmos, identificando o que significamos como imagem e enquanto feixe de relações, cartografando um espaço próprio, assumindo uma *condição*. Falar de identidade implica falar da emergência de uma condição comum que perdura apesar das diferenças específicas, implica a promoção de um reconhecimento:

No interior desta teoria, considerada como um único conjunto de proposições, a noção de irredutibilidade confunde-se com os próprios limites da agregação social de qualquer grupo humano. Poder-se-ia dizer que, dentro da teoria da identidade, a idéia de irredutibilidade funciona estabelecendo, simultaneamente, a *marca* e os *limites*, socialmente elaborados, que permitem a reprodução da sociedade, evitando a cisão entre esta e o indivíduo, ou seja, a desagregação social. A irredutibilidade funciona como *marca* no sentido da dimensão etnográfica (do real), elaborada social e historicamente

9 RUBEN, Guillermo Raul. Teoria da identidade; uma crítica in *Anuário antropológico/ 86*, Brasília, ed. UnB, 1988. p.86.

e retida no interior do grupo, consciente ou inconscientemente. Tratar-se-ia de algo como a representação coletiva (no sentido de Durkheim), escolhida e privilegiada pelo grupo para ser empregada como marca distintiva¹⁰.

No entanto, essas marcas sociais não devem possuir um valor meramente classificatório, um meio de hierarquizar e ordenar as sociedades humanas e os indivíduos em diversos estratos sociais: A marca no interior da noção de irredutibilidade pretende assinalar a dimensão construída pelos homens e escolhida como privilegiada para individualizar o grupo no concerto da diversidade social¹¹.

O que é o nosso conhecimento do mundo se não um sistema de representações que, tal como um mapa, tenta dar cabo de cartografar o território fenomenológico da existência? Representamos nosso território como um sistema de coordenadas que nos dão as marcas, os marcos, limites, fronteiras, os espaços que nos distinguem, nos delimitam, nos definem, nos constituem enquanto pessoa, cidadão, imagem, representação de si, e de um “nós-coletivo”.

Identities são construções sociais formuladas a partir de diferenças – sejam elas reais ou inventadas – que operam como sinais diacríticos sinais que conferem uma marca de distinção. As identidades aglutinam-se em torno de alguns pontos de referência básicos que servem como formas de demarcar fronteiras e estabelecer limites que, por sua vez, servem como categorias para classificar pessoas e segmentos sociais, como meio de hierarquizar e ordenar as sociedades humanas. Não podemos falar em construção de identidades fora de um sistema de relações.

Bronislaw Baczk¹² assinala sobre como o poder apropriase do controle dos meios que formam e guiam a imaginação coletiva tendo como objetivo impregnar as mentalidades com novos valores e fortalecer sua legitimidade. E o Poder só consegue atingir tal fim quando institucionaliza um novo simbolismo e novos rituais. São esses simbolismos e rituais que fornecem o cenário e o suporte para a estabilização dos poderes que sucessivamente se instalam. Portanto, este cenário que dá o suporte para todas as manifestações do Poder, com suas máscaras, espelhos e sombras convém ser estudado.

10 RUBEN, op. cit., p.88.

11 Ibid.

12 BACZKO, Bronislaw. *Les Imaginaires sociaux, mémoires et espoirs collectifs*. Paris: Payot, 1984. .

Os signos imaginados e os ritos coletivos forjam uma linguagem e um modo de expressão que correspondem a uma “comunidade de imaginação social”. Para Baczko¹³ a imaginação social é um aspecto significativo da sociedade. É através dela que as sociedades se percebem, elaboram uma imagem de si próprias e atribuem identidades sociais a seus membros.

O campo do simbólico constitui-se como espaço da ação humana. E é a forma como os sujeitos históricos interpretam o real que dá significado ao plano do simbólico. Portanto, são essas interpretações que devem nos interessar, posto que, a partir delas, os sujeitos assumem uma condição e se constituem politicamente.

