

# MEIOS (S)EM FIM O ESTADO DE EXCEÇÃO NA OBRA DE GIORGIO AGAMBEN

Ettore Finazzi-Agrò  
Universidade de Roma “La Sapienza”

Esta história acontece em estado de emergência e de calamidade pública.

Clarice Lispector, *A Hora da Estrela*.

Resumir em termos simples um pensamento complexo e articulado é trabalho sem garantias – um discurso arriscando si mesmo e a sua eficácia no território da imaginação não-discursiva, na incerteza de um jogo de reinterpretação que pode acabar numa leitura tendenciosa (traduzindo/traindo o sentido originário) ou na total aporia. Por isso, vou tentar me mover às margens, pelos lados da reflexão de Giorgio Agamben sobre o “estado de exceção”, no intuito de chegar a dar conta de como a perspectiva utilizada pelo filósofo italiano possa tornar-se talvez útil na leitura e na compreensão de alguns fenômenos sócio-culturais e de umas poucas figuras literárias escolhidas no âmbito da história brasileira.

Falar em “pensamento complexo” significa, no caso presente, aludir à vastidão dos interesses de Agamben, visto que na sua já ampla produção se destacam, em primeiro lugar, os seus trabalhos de estética, vinculados a uma preocupação tanto filológico-lingüística quanto crítico-teórica, psicanalítica e histórico-artística marcante – como demonstram o primeiro livro por ele publicado, *L'uomo senza contenuto* (de 1970) e o seu livro mais recente *La potenza del pensiero* (de 2005), entre os quais, aliás, se colocam, do ponto de vista temporal, estudos importantes como *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale* (1977), *Il linguaggio e la morte* (1982), *Bartleby, la formula della creazione* (de 1993, escrito em parceria com Gilles Deleuze) ou, enfim, *Categorie italiane* (de 1996). Como denunciam, aliás, outros textos seus, quais *Infanzia e storia* (1978), *La comunità che viene* (1990) ou *Il tempo che resta. Un commento alla “Lettera ai Romani”* (2000) – além do fato significativo de ele ter sido o editor italiano de algumas obras de Walter Benjamin –, Agamben tem todavia mantido, ao longo dos anos, uma relação muito forte com a área da teoria política ou da filosofia da história (sempre que seja possível manter uma lógica categórica na indistinção atual das competências e dos discursos).

Pode-se dizer que o meu interesse por esse autor cresceu ao lado ou, às vezes, dentro da evolução especulativa que o tem levado a se interessar por questões teóricas ecoando na minha sensibilidade ou despertando a minha curiosidade. Por isso, acompanhando e sendo acompanhado por ele, vou tentar aqui propor uma visão problemática das relações entre marginalidade e poder, entre periferia e centro no interior da cultura europeia do século passado e do presente, em que acabamos de entrar através de um evento-limite, ou melhor, de uma data-limiar como o Onze de Setembro – e tudo isso, obviamente, numa ótica que, saindo do meu interesse pela cultura brasileira, a ele volte depois de ter desenhado uma parábola no interior de uma reflexão mais abrangente e de porte mais geral.

A questão que perpassa pela produção mais recente de Giorgio Agamben tem, de fato, a ver com a relação entre “o poder soberano e a vida nua” (que é, na verdade, o subtítulo do livro crucial dele, intitulado *Homo sacer* e publicado em 1995, a que ele deu seguimento com três outros livros: *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, de 1998, *Stato di eccezione*, de 2003, e *L'aperto. L'uomo e l'animale*, de 2004). Nesse sentido, o tema central da reflexão dos últimos anos é a questão da Autoridade e o modo em que ela age sobre os direitos individuais: mais em particular, o objeto de estudo é a relação entre, de um lado, o princípio (em todos os sentidos) da Lei e do Poder estatal, e, do outro, o puro existir ou o ser mais impuro e degradado – a relação, enfim, entre o mistério aparentemente imperscrutável do “mando” e aquilo que se coloca no limiar extremo e oposto a ele, no degrau mais alto e, ao mesmo tempo, mais baixo da humanidade: a “vida nua” (justamente aquilo que, na linguagem de Benjamin, se define como “*bloß Leben*”).