Benedict Anderson¹⁴ descreveu as nações como sendo tais “comunidades imaginadas”, construídas pelos mitos de origem, ancestrais comuns, heróis, folclore, pela paisagem que marca e define a sua identidade. Se a memória é “a história ajustada às necessidades da construção da identidade nacional” e para isto ela exige o “esquecimento” - como propôs Ernest Renan¹⁵ em sua célebre conferência realizada na Universidade de Sorbonne. Não seria, então, este “esquecimento” uma exclusão espacial do território simbólico onde as estruturas de Poder forjam o cenário e o suporte que possibilitam o seu exercício e a sua continuidade?

Continuidade e ruptura, tradição e inovação, mudança e permanência: Arendt¹⁶ traz à tona a idéia de uma brecha – *gap* – que é sempre crítica, pois traduz o sentido do presente como crise que incessantemente se põe diante de nós através das escolhas e opções que nos permitem ou não a composição de um novo repertório de possibilidades futuras propostas a partir do passado.

A visão Arendtiana parece ecoar o que foi proposto por Renan¹⁷ quando este dizia que além de partilhar um passado de experiências comuns, uma nação, para existir, exige o consentimento e a adesão a valores e propósitos comuns. É possível chegarmos a este consentimento e a esta adesão sem um Espaço Público onde seja possível o exercício da cidadania? E se cidadania é, em primeira instância, o direito de falar e de ser ouvido, ou seja, é o direito de constituir e ocupar o espaço de fala

13 BACZKO, 1984..

14 ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: Reflexões Sobre a Origem e a Difusão do Nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

15 escritor e historiador francês (1823-1892).

16 ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

17 “O que é uma nação?” - Conferência realizada por Ernest Renan na Sorbonne, em 11 de março de 1882.

como é possível haver democracia se ignoramos o território simbólico que dá as marcas, marcos, limites de todo o discurso e toda a ação?

Cada sociedade constrói para si – dentro do imaginário social – representações do que ela assume como sendo: direitos e deveres dos seus membros; práticas legítimas para seu exercício. A partir dessas construções as sociedades estabelecem diferentes identidades sociais para o cidadão. É dentro desta identidade que as sociedades definem as possibilidades de ação política de seus membros bem como as práticas sociais legítimas para o seu exercício.

Nós humanos, diferentemente de outras espécies animais, não nascemos diretamente na *oikia*, nós não aceitamos o mundo tal qual ele se nos apresentava. Construimos nele a nossa própria morada, nossa *etheia*, construimos mapas tão fascinantes com as nossas representações do território que acabamos por fixar nosso domicílio nele, no mapa, ao invés de habitar os territórios. A própria *existência* do “território” pode ser questionada, mas a *realidade* do “mapa” é insofismável.

Esta entidade “sobrenatural” de contornos indefiníveis que alguns chamam de “Sociedade” ainda parece ser o lugar onde moramos, o centro a partir do qual constituímos o nosso ser. Um centro só se constitui a partir daquilo que o circunda: somos o que somos porque nos relacionamos com aqueles que nos espelham e que nos “assombram”. Sem este jogo de luzes e sombras não é possível conhecer. Ficaremos patinando no gelo fino a procura da “terra firme”. Em última instância, se é a política que nos constitui enquanto *anthropoi*, se ela entra em crise, se ela for banida da cena, a nossa identidade naufragará nos “mares tempestuosos da História”.

Ao refletir sobre este tema das identidades, Geertz lança mão de imagens quase pictóricas sobre “garrafas fechadas” a deriva, numa frustrante busca de fundamentos e rumos nos “mares nunca dantes navegados da pós-modernidade”. Onde está a “terra firme”, o atrito que nos permite andar?

A antropologia [...] em certos momentos, ela procurou lidar com essa variedade captando-a em alguma rede teórica universalizante [...] em outros, insistiu na particularidade, na idiossincrasia, na incomensurabilidade – repolhos e reis. Mas, recentemente, ela se viu diante de algo novo: a possibilidade de que a variedade esteja rapidamente se suavizando num espectro mais pálido e mais estreito [...] Em si mesmo, como questão profissional, esse processo de suavização do contraste cultural (supondo-se que seja real) talvez não seja tão perturbador. Os antropólogos simplesmente terão que aprender diferenças mais sutis, e seus textos talvez se tornem

mais sagazes, ainda que menos espetaculares. Mas ele levanta uma questão mais ampla, ao mesmo tempo de ordem moral, estética e cognitiva, que é muito mais perturbadora e que está no centro de várias discussões atuais sobre como justificar os valores: o que chamarei, apenas para ter um nome que fique gravado na mente, de o Futuro do Etnocentrismo¹⁸.

Para constituir-se enquanto ciência qualquer área do saber elabora um conjunto de aparatos teóricos capazes de compreender e explicar aquilo que dizem os fenômenos que se pretende estudar. Mas, acima de tudo, uma ciência traduz uma interpretação da realidade. Refletir sobre os instrumentos dessa interpretação em um momento em que o próprio objeto de uma ciência parece estar se diluindo e seus objetivos perdendo o foco pode nos conduzir a uma reflexão crítica sobre os pressupostos dessa identidade perdida, se é que tal existiu algum dia.

3 NOVOS MODOS DE SUBJETIVAÇÃO

A globalização se tornou um sistema produtor não só de mercadorias, mas também de subjetividades, intervindo diretamente no inconsciente das pessoas com a finalidade de reproduzir seus próprios ciclos de produção e consumo.

Com a transição de uma sociedade disciplinar para uma sociedade de controle, presenciamos a derrocada de toda uma estrutura construída ao longo dos últimos duzentos anos de história. O massivo investimento na disciplinarização do corpo e da organização do espaço social é hoje o que se está em vias de abandono.

Não mais necessitando do corpo no processo produtivo, as economias virtualizadas e voláteis, centradas no capital financeiro, desestruturam as políticas públicas, a orquestração minuciosa do espaço social e a gestão populacional. O corpo, outrora inscrito no processo de extração de força produtiva, fica entregue à sua própria indigência. A população, outrora alvo de “seqüestros” institucionais (a escola, o exército, a fábrica, e eventualmente, o hospital, o manicômio, a penitenciária), torna-se massa zerada, excluída anulada de qualquer ingerência sobre processos disruptores em face do presente, como observa Rago:

Tanto na perspectiva da higiene pública quanto na dos industriais, a classe operária juntamente com toda a população pobre é, portanto, representada como animalidade pura, dotada de instintos

18 GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar. 2001. p. 68.

incontroláveis, assimilada a cheiros fortes, a uma sexualidade instintiva, incapaz de elaborar idéias sofisticadas e de exprimir sentimentos delicados. Esta representação imaginária do pobre justifica a aplicação de uma pedagogia totalitária, que pretende ensinar-lhe hábitos ‘racionais’ de comer, vestir-se, de morar ou de divertir-se. O pobre é o outro da burguesia: ele simboliza tudo o que ela rejeita em seu universo. É feio, animalesco, fedido, rude, selvagem, ignorante, bruto, cheio de superstições, nele a classe dominante projeta seus dejetos psicológicos. Ele representa seu lado negativo, sua sombra¹⁹.

A segunda metade do século XX presenciou um tempo histórico de rápidas mudanças na organização social e nos modos de subjetivação a acompanha. De acordo com Mansano, em nosso momento histórico assistimos a emergência de novas redes de controle que estão sendo articuladas e otimizam, por sua vez, a circulação de informações em estado livre, sem contarem, necessariamente, com a presença ou a mediação de instituições disciplinares. Observa a autora:

Essa suavização na maneira de organizar o espaço social tem como diferencial o fato de que qualquer indivíduo pode tornar-se participante ativo em sua construção ou execução, não precisando ser portador de um conhecimento específico e legitimado ou fazer parte da hierarquia vigilante como componente oficial. Ou seja, também as hierarquias estão sendo suavizadas²⁰.