O paradoxo de *Homo sacer*, votado à denúncia do paradoxo sobre o qual assenta toda soberania, é que a definição dessa relação Agamben a vai buscar nos textos de um dos teóricos mais conhecidos do pensamento conservador e autoritário, um filósofo relacionado com a direita extrema como Carl Schmitt, pensador, como se sabe, desde o início ligado ao nascimento e ao crescimento histórico do nacional-socialismo alemão. Dele, o filósofo italiano extrai sobretudo a definição mais lúcida do assim chamado “estado de exceção” (*Ausnahme*):

*A exceção é aquilo que não pode ser relacionado; ela se subtrai à hipótese geral, mas ao mesmo tempo torna evidente com absoluta pureza um elemento formal que é especialmente jurídico: a decisão. Na sua forma absoluta, o caso de exceção se verifica apenas quando se deve criar a situação em que podem ser eficazes as normas jurídicas. (...) O caso de exceção torna evidente no modo mais claro a essência da autoridade estatal. Aqui a decisão se distingue da norma jurídica e (para formular um paradoxo) a autoridade mostra não precisar do direito para criar o direito (HS: 19-20).*

O paradoxo do poder absoluto, em suma, é o fato dele ser obrigado a se colocar fora da lei para criar a lei, ou seja, de habitar a exceção (*Ausnahme*) para dar lugar, território (*Ortung*) e legitimação (*Ordnung*) à sua própria legitimidade territorial. Sobre este “excetuar-se” da soberania, como aquilo “que não pode ser incluído na totalidade a que pertence e não pode pertencer ao conjunto em que é já, desde sempre, incluído” (HS: 30), Agamben fundamenta toda a sua reflexão sobre as experiências coletivas e os eventos históricos mais trágicos do século XX. Entre eles, aliás, do meu ponto de vista de estudioso da cultura brasileira, não poderia deixar de compreender os regimes ditatoriais, os *Atos Institucionais* (repare-se nesta definição remetendo para uma instituição se destituindo no “ato”, ou melhor, para um poder soberano atuando através de uma exceção “normalizadora”), a opressão e a violência, enfim, que o Brasil tem agüentado ao longo da sua história recente, verificando a possibilidade de repensar, também neste País, as relações entre Poder e indivíduo numa ótica “biopolítica” – já hipotizada, aliás, por Michel Foucault (Foucault, 1976 e 1994), mas relida de forma nova e mais abrangente pelo filósofo italiano.

A tese de Agamben é que, justamente a partir dos regimes ditatoriais instaurados na Europa na primeira metade deste século, a diferença entre a existência individual como existência política e a existência anônima e anômica, isto é, fora do *nómos*, da norma e da lei – a distinção, enfim, que os gregos mantinham entre *bíos* e *zoé* perde qualquer validade e o Poder tem a ver apenas com a “vida nua”, ou seja, com uma vida sem qualificação e sem nenhum valor verdadeiramente político. A autoridade, em outras palavras, tende a se tornar absoluta, assumindo dentro de si o seu extremo oposto, incorporando dentro da sua esfera de ação e de atuação o seu contrário: aquilo que, até então, tinha ficado à margem da comunidade, excluído de qualquer discurso estatal e legislativo, considerado como excepcional e a-normal – sendo, porém, o fundamento oculto e recalcado de qualquer norma.

A conseqüência paradoxal do paradoxo apontado por Agamben (que ele deixa não dita, mas que circula no interior do seu discurso, até se tornar mais evidente e explícita no seu volume de 2003, *Stato di eccezione* – que tem, não por acaso, o subtítulo de *Homo sacer*, II, I) é, enfim, que o regime totalitário se apresenta, neste século, como a forma de governo mais abrangente e, por incrível que pareça, mais “democrática”: o estado em que a exceção

é finalmente incluída na sua exclusão, presa dentro no seu ser fora (segundo a etimologia do termo latino *ex-ceptio* que vem, justamente, do verbo *ex-capere*, 'tomar fora'). Para dar um exemplo muito simples, a corporalidade que nos regimes políticos clássicos tinha ficado às margens de qualquer discurso estatal – sendo o lugar emblemático em que se realiza a “vida nua”, a zoé mais despojada e impolítica – chega a ser, pelo contrário, o elemento materialmente mais integrado na prática autoritária do nazismo: o corpo do ditador, o seu gesto, a sua atuação mímica e, obviamente, qualquer palavra por ele proferida, é, não apenas metáfora, mas manifestação concreta da lei. O *Führer* em suma é uma “lei vivente” e o seu corpo identifica e é identificado imediatamente pelo corpo político-social da nação/nacionalidade alemã.