Ainda nesse sentido, Mansano sustenta que, à medida que os conhecimentos produzidos por diversas áreas do saber são disseminados em redes amplas da população, os seus membros vêm sendo convocados – e capacitados – a participar ativamente desse processo de reforma das instituições. Com isso vemos:

A construção de um modo de subjetivação em que o indivíduo, em larga medida, sai da condição de obediente e dócil para assumir a condição de “participante ativo e responsável” em uma rede ampla e complexa de controle. Dessa maneira, independente do status social que ocupam na comunidade, os indivíduos são convocados a

19 RAGO, Margareth. *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p.175.

20 MANSANO, Sônia Regina Vargas. *Sorria, você está sendo filmado: resistência e poder na sociedade de controle*. São Paulo: Summus, 2009. p. 46.

participar da instalação e da manutenção das reformas, por vezes em nome da “cidadania” ²¹

Esse novo modo de subjetivação faz crescer a importância dada ao cidadão comum que, mesmo não participando diretamente da dinâmica interna das instituições como um de seus membros, torna-se, agora:

Responsável pela vigilância sobre a aprendizagem, a saúde, a segurança pública, para citarmos apenas alguns exemplos. Tudo isso ocorre ao mesmo tempo, fazendo que por vezes o indivíduo se conecte com os agentes especializados e institucionalizados, que se ocupam profissionalmente dessas práticas, e lhes ofereça informações preciosas para o exercício de um controle mais eficiente.

Mansano considera que, pela emergência e expansão de redes informação estamos nos tornando “agentes de vigilância ilimitada e de controle imediato de uns sobre os outros”²². Com isso, os muros institucionais deixam de ser a condição única e indispensável para a manutenção da suposta “ordem social” analisada por Foucault.

No entanto, à medida que essas mudanças tomam curso, é a própria noção de indivíduo que se transforma, pois não mais se exige dele uma identidade. Ao contrário, o indivíduo precisa, agora, comparecer de um modo cada vez mais variado e flexível para “dar conta de realizar diferentes tarefas e assumir diferentes papéis”.²³

Numa sociedade que deixa de ser disciplinar para ser sociedade de controle, não há que se falar em assujeitamento, mas sim em subalternização.

Marginalidade e subalternidade – os limites da cidadania

À elite corresponde o espaço do castelo onde vivem o rei, a rainha, os príncipes, os nobres e um grupo de serviçais em que se incluem cozinheiros, arrumadeiras, aias, escansões, trinchadores, costureiros, músicos, artistas, etc. [...] Enquanto isso, há o povo que habita em locais ermos, como bosques, florestas, vales e raramente na cidade; suas casas são choupanas, casebres, cabanas, etc. suas profissões são pescadores, lenhadores, soldados, pedreiros, alfaiates, carpinteiros e mercadores... Vive o povo em condição de miséria. Nos atributos de

²¹ MANSANO, 2009.

²² Ibidem, p. 47.

²³ Ibidem, p.48.

caráter, valorizados nas pessoas do povo, estão o individualismo, a grosseria, o preconceito. Politicamente são ‘neutros’ e ‘incapazes de qualquer ato mais largo de solidariedade humana’. São igualmente incapazes de se organizar e de fazer qualquer reivindicação. O que lhes importa é servir à autoridade, apesar de viverem insatisfeitos com sua condição social. Para a solução dos problemas, buscam soluções mágicas, ou se valem de expediente pouco honesto²⁴.

Para alguns estudiosos²⁵, a marginalidade é considerada um fenômeno de desorientação psicológica dos indivíduos submetidos a uma situação de conflito cultural. Nesse segmento, marginal seria o indivíduo que, nas palavras de Quijano, “o destino condenou a viver em duas sociedades e em duas culturas, não apenas diferentes, porém antagônicas”.

Podemos definir o homem marginal como aquele que sofre as incertezas psicológicas derivadas do fato de viver um processo de mudanças e de conflito culturais que se produz pelo enfrentamento entre duas culturas antagônicas, superpostas numa relação de dominação, e dentro do qual o indivíduo participa como membro da cultura dominada e exposto, por isso, às pressões de atração e de repulsão que, ao mesmo tempo, a cultura dominante exerce sobre os membros da dominada.

Segundo Quijano²⁶, a personalidade dos indivíduos submetidos a tal situação não pode deixar de refletir “as discrepâncias e as harmonias, as atrações e repulsões entre os dois mundos” constituindo-se, dessa maneira, numa personalidade marginal. Partindo desse contexto, o conceito de “marginalidade” pode ser considerado um fenômeno psicológico de cunho individual, que consiste no conjunto de tensões e conflitos entre os elementos que provenientes de culturas antagônicas, estão incorporados à personalidade de um indivíduo numa situação de mudança e de conflito culturais, e por esta causa este não é capaz de orientar-se coerentemente em relação aos problemas de participação na cultura.

Podemos, consonante a isso, conceber a marginalidade como uma marca da personalidade e da cultura, haja vista que a ambivalência, a tensão, a irritabilidade, a excessiva consciência e a falta de confiança são postas como características da personalidade dos indivíduos que fazem parte de determinados grupos marginais.

24 OLIVEIRA, José Cordeiro. *Educação política e alienação das classes trabalhadoras - um estudo a partir das Histórias de Trancoso*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 1996. p.25.

25 QUIJANO, Anibal. Notas sobre o conceito de marginalidade. Em L. Pereira (Org.), *Populações marginais*. São Paulo: Duas Cidades, 1978. p.14.

26 Ibidem.

O conceito de “marginalidade”²⁷ que buscamos aqui é aquele corresponde à “teoria da situação social marginal”, ligada, sobretudo, aos problemas do subdesenvolvimento e das desigualdades sociais: o indivíduo marginal seria aquele que é alvo das incertezas psicológicas derivadas do fato de estar inserido num processo de mudança e de conflitos culturais, que ocorrem pelo choque entre duas culturas ou sub-culturas diferentes, superpostas numa relação de dominação.

O indivíduo é membro participante da cultura dominada e, em decorrência disso, encontra-se exposto às pressões de atração e de repulsão que a cultura dominante exerce sobre a cultura dominada, aos problemas das relações e das estruturas sociais. Nesse ponto, Quijano, ao analisar as concepções de T. H. Marshall, concebe a “marginalidade como cidadania limitada”²⁸, e a correlaciona ao conceito de integração social e participação social.

Achugar²⁹, por seu turno, buscando encontrar a voz reprimida dos que se encontram na condição de subalternidade, abre caminho para os Estudos Subalternos. Assim, propõe, para que se possamos compreender a cultura latino-americana numa visão mais abrangente, torna-se necessário que se lancemos um olhar mais atento no que se refere aos aspectos de ordem crítica sobre a subalternidade. A subalternidade sustenta Achugar, não constitui tão somente uma categoria fixa ou de caráter essencialista. O conceito de subalternidade está associado a parâmetros que são estabelecidos para o processo da configuração do sujeito dominante da pós-modernidade transnacional, bem como dentro relação de poder deste com o subalterno. Acrescente-se que ambos fazem parte do mecanismo estrutural da sociedade contemporânea.