É claro que, nesta concepção totalizante do “corpo nacional”, tudo aquilo que é considerado estranho ou estrangeiro a ele, deve ser suprimido, cancelado, expulsado de um organismo que poderia ser corrompido por esta alteridade: a lógica enlouquecida do extermínio nasce justamente daqui, do fato de considerar os habitantes não-alemães (ou não-arianos) do território alemão como elementos capazes de induzir uma alteração patológica, de inocular uma doença no corpo são e santo da Nação. A possibilidade de matar, a licença da chacina, não exclui, porém, segundo Agamben, a consideração do homem como *homo sacer*, mesmo quando ele é – como os Judeus durante o nazismo – destituído de qualquer direito vital. A imagem jurídica do “homem sagrado”, ele a vai buscar no direito romano, em que aparece, de fato, esta figura aparentemente ambígua: o *homo sacer*, na legislação latina arcaica, seria a pessoa que, condenada pelo povo por um delito infamante, não pode ser imolada, mas cujo assassinato deve, todavia, ser considerado um ato legítimo. A vida que não pode ser sacrificada e que, porém, é possível tirar, é, na opinião do estudioso italiano, o exemplo mais claro da “vida nua”, que se torna por isso uma condição-limite, uma exceção que fica relacionada com a exceção em que habita o poder soberano:

*Soberana é a esfera em que se pode matar sem cometer um assassinato e sem celebrar um sacrifício, e sagrada, isto é, matável e insacrificável, é a vida que tem sido capturada nesta esfera (HS: 92).*

Mais um paradoxo aparente e aparentemente longínquo e inaplicável, que, todavia, encontra uma série infinita de manifestações ao longo da história, e não só no interior do contexto novecentista europeu. Falando, mais uma vez, na minha ótica de estudioso da realidade brasileira, poderia alegar um exemplo que tem chamado a minha atenção há muito tempo e a que, antes da leitura do livro de Agamben, não tinha conseguido dar uma resposta satisfatória: o tratamento do índio na legislação colonial.

Consagrei, de fato, a este tema dois artigos (Finazzi-Agrò: 1993 e 2001) em que, apontando para a ambigüidade da figura do “selvagem” na literatura da colonização e da evangelização, cheguei a definir a condição indígena como um “limiar”: fronteira ideal e real que não entrava na lógica da posse territorial, sendo, porém, incluída desde sempre nela. Depois da leitura de Agamben, esta situação liminar encontra a sua justificação histórica, exatamente no paradoxo da “vida sacra”. Basta, por exemplo, considerar o estatuto do índio na visão jesuítica e, sobretudo, na concepção política do Padre Antonio Vieira (que tanto influenciou a legislação da coroa portuguesa até certa altura). Vieira, como todos sabem, considerava não sacrificável e, por isso, sagrada a vida dos indígenas, admitindo, porém, a escravidão e a matança deles no interior daquela que ele definia como “guerra justa” (mas qual é a guerra que pode ser considerada justa contra pessoas que são julgadas como sendo antes ou fora da lei, no limiar da norma, justamente? Uma questão que não pode senão ficar sem resposta). Nesse sentido, um artifício dialético – como foi definido, com toda razão, pelos intérpretes do pregador barroco (Bosi: 138-42) – poderia na verdade ser também encarado como a retomada inconsciente de um princípio jurídico antiquíssimo, pelo qual o homem em estado de exceção pode ser matado sem ser imolado, vigendo nele apenas “a vida nua”, destituída de qualquer valor político. O índio, enfim, que nasceu na terra, à terra não pertence, não faz parte da nação e da norma estatal, sendo apenas o seu *limes* ilocável e sagrado, manifestando-se mais uma vez na sua corporalidade despojada e sendo incluído, na sua exclusão, através de uma relação de força – de uma “guerra justa”, exatamente, em que a lei, a “justiça” é aplicada no seu ausentar-se, deixando espaço só à violência do homem sobre o (não)homem.