Nesse ponto, Achugar questiona: se considerarmos que subalterno é aquele que depende do outro, os habitantes da América Latina seriam subordinados a quem? Quem somos nós? Como vimos anteriormente, a questão das identidades condicionam a possibilidade de uma ação política coletiva, já que, para isso, necessitamos fazer emergir um “nós coletivo”,

27 A palavra [marginalidade] introduziu-se em nosso meio como referência a certos problemas surgidos no processo de urbanização posterior à Segunda Guerra Mundial, como consequência do estabelecimento de núcleos de populações recentes e de características sub-*standard* na periferia do corpo urbano tradicional da maior parte das cidades latinoamericanas. Como, precisamente, esses povoadamentos se ergueram, em regra geral, nas bordas ou margens do corpo urbano tradicional das cidades, o mais fácil era denominá-los “bairros marginais” e seus habitantes, “populações marginais”. O problema que estes grupamentos encerravam se constituiu no problema das “populações marginais. (QUIJANO, Anibal. Notas sobre o conceito de marginalidade. Em L. Pereira (Org.), *Populações marginais*. São Paulo: Duas Cidades, 1978. p. 18)

28 QUIJANO, Anibal. Notas sobre o conceito de marginalidade. Em L. Pereira (Org.), *Populações marginais*. São Paulo: Duas Cidades, 1978.p.21.

29 ACHUGAR, Hugo. *Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre cultura, arte e literatura*. Tradução de Lyslei Nascimento: UFMG, 2006.

por meio do qual podemos nos constituir como sujeitos da história. Este “nós”, contudo, nos remete à heterogeneidade, deslocamento, ou seja, algo que está em constante mudança. Assim, a idéia de subalternidade está pautada, sobretudo, na idéia de reivindicação dos direitos e proclamar uma antiga e forte tradição do pensamento crítico latino-americano letrado³⁰.

Achugar aponta que – de acordo com Spivak³¹ – o subalterno não pode falar, pois se fala já não é. Quem tem o poder da fala, quem tem o direito de ocupar o espaço de fala, não é subalterno. O subalterno é falado pelos outros, pois na periferia não há linguagem, não há boca, não há discurso.

Para Achugar³², a periferia, a margem, é lugar da carência. Carência, acima de tudo, de falar e ser ouvido. Não é à toa que, muitas vezes, a voz-muda de periferia “fala” através das estatísticas sobre a violência, delinquência, consumo de álcool e drogas, prostituição e abandono. Assim sendo, para Achugar essa é a razão pela qual alguns afirmam que periferia ou margem são sinônimos, ou seja, parentes próximos do subalterno ou do excluído:

A qualificação do deslocado, ou do lugar de desprezo e do não valor é produzida por outros e não pelo sujeito da enunciação mesmo que ele termine por assumi-la, com ou sem orgulho, de forma submissa ou insubmissa. É um fragmento, um balbucio. Outra coisa não pode elaborar aquele que falam da periferia ou desse lugar que alguns entendem como espaço da carência³³.

O processo de construção da cidadania é essencialmente comunitário, forja-se a partir dos vínculos que nos constituem como *pessoa* – concebida em sua essencial dignidade. O homem só se realiza quando é capaz de atribuir a esta idéia de dignidade o caráter universal que irá torná-la o fundamento do mútuo reconhecimento. Para tanto, é imprescindível que a aquisição e o exercício da liberdade se dêem numa coletividade, que o aspecto da sociabilidade faça parte do processo de conquista de uma subjetividade que não é monológica.

É, portanto, necessário compreendermos o quadro teórico em que a categoria cidadania pode ser compreendida, explicitada e empregada.

30 ACHUGAR, Hugo. *Planetas sem boca*: escritos efêmeros sobre cultura, arte e literatura. Tradução de Lyslei Nascimento: UFMG, 2006. p. 23.

31 Ibidem, p. 24.

32 Ibidem, p.20.

33 Ibidem, p. 14.

Cidadania, como categoria, é inseparável da participação política e esta da identidade social. Logo: Cidadania não pode ser entendida apenas como um feixe de direitos e deveres juridicamente formalizados. Fazem parte da cidadania relações Estado/sociedade exteriores aos mecanismos formais. Representações que as sociedades articulam sobre o cidadão implicam em diferentes noções de cidadania.

A categoria de identidade social interfere na ação política dos indivíduos e condicionam as relações de poder. A cidadania pode ser entendida – dentro de uma visão liberal – como um “status legal” (“o direito a ter direitos”) – ou, na perspectiva comunitária de *Walzer* – como um ideal normativo dos deveres cívicos. Para este autor a cidadania comunitária é uma responsabilidade – um encargo orgulhosamente assumido – o que contrasta com a visão liberal, onde a cidadania é compreendida como um conjunto de direitos no qual nos integramos de forma passiva.

Contrariando esta visão temos a emergência de novos agentes sociais constituídos historicamente como “minorias” ou grupos “vulneráveis” e a luta de setores excluídos do processo político formal – como os sem terra e sem teto – demonstrando isto de forma expressiva. Esses grupos têm – de diferentes maneiras – se organizado para postular o reconhecimento e o atendimento de demandas particulares pelo Estado e pela sociedade, o que vem ocasionando alterações nas representações sobre a cidadania e sobre os direitos inerentes à sua condição de cidadãos.

Tudo isso acarreta uma nova maneira de articular as identidades sociais dentro das diversas comunidades políticas e culturais. Somos, desde o nascimento, condicionados por diversos princípios que a própria sociedade criou, ou seja, quando ingressamos num certo contexto social já estamos, de alguma maneira, sujeitos aos seus parâmetros. Mas, ainda assim, todos nós, cidadãos, inventamos e reinventamos continuamente o nosso lugar no mundo.

O cidadão não é um mero depositário de direitos. Ele é o criador, o ativador destes direitos. A cidadania é sempre um processo em construção. É dinâmica. O cidadão pleno participa ativamente no andamento da sociedade, na intervenção dentro do Estado, na criação de instituições.

Nesse sentido, *Maurice Godelier*³⁴ e *Jacques Godbout*³⁵, inspirados pela obra de *Marcel Mauss*³⁶, discutiram a premissa de um “valor de vínculo”, que ultrapassaria os limites dos valores de uso e troca. De

34 GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

35 GODBOUT, Jacques T. *O espírito da dívida*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.

36 MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dívida*. Lisboa: edições 70, 2001.

acordo com estes autores, sem o Dom, a Dádiva que mantém os vínculos entre os seres, tudo o que resta à sociedade é o Terror.

O Homem é mais que um feixe de relações, posto que, se as relações são, as mais das vezes, inevitáveis, os vínculos traduzem um ato de escolha, uma deliberação. Por isso somos sempre responsáveis pelos vínculos que cativamos. CIDADÃO não é um ser imaginário ou uma abstração. CIDADÃO só existe na relação com seu CONCIDADÃO. CIDADANIA é o vínculo entre os cidadãos que, justamente, os torna cidadãos. Uma sociedade é formada por cidadãos não por indivíduos.

A cidadania comporta um feixe de manifestações e pressões sociais exercidas por indivíduos, associações, coletividades ou grupos sociais na defesa de seus interesses, pois ela é um processo histórico de conquistas populares, através do qual uma sociedade vai tornando-se consciente e organizada, capacitando-se a conceber e efetivar um projeto próprio de convivência e desenvolvimento.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS - A VIDA NUA DOS MISTANASIADOS

O desafio de inventarmos uma “nova política”, capaz de superar a cumplicidade entre Democracia e Totalitarismo e articular as vidas nua e qualificada, impõe-nos a necessidade de considerar as relações entre biopolítica e tanatopoder sob uma perspectiva fundamentalmente *bioética*, já que esta é uma ferramenta analítica da biopolítica e uma forma de resistência aos efeitos moralmente questionáveis das práticas impostas pelo tanatopoder.