Esta consideração da pessoa-corpo como sendo e não-sendo, ao mesmo tempo, objeto da legislação que sobre ele assenta e que dele traz a sua legitimação ideal, volta, de resto, a aparecer ao longo da história brasileira, em relação a grupos humanos e a redutos sociais marginalizados: vítimas sem nome e sem norma de um massacre contínuo que nunca é considerado um verdadeiro sacrifício, senão por parte de intelectuais particularmente esclarecidos ou sensíveis ao problema da nacionalidade – como no caso de Euclides da Cunha e da sua interpretação do episódio de Canudos. O Poder em estado de exceção, em relação a esses grupos humanos “tomados fora” da lei, tem guardado desde sempre, no Brasil como em toda parte, a sua atitude aniquiladora: aquilo que não pode ser “incorporado” (em todos os sentidos) deve ser apagado, ou para usar mais uma frase de Agamben, “aquilo que está fora é incluído não apenas através de uma interdição ou de um internamento, mas suspendendo a validade da ordem, isto é, deixando que ela recue em relação à exceção, que ela a abandone” (HS: 22). Servindo-se de uma definição de Jean-Luc Nancy, com efeito, o filósofo italiano identifica o Poder soberano como potência de *banimento* (ou de *bando*), palavra que na antiga jurisdição germânica designava tanto a exclusão da comunidade quanto o poder de mandar atribuído ao Chefe: “quem tem sido banido não é (...) simplesmente colocado fora da lei nem fica numa situação de indiferença em relação a ela, mas é *abandonado* por ela, ou seja, é exposto e arriscado no limiar em que vida e direito, exterior e interior se confundem. (...) É nesse sentido que o paradoxo da soberania pode assumir a forma: ‘não existe um fora da lei’. *A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono*” (HS: 34).

Mais uma vez, as considerações de Agamben chegam talvez a esclarecer, *a posteriori* e de modo inesperado, uma intuição que eu tive em relação à situação brasileira. De fato, chamado anos atrás por Francisco Foot Hardman a refletir sobre o tema *Brutalidade antiga e violência moderna no processo civilizatório brasileiro*, eu apresentei, numa mesa redonda por ele mesmo coordenada (testemunhada, depois, no livro *Morte e Progresso*, publicado em 1998), um texto que tinha, não por acaso, o título seguinte: “A força e o abandono”. Nesse texto, em que eu tentava esclarecer a questão da violência e da marginalidade na obra de João Guimarães Rosa, eu escrevia a certa altura me referindo ao conto “Sorôco, sua mãe, sua filha” de *Primeiras histórias*, que naquela situação de internamento, de afastamento definitivo da alteração mental, o lugarejo no sertão, a pequena comunidade de que nos fala o conto rosiano, reencontrava “a sua mais profunda razão de ser, recolhendo-se nesse espaço indefinível que não é mais um lugar delimitado, próprio e sossegante, mas é já aquilo que Heidegger definiria o *Aberto*, ou seja, o lugar do abandono, o lugar de uma identificação sem garantias e sem limites certos” (Finazzi-Agrò, 1998: 93). E concluía assim: “Só tornando própria a alteridade, de fato, transformando em ‘pátria’ o alhures e, ao mesmo tempo, aceitando alhear-se de si próprio, decidindo estranhar-se do seu ‘sítio’, o homem consegue anular as fronteiras, instalando-se ele mesmo num limiar em que não existe mais a brutalidade da divisão, da contradição entre o *eu* e o *outro*, entre o *dentro* e o *fora*, entre o *sim* e o *não*, entre o *patrão* e o *escravo*: um limiar onde é possível colher, finalmente, aquilo que é comum na divisão, aquilo que é anterior à violência da discriminação e da repressão. Nesse limiar insituável, onde o canto de uma louca encobre ou descobre a evidência misteriosa de um sentido, se oferece aos homens a única possibilidade de escapar à brutalidade, de se salvar da prepotência: cantar a cantiga desatinada de uma mulher marginalizada pode, de fato, significar reencontrar, na participação solidária à dor e à lógica impérvia da vítima, o próprio sentido da Margem – talvez daquela margem ‘terceira’ conjeturada ainda por Guimarães Rosa e em que salvação e condenação, força e abandono se juntam e se misturam” (Finazzi-Agrò, 1998: 93-94).

Peço desculpa por esta longa auto-citação, mas ela pode ser talvez útil, a meu ver, para esclarecer mais uma vez, não só a proximidade dos meus confusos raciocínios – na retomada evidente do pensamento de Heidegger – com as lúcidas teorias elaboradas por Giorgio Agamben – que não por acaso, como já vimos, publicou há quatro anos um livro significativamente intitulado *L’aperto* –, mas, sobretudo, a proveitosa aplicação delas à situação brasileira. Aliás, apresentando o meu texto num Congresso em Varsóvia (perto de Treblinka, como se sabe) e sendo todo ele dedicado a uma reflexão sobre a violência do homem contra o homem, sobre a brutalidade como manifestação fatal do Poder, nele não pude não evocar a proximidade dos campos de extermínio nazista, não pude não mencionar o grau mais alto de violência a que tem chegado a humanidade neste século. A

*Shoah* representa, de fato, a forma preliminar e, ao mesmo tempo, “perfeita” a partir da qual podemos pensar tanto a brutalidade primordial quanto a violência na era tecnológica – os dois modos, às vezes indistinguíveis, em que se pode manifestar a soberania: uma vez posto e exposto, o mecanismo violento e, ao mesmo tempo, brutal do Holocausto se torna, em suma, o paradigma único e incontornável de toda relação entre o Poder absoluto e a “vida nua”. Não por acaso, Agamben, tanto em *Homo sacer* quanto em dois textos sucessivos (o primeiro, intitulado *Meios sem fim*, publicado em 1996, e o segundo, o já lembrado *Quel che resta di Auschwitz*, de 1998) assume o “campo” como o lugar emblemático em que se realiza aquele que ele define “o *nómos* da modernidade”. E isso porque o campo de concentração (em que se espelham de modo exemplar as relações de poder no mundo moderno, ultrapassando, por exemplo, o caso já notável do instituto manicomial, do “nascimento da clínica” na idade “clássica” estudado por Foucault) é o resultado último da lógica paradoxal que rege a relação de “banimento” e de “abandono” que o Poder instaura com a vida:

*O nascimento do campo (...) se dá no ponto em que o sistema político do Estado-nação moderno, fundado sobre o nexó funcional entre uma determinada localização (o território) e uma ordem determinada (o Estado), mediado por regras automáticas de inscrição da vida (o nascimento ou nação), entra numa crise duradoura. (...) O desajuste crescente entre o nascimento (a vida nua) e o Estado-nação é o fato novo da política da nossa época e aquilo que chamamos campo é esta fissura. A uma ordem sem localização (o estado de exceção, em que a lei está suspensa) corresponde agora uma localização sem ordem (o campo, como espaço permanente de exceção). O sistema político não ordena mais formas de vida e normas jurídicas num espaço determinado, mas contém no interior dele uma localização deslocante que o excede, em que toda forma de vida e toda norma pode ser virtualmente tomada (HS: 196-97).*

Conclusão terrível, aquela proposta por Agamben, que nessa localização sem lugar, nessa vida “tomada fora”, nesse novo *nómos* inaugurado pelo regime nazista vê o surgimento e/ou a afirmação sem retorno de uma nova forma política, de um relacionamento inédito entre nação, poder e território. A questão é que, para além de qualquer consideração pessimista, a realidade histórica que grande parte do mundo contemporâneo está vivendo parece verificar, isto é, conferir vida e sentido a esta análise desoladora.

O esfarelamento progressivo dos Estados-nações da Europa oriental tem levado, por exemplo, quase fatalmente à lógica paradoxal do “campo” (como no caso da ex-Iugoslávia) e a ela conduz também o empobrecimento crescente do Terceiro Mundo, transformado numa espécie de enorme espaço de extermínio, que se articula e continua se manifestando tanto nas chamadas “zonas de espera” dos aeroportos das nações ricas quanto nos “centros de acolhimento temporário” (repare-se no eufemismo grotesco desta expressão utilizada na Itália), onde são detidos os imigrados clandestinos que chegam, enfrentando inúmeros perigos, no território europeu e onde ficam à espera de ser repatriados: espaços fronteiriços, nem fora nem dentro da Nação, em que os imigrados pobres vivem, mais uma vez, num estado de “abandono” (no sentido apontado por Nancy e por Agamben). De resto, a crônica dos últimos meses tem levado à atenção do mundo ocidental a questão das periferias urbanas – dos *slums*, das *favelas*, das *banlieues*, enfim, termo em que ecoa de modo claro a etimologia de “lugares de banimento” –, onde, de forma talvez menos evidente mas igualmente “necessária”, se repropõe o mesmo mecanismo de integração na marginalização, da exclusão na inclusão. Outro caso evidente ou até gritante de aplicação do “estado exceção” é, depois do Onze de Setembro e das guerras no Afeganistão e no Iraque, a fundação do campo de Guantánamo, lugar ao mesmo tempo dentro e fora do espaço nacional (afinal ele se encontra num território que pertence, do ponto de vista jurídico, aos Estados Unidos, mas ficando fora e longe deles): aqui, como foi notado, a lei se aplica na sua suspensão, manifestando-se apenas enquanto “força”. Ou seja, na releitura que Agamben faz de um famoso texto de Jacques Derrida (Derrida: 1994), levado por ele até as suas extremas conseqüências:

*De um ponto de vista técnico, a prestação específica do estado de exceção não é tanto a confusão dos poderes (...) quanto o afastamento da “força-de-lei” da lei. Ele define um “estado da lei” em que, de um lado, a norma vigora, mas não é aplicada (não tem “força”) e, do outro, atos que não têm valor de lei adquirem todavia a sua “força”. (...)*

*O estado de exceção é um espaço anômico, onde aquilo que se põe em jogo é uma força-de-lei sem lei. (SE: 51-52).*

Nesses novos limiares, nessas dimensões sem dimensão, nesse espaços desterritorializados, nesses meios que são *em fim* e, ao mesmo tempo, *sem fim*, pode porém surgir uma possibilidade outra de transformar a vida nua numa existência autêntica (ou seja, de recuperar novamente um sentido “biológico” para aquilo que só tinha um estatuto “zoológico”) – pode, afinal, emergir uma linguagem nova e uma nova política:

*Aquilo que está em questão na experiência política não é um fim superior, mas o próprio ser-na-linguagem como medianidade pura, o ser-num-meio como condição irreduzível dos homens. Política é a exibição de uma medianidade, o tornar visível um meio como tal. Ela é a esfera não de um fim em si mesmo, nem dos meios subordinados a um fim, mas de uma medianidade pura e sem fim como campo da ação e do pensamento humanos (MSF: 92-93).*

À visão de uma política que se dilui na linguagem, isto é, na pura possibilidade de comunicar e de usar esse “comum”, de utilizar esse *médium*, Agamben parece confiar a derradeira esperança de tornar positiva a experiência espantosamente negativa do “campo”. De uma tragédia inefável, que não pode ser dita porque não existe uma palavra que a possa exprimir por completo; do horror que marca o êxito último da política ocidental e da concepção do Estado-nação, pode, em suma, aflorar uma possibilidade de resgate tanto da língua quanto da política: a eventualidade, exatamente, de praticar ambas como meios sem fim – a língua como puro “querer-dizer”, a política como “mediação” absoluta. Eventualidade, esta, que encontra a sua possível aplicação justamente nos espaços fronteiriços, nos limiares (éticos, sociais, além de políticos e lingüísticos) onde se amontoa uma humanidade marginalizada.

Para voltar a dar um exemplo de aplicação desta reflexão no âmbito brasileiro, basta ler a explicação que Rodrigo S. M., narrador fictício da parábola de Macabéa apresentada em *A Hora da Estrela*, dá para justificar a sua obrigação de contar essa história:

*Porque escrevo? Antes de tudo porque captei o espírito da língua e assim às vezes a forma é que faz o conteúdo. Escrevo portanto não por causa da nordestina mas por motivo grave de “força maior”, como se diz nos requerimentos oficiais, por “força de lei”.*

*Sim, minha força está na solidão. (Lispector: 18)*

Aqui, como se vê, nesse breve romance ocupado por um trágico sem tragédia, o domínio da língua se apresenta como necessidade de falar, como uma “força” que, embora se exprimindo na solidão e acabando por esmagar a pessoa física de Macabéa, mantém um estatuto “legal”, remetendo para uma obrigação jurídica que, no seu desprezo para a “vida nua”, afinal a excetua na sua sacralidade; remetendo para um direito que é aparentemente negado, mas que salva, porém, toma-fora e garante, no seu banimento, “o direito ao grito” (que é de fato um dos títulos possíveis da novela (Lispector: 6), elencados no início pela sua autora) – deixando, neste sentido, a legalidade balançar, mais uma vez, entre a força e o abandono. O “estado de exceção”, em que se acha a protagonista de Clarice Lispector (emblema de tantas outras pessoas vivendo, no Brasil como alhures, numa situação de total *banimento*), encontra, nessa perspectiva, um “meio” expressivo, um “testemunho” obrigatório que mantém Macabéa na sua ausência, ou seja, a salva dentro e através da sua morte, e a confia finalmente, pelo trâmite da sua história incerta, a uma História virtualmente escrita – transformando-a, por este *meio sem fim*, em “estrela”, no atravessamento e, ao mesmo tempo, na negação do seu *fim*.

Mais em geral, na conclusão provisória do raciocínio de Agamben sobre a política contemporânea – que parece totalmente desprovida do nosso sentido de experiência, isto é, de qualquer alusão a uma prática – se entrevê, todavia, uma situação nova (para a qual, aliás, ele mesmo aponta) e nela, todavia, ecoam outros discursos (que ele, porém, não cita) que estão justamente tentando interpretar, nos últimos anos, essas mesmas realidades fronteiriças nas quais está surgindo uma língua inédita, ligada a um uso diferente da política. Estou me referindo àqueles que estamos acostumados a definir como “estudos pós-coloniais”, nos

quais de fato se tenta dar um sentido a experiências liminares, marginais, sem aparentemente linguagem própria e fora do chão tradicional da ação política.

Basta ler, por exemplo, um texto de Edward Said, de Gayatri Spivak, de Homi Bhabha ou de muitos outros estudiosos vivendo numa situação de “exílio”, de deslocação ou de ubiqüidade identitária, para se dar conta de que a preocupação desses autores é, justamente, a de investigar esses territórios às margens de qualquer lógica territorial, isto é, fora e, seu malgrado, dentro de uma idéia de pátria, de língua, de nação, de raça – em outras palavras, interiorizados na sua exterioridade, *pertencentes* no seu *não-pertencer*. Quero dizer que também no caso dos autores apontados (e mais em geral no âmbito dos assim chamados “estudos culturais”), como no caso de Agamben, a intenção é a de desmistificar e de desmascarar a retórica política da propriedade e da posse, da nação e do nascimento, do território e da lei, da autoridade e do poder, e também nesse caso, tudo aquilo que é oposto e irreduzível é encarado como o espaço e o tempo de um resgate possível, na *dissemi-nação* lingüística e na utilização do *meio* como algo mediano e comum. Só que o perigo, a que talvez eles não conseguem fugir, é que nesta reivindicação acabe por despontar, sob outra forma, a velha lógica do poder e do bando, do grupo e do estranho, do dentro e do fora, do próprio e do impróprio (perigo que é fácil verificar, como sempre acontece, nos trabalhos de vários discípulos, dos “culturalistas” mais radicais: isto é, dos muitos cantores das minorias; dos mentores, francamente ridículos, do *politically correct*).

Não é esse, felizmente, o caso de Giorgio Agamben que faz descender as suas considerações sobre o princípio de autoridade e sobre a sua relação com a “vida nua” de uma análise pormenorizada da história deste século, se servindo, aliás, de expressões políticas, de imagens filosóficas ou de figuras jurídicas que remontam ao início da civilização ocidental. Uma preocupação verdadeiramente e plenamente filológica que reconstrói – na forma atual que a figura, a imagem ou a expressão têm adquirido – o sentido que nelas está ocultado, mas que nelas continuamente, até hoje, se manifesta. Dar a ver, por exemplo, a ambigüidade radical da palavra *povo*, que designa ao mesmo tempo “tanto o sujeito político constitutivo [o Povo com letra maiúscula] quanto a classe que, de fato senão de direito, é excluída da política [o povo miúdo, o povão como se diria em português coloquial]” (MSF: 30), significa percorrer, numa ascensão vertiginosa no interior do signo e da sua ambivalência, a parábola de uma autoridade que não sabe, em verdade, de que está falando ou a quem está se dirigindo, permitindo, aliás, descobrir que o nexó entre língua e povo é apenas uma invenção do poder pelo poder (é o caso clamoroso do regime soviético, que se repete, todavia, em todos os regimes ditatoriais e até naqueles que se consideram democráticos).

A realidade, como Agamben muito bem esclarece, é mais complexa e, contemporaneamente, mais simples: cada vez que falamos em *povo* falamos numa entidade em perene movimento, numa existência “cigana” cuja língua é apenas um dialeto peculiar encobrindo a experiência pura da linguagem em si mesmo – justamente como a palavra *povo* que é uma máscara da essencial heterogeneidade ou hibridismo do povo, sendo em si algo de biologicamente supranacional e de etnologicamente internacional.

Só prestando atenção ao que no viver – como diria Guimarães Rosa – é travessia sem destino, só tentando salvar aquilo que no “homem humano” é considerado nuclear e inalienável, matável e insacrificável – como demonstra a narrativa de Clarice Lispector –, só se detendo, enfim, naquela margem “terceira” e impossível que se abre em qualquer diferença (social, lingüística, nacional, racial...), conseguiremos talvez entrever a verdade relampagueante que se esconde e se declara na própria Diferença: o fato dela ser apenas um artifício tentando ocultar a nossa peregrinação sem fim entre nada e nada; tentando disfarçar o nosso estar suspensos, desamparados e nus, no meio da vida.

*Kitzbüchel-Roma, dezembro de 2005-janeiro de 2006.*

## BIBLIOGRAFIA

### **Obras de Giorgio Agamben:**

- L'uomo senza contenuto*. Milano: Rizzoli, 1970;  
*Stanze*. La parola e il fantasma nella cultura occidentale. Torino: Einaudi, 1977;  
*Infanzia e storia*. Distruzione dell'esperienza e origine della storia. Torino: Einaudi, 1978;  
*Il linguaggio e la morte*. Torino: Einaudi, 1982;  
*La comunità che viene*. Torino: Einaudi, 1990;  
*Bartleby, la formula della creazione* [com um texto de Gilles Deleuze]. Macerata: Quodlibet, 1993;  
*Categorie italiane*. Studi di poetica. Venezia: Marsilio, 1996;  
*Quel che resta di Auschwitz*. L'archivio e il testimone (*Homo sacer*, III). Torino: Bollati Boringhieri, 1998;  
*Il tempo che resta*. Un commento alla *Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000;  
*L'aperto*. L'uomo e l'animale. Torino: Bollati Boringhieri, 2002;  
*La potenza del pensiero*. Saggi e conferenze. Vicenza: Neri Pozza, 2005.

### Obras citadas de forma abreviada:

- HS: Homo sacer*. Il potere sovrano e la vita nuda. Torino: Einaudi, 1995;  
*MSF: Mezzi senza fine*. Note sulla politica. Torino: Bollati Boringhieri, 1996;  
*SE: Stato di eccezione (Homo sacer, II, I)*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.

### **Outras obras citadas:**

- Bosi, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992;  
Derrida, Jacques. *Force de loi*. Le «Fondement mystique de l'autorité». Paris: Galilée, 1994;  
Finazzi-Agrò, Ettore. "Alle soglie del discorso coloniale: l'indio come frontiera nel Cinquecento". In: *Letterature d'America*, XIII, n° 51 (1993), pp. 35-52;  
Finazzi-Agrò, Ettore. "A Força e o Abandono. Violência e marginalidade na obra de Guimarães Rosa". In: *Morte e progresso*. Cultura Brasileira como Apagamento de Rastros. Org. por F. Foot Hardman. São Paulo: Editora da Unesp, 1998;  
Finazzi-Agrò, Ettore. "O princípio em ausência. O lugar pré-liminar do índio na cultura brasileira". In: *Scripta*, vol. 4, n° 8 (1° semestre 2001), pp. 21-31;  
Foucault, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Plon, 1961;  
Foucault, Michel. *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976;  
Foucault, Michel. *Dits et écrits*. Vol. III. Paris: Gallimard, 1994;  
Lispector, Clarice. *A Hora da Estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998;  
Nancy, Jean-Luc. *L'imperatif catégorique*. Paris: Flammarion, 1983.