A busca fundamental do homem pela liberdade, no plano individual, e pela igualdade de direitos e de oportunidades, no espaço social e político, depende da construção de suas identidades individual e coletivas. E neste ponto que as estruturas discursivas da biopolítica agem, (des)construindo as identidades sociais, desconstitucionalizando direitos, subalternizando os cidadãos que, assim, acabam reduzidos à vida nua.

Não se trata, no entanto, de conceber a vida nua como um novo *modus vivendi* e sim como um *modus moriendi*, como uma forma de vida destinada à morte. Uma morte que não se consuma, que se perpetua indefinidamente num estado de suspensão.

“Suspensos” na exceção que se tornou regra, condenados a um estado de não-reação, sequer podemos exercer nosso direito de resistência frente a um poder que nos subtrai a condição de sujeitos políticos, e que, sem dúvida, acabará por nos desconstituir como pessoas humanas, tomados em nossa essencial dignidade.

A presente discussão não se esgota em si. Ao contrário, abre caminhos para novas discussões acerca da possibilidade de, ainda em tempo, articularmos uma resposta, juridicamente posta, que nos propicie meios de reagir e resistir à *mistanasia* coletiva.

REFERÊNCIAS

ACHUGAR, Hugo. *Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre cultura, arte e literatura*. Tradução de Lyslei Nascimento: UFMG, 2006.

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

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: Reflexões Sobre a Origem e a Difusão do Nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

BACZKO, Bronislaw. *Les Imaginaires sociaux, mémoires et espoirs collectifs*. Paris: Payot, 1984.

BAUMANN, Zygmunt. *Identidades*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

OLIVEIRA, Luis Roberto Cardoso de. *Fairness and communication in Small Claims Courts. Ph.D dissertation*. Harvard University, 1989.

_____. *Direito legal e insulto moral: dilemas da cidadania no Brasil Quebec e EUA*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

_____. *Vigiar e Punir. Nascimento da Prisão*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GODBOUT, Jacques T. *O espírito da dádiva*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.

GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: 34, 2003.

MANSANO, Sônia Regina Vargas. *Sorria, você está sendo filmado: resistência e poder na sociedade de controle*. São Paulo: Summus, 2009.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: edições 70, 2001.

_____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

NEDER, Gislene. *Discurso jurídico e ordem burguesa no Brasil*. Porto Alegre: Sergio Fabris, 1995.

NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de espelhos*. São Paulo: Edusp, 1993.

OLIVEIRA, José Cordeiro. *Educação política e alienação das classes trabalhadoras - um estudo a partir das Histórias de Trancoso*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996.

OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. *Direito legal e insulto moral: dilemas da cidadania no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

QUIJANO, Anibal. Notas sobre o conceito de marginalidade. Em L. Pereira (Org.), *Populações marginais*. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

_____. 2005. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales - CLACSO, 1978.

RAGO, Margareth. *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

RUBEN, Guillermo Raul. Teoria da identidade; uma crítica in *Anuário antropológico/86*, Brasília: UnB, 1988.

SILVA, Tomás Tadeu da. (org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVEIRA, Rodrigo Dias ; FURBINO, Renata Esteves. O Estado de Exceção e o Homo Sacer: um enfoque jurídico sociológico sobre a importância do processo a partir da obra Memórias do Cárcere de Graciliano Ramos.

In: *XIX Encontro do Conpedi, 2010*, Fortaleza. Direito, arte, literatura e interdisciplinaridade, 2010.

SPIVAK, Gayatri C. Can the subaltern speak? In: NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence (eds.). *Marxism and the interpretation of culture*. Chicago: Chicago Press, 1988.

TAYLOR, Charles. 2000. A política do reconhecimento. In: *Argumentos Filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola.

WARAT, Luis Alberto. 1995. *O Direito e sua linguagem*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris.