

6. Conclusões: Favela crime e droga: o campo nosso de cada dia

Agamben abre as conclusões do “*Homo Sacer ...*”, o último dos limiares, textos com os quais coroou o fim de cada uma das partes do livro, apresentando as três teses que, segundo ele, emergiram de suas pesquisas. A primeira propõe que a relação política originária é o *bando* (o estado de exceção como zona de indistinção entre externo e interno, exclusão e inclusão). A segunda propõe que o rendimento fundamental do poder soberano é a produção da vida nua, como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura, *zoé* e *bíos*. A terceira, por fim, propõe que é o campo de concentração, e não a cidade (a *pólis*), é hoje o paradigma biopolítico do ocidente (1995: 186).

A primeira destas teses, segundo ele, põe em questão toda teoria da origem contratual do poder estatal e, juntamente, toda a possibilidade de colocar, à base das comunidades políticas, algo como um “pertencimento”, seja ele fundamentado em uma identidade popular, nacional, religiosa ou de qualquer outro tipo.

No que diz respeito à alusão à teoria do contrato social e da *commonwealth* do “*Levitã*” (1651) de Hobbes, à qual de certo modo Freud adere ao referir-se à comunidade dos irmãos parricidas que abrem mão, todos, de direitos sobre a mãe e as irmãs, para garantir a mútua igualdade e unidade política, Nietzsche já havia antecipado a posição de Agamben em termos peremptórios:

“Utilizei a palavra “Estado” algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o “Estado” na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um “contrato”. Quem pode dar ordens, quem por natureza é senhor, quem é violento em atos e gestos – **que tem a ver com contratos!** (gr. meu; *G.M.*: II:17).

Mas a questão do pertencimento identitário, no entanto, merece exame mais acurado. Se colocamos a questão sob a perspectiva da psicanálise, encontramos, no “*Psicologia das Massas ...*” (1921) uma identidade política libidinalmente estruturada entorno do vínculo provido pela comum identificação com o líder, que liga os indivíduos da massa entre si. Em La Boétie, é um fenômeno negativo: a identificação ambivalente com o tirano é o fundamento sobre o qual se apóia a servidão voluntária ou, mais, o desejo de servidão. Desejo este também apontado por Freud, como destaquei na resenha do “*Psicologia das Massas ...*” (1921) apresentada no terceiro capítulo.

Embora o foco central do estudo freudiano do fenômeno de massas esteja postado sobre as formações coletivas passageiras, os fenômenos de identificação por ele descritos também tem como objeto idéias abstratas – como as de Estado, pátria, classe etc., portanto – e, no “*Mal-Estar*” (1929), conforme se verifica na resenha que apresentei no terceiro capítulo, Freud põe em evidência, na constituição da cultura, o fenômeno da *sublimação*. Este fenômeno psíquico tem como característica o desvio da força pulsional para atividades ideais. Ideais dos quais o superego é o mais zeloso advogado. Superego este que é a própria cultura internalizada por identificação com os valores comuns, com os quais, ao identificarem-se, assumem, os seus membros, o pertencimento à identidade que os circunscreve, moralmente, aos seus *mores*.

Identidade esta, por fim, que pode ser aquela que circunscreve a *vida nua*, a *zoé*, à qual, segundo o próprio Agamben, é exteriormente atribuída ao *homo sacer*, como condição de acesso à *bíos*, na simultânea matabilidade e insacrificabilidade, e na necessária simetria com o soberano. Identidade à qual Agamben identificou com o vocábulo *bando*, o signo da exceção, ou da exterioridade ao estado de direito, o que já define um pertencimento. O próprio topos da exterioridade já atribui uma identidade, a identidade do exilado, como bem lembrou Agamben, e como se verifica nos milhões de expatriados e desprovidos de qualquer cidadania que resultaram dos grandes êxodos étnicos africanos do último século. Os campos de refugiados são o topos daqueles que pertencem a essa identidade da exterioridade, do *bando*, como diria Agamben.

Não há, absolutamente, a possibilidade de pensar o fenômeno político sem a categoria de identidade, e não é possível deixar de colocar à base das comunidades políticas, como quer Agamben, algo como um “*pertencimento*”, seja ele fundamentado em uma identidade popular, nacional, religiosa ou de qualquer outro tipo, como o próprio Agamben demonstrou, ao estabelecer a pertença, tanto do *homo sacer*, como do soberano, à região de indistinção entre exterior e interior à qual *pertence* o *bando*, o que é uma identidade, a identidade do bandido, do abandonado – o menino de rua – etc.; e também a do soberano que, a partir do exterior ao estado jurídico decide sobre a própria validade deste.

Por fim, se está correta a análise que realizei sobre as três funções das estruturas muradas urbanas – simbólica, topológica e técnica – e sobre a caracterização de uma dada perspectiva – eu diria, agora, uma perspectiva meta-urbanística –, pela qual a cidade pode ser percebida como uma máquina topo-ideológica, então, definitivamente, não é possível dispensar as categorias *pertencimento* e *identidade*, pois todo o topos atribui uma

identidade política – pergunte-se a um favelado sobre isso – e toda a forma ou ordem atribui identidade – basta que se olhe para uma favela tendo a cidade (o “asfalto”) como fundo, ou vice versa. Ou não saberíamos da identidade de cada um destes topos, e dos sujeitos que pertencem a elas diante da cidade que se desdobra frente a este *belvedere*? Diante de qual grupo de adolescentes, “instintivamente”, nos sentiríamos mais confortáveis: de um que saísse de uma portaria da Vieira Souto, ou de outro que emergisse de um beco da Rocinha? Por fim, nos discursos que se originam naqueles que pertencem à identidade de um topos, como aqueles que se sentiram desconfortáveis diante dos adolescentes da Rocinha, por exemplo: não é da identidade que caracteriza o pertencimento a este topos urbano, a favela, que emerge toda uma aversão e repugnância à estética (o baile *funk*, por exemplo) que define o pertencimento a identidade deste topos? Definitivamente, os fenômenos político e urbano não podem dispensar a categoria pertencimento para a sua análise. E, se estes não podem, os fenômenos do poder político, do *nómos* jurídico e da ordem urbana também não podem.

A segunda tese proposta no “*Homo Sacer ...*” (1995), implica, segundo Agamben, que a política ocidental é, desde o início, uma biopolítica. Este é um fato do qual não vejo como divergir: já se trata de uma biopolítica a partir do momento em que foi imposto um interdito à sexualidade, e ao homicídio. Além disso, as arcaicas práticas da castração masculina e da excisão do clitóris feminino, tão relacionadas a diversas necessidades de caráter político religioso da pré-história e mesmo da antiguidade, não podem ser entendidas senão como biopolítica. Já aí, poder-se-ia formular, como Agamben, que nós não somos apenas, nas palavras de Foucault, animais em cuja política está em questão suas vidas de seres vivos, mas também, inversamente, cidadãos em cujo corpo natural está em questão a sua própria política (1995: 193).

No entanto, é justamente por esta concordância que não é possível deixar de colocar em questão a terceira das teses de Agamben (a que propõe que, hoje, é o campo de concentração, e não a cidade (a *pólis*), o paradigma biopolítico do ocidente) que, segundo ele, lança uma sombra sinistra sobre os modelos através dos quais as ciências humanas, a sociologia, a urbanística e a arquitetura procuram, hoje, organizar e pensar o espaço público das cidades do mundo, sem ter uma clara consciência de que em seu centro (ainda que transformada e tornada aparentemente mais humana) está ainda aquela vida nua que definia a biopolítica dos “*grandes estados totalitários do Novecentos*” (1995: 187). O mesmo com a tese de Foucault, sobre a qual assenta suas fundações a de Agamben:

“Por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o **homem moderno** é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente (*grs. meus*; Foucault 1976: 127⁸⁶; *apud*: Agamben, 1995: 11)

De fato, se definimos, como Agamben, que “*a política ocidental é, desde o início, uma biopolítica*” (*grs. meus*; 1995: 187), não podemos situar quer os grandes estados totalitários do Novecentos como quer Agamben, quer o homem moderno, como quer Foucault, como uma estrutura política ou como um sujeito político inaugurais. Se a política ocidental é desde o início uma biopolítica, então devemos, necessariamente, pensar que o início da biopolítica é um produto do início da política, e isso é concordar com Agamben quanto a que “*o rendimento fundamental do poder soberano é a produção da vida nua, como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura, ‘zoé’ e ‘bíos’*” (1985: 187).

Não há, ao meu ver, ao longo da brilhante dissertação de Agamben e em toda a sua laboriosa caracterização da necessária simetria entre a soberania e a sacralidade, qualquer razão que justifique determinar, na passagem dos fatos políticos que marcaram o século XX, o nascedouro da biopolítica, como sombra oculta da política ocidental. E, para esta discordância com Agamben, apoio-me nele mesmo, e no que de essencial está em jogo em sua argumentação: a distinção entre *zoé* e *bíos* como produto conceitual decisivo, o fulcro sobre o qual se apóiam a metafísica e a política ocidentais, aquele que, em termos simbólicos, está condensado nos sentidos do vocábulo *orthos*, e da ortogonalidade nas formas das estruturas muradas arquitetônicas e urbanas. Antes disso, muito antes disso, e talvez aí o efetivo nascedouro, no momento em que com um muro, o homem compôs um recinto, uma exceção ambiental e política, no exterior do qual restou a *zoé*. Natureza diante da qual, com este muro, e com os interiores à sua vida psíquica, os da consciência moral, disse o *Não* ao qual se refere Bataille:

A natureza exigia que eles cedessem, que digo?, exigia que eles se atropelassem: a humanidade tornou-se possível a partir do momento em que, sendo tomado por uma vertigem invencível, um ser esforçou-se para dizer **não**” (*gr. meu*; Bataille, 1957: 58)

Mas, se a biopolítica é, desde sempre, a sombra mais ou menos oculta da política, da qual os estados totalitários do Novecentos não foram mais do que um momento de “refulgência”, antecedido por outros, como as economias escravistas grega e romana ou como a inquisição medieval; ou seguidos por outros, como a situação dos Bálcãs no

⁸⁶ Na edição citada por Agamben da tradução para o italiano (Milão, 1984)

contexto europeu, ou dos palestinos no contexto do oriente médio, ou da sempre África sempre pura *zoé*, então, política e biopolítica são, desde sempre, e em toda a parte, irmãs siamesas. E a primeira sempre foi pouco mais do que o biombo por trás do qual dissimulou-se a outra. E este é um fato que, na injunção global contemporânea – da “guerra contra o terror”, ou contra o “narcotráfico”, ou o “crime organizado”, ou quaisquer outros fantasmas conveniente e competentemente fabricados –, na qual o estado de exceção torna-se cada vez mais evidente, só não percebem a mais santa e a mais “santa” ingenuidades.

E, assim, sendo política e biopolítica aspectos de um mesmo fenômeno, temos que admitir que também *bíos* e *zoé*, desde o início, nunca, de fato, estiveram separadas por nada mais do que a força das interdições morais interiorizadas por identificação, da lei objetiva, e dos muros e muralhas arquitetônicos e urbanas. E pela efetividade do poder de quem impõe estes limites à *zoé*, até o momento e o limite em que esta imposição ameaça o seu próprio poder de impor. Estes limites, como, através do pensamento de Schmitt, demonstrou magistralmente Agamben, são justamente aqueles da região de indistinção entre a interioridade e a exterioridade à ordem jurídica, entre a cultura e a natureza, entre a *bíos* e a *zoé*. E, se estamos falando nesta indistinção, então admitimos que a mais pura vida biológica está, sempre, presente na determinação da vida política e, neste caso, não podemos desconsiderar Nietzsche quanto a que:

“em si, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo injusto, na medida em que **essencialmente**, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem este caráter” (*G.M.*: II:11).

É preciso, segundo ele, admitir algo ainda mais grave, em particular quando consideramos o conceito de *estado de direito*, sobre o qual repousam as “democracias” contemporâneas, o caráter essencialmente anti-democrático que marca a forma como a riqueza é por elas distribuída, tanto ao nível dos estados nacionais como ao nível de um eventual e muito pouco visível estado econômico global; e a tendência crescente à concentração da riqueza e do poder político e econômico que se evidencia cada vez mais, bem como a resistência que lhe é oposta, de diferentes modos, pelo que os meios de formação de opinião, denunciando claramente a sua pertença, designam como terrorismo internacional e crime organizado:

“que do mais alto ponto de vista biológico, os estados de direito não podem senão ser **estados de exceção**, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder, a

cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios para criar **maiores** unidades de poder” (grifos do autor; *G.M.*: II:11).

Este argumento visa à conclusão inevitável de que uma “*ordem de direito*”, concebida como geral, soberana e transcendental, “*e não como meio de luta entre complexos de poder*” (*gr. meu*; *G.M.*: II:11), seria, segundo Nietzsche,

“um princípio **hostil à vida**, uma ordem destruidora e desagregadora do homem, um atentado ao futuro do homem, um sinal de cansaço, um caminho sinuoso para o nada” (grifo do autor; *G.M.*: II:11).

Aceitas, a consideração nietzscheana e o fato de que, desde o início, política e biopolítica são faces do mesmo fenômeno, então a zona de indistinção entre estado jurídico de direito e estado de exceção transpassa, de fato, todo o espectro do fenômeno político, tornando-se, apenas conjunturalmente, aí sim, como nos estados totalitários do novecentos e na refulgência totalitária e imperialista pós-moderna norte americana, mais visível toda a nudez da zoé e, também, a extensão do poder de politizá-la que, de fato, detém a soberania – mesmo quando oculta por trás de idéias abstratas, como *mercado*, por exemplo –, como aconteceu com Hitler ou Mussolini no século passado, ou com Bush e Blair ou Sharon neste começo de século, em que pese que, estes, em relação aos primeiros, não passem de caricatos, embora mortíferos, eflúvios, ressonâncias e reflexos.

Assim sendo, se retomamos o problema das origens desta relação de simetria entre soberania e sacralidade proposta por Agamben, pelo menos no contexto teórico discutido nesta tese, não resta outra alternativa, senão retornar às duas hipóteses discutidas no quarto capítulo, àquela proposta pela genealogia nietzscheana, que situa a emergência do fenômeno político – e, portanto, biopolítico – na fundação do Estado, como resultado de violenta e brutal dominação; ou àquela proposta pela metapsicologia freudiana, que situa a emergência do mesmo fenômeno em uma reação psíquica a um parricídio fundador, pelo qual os filhos buscaram libertar-se da mais violenta e brutal dominação de um patriarca pré-histórico, com o qual mantinham vínculos afetivamente ambivalentes. Em comum, a ambas as concepções, o fato de que, deste processo, resultou, pela interiorização dos instintos inibidos, a formação de uma estrutura psíquica inconsciente, à qual Nietzsche denomina de má-consciência, e Freud de consciência moral, à qual designa um topos na vida psíquica inconsciente do indivíduo, o superego.

Penso que, no contexto de minha leitura, a estrutura de *bando* descrita por Agamben permanece válida, bem como sua análise, que situa, na simetria entre soberania e sacralidade, a relação fundamental do *nómos* ocidental. Mas, neste contexto teórico que

especifiquei, o desta tese, essa estrutura é um produto dos mesmos fenômenos que produziram o que é o fulcro comum, tanto às estruturas psíquicas, quanto políticas e técnicas urbanas, que é tudo aquilo que se condensa em todos os significados e sentidos expressos pelo termo *orthos*, e na ortogonalidade e simetria que marcaram o que, no quarto capítulo, designei como estética do superego. O *nómos* do espaço político ocidental, assim como o do espaço urbanístico, e é esta, no essencial, a tese que esta dissertação defende, é reto. Como diria Le Corbusier, certamente para a tristeza e o desencanto de La Boétie:

Traçando retas, o homem demonstra que se dominou, que entra na ordem. **A cultura é um estado de espírito ortogonal.** Não se criam linhas retas deliberadamente. (*grs.* meus; Le Corbusier, 1925: 35)

No entanto, a terceira tese de Agamben, que propõe que, hoje, é o campo de concentração, e não a cidade (a *pólis*), o paradigma biopolítico do ocidente (1995: 186), deve ser examinada muito cuidadosamente. Não sob a perspectiva de que se trate, de fato, de um paradigma que emerge no Novecentos, mas que, a partir daí, e da ampliação dos espaços democráticos conquistados no ocidente neste século – e por contraste – se tenha iluminado a que foi, desde o início, a sombria e sinistra face siamesa da política ocidental: a biopolítica. Não se trata, exatamente, portanto, que o paradigma do campo tenha substituído o da *pólis*, mas que, campo e *pólis*, desde o início, tenham sido as faces do mesmo paradigma, que se constitui justamente nesta ambivalência oculta que, conjunturalmente, e na medida em que se evidencia o estado de exceção, emerge à luz do fato político da fragilidade da vida nua diante da pura vontade da soberania.

Também, certamente, a técnica, em particular a “*técnica moderna*”, identificada por Heidegger em “*A questão da técnica*” (1954), a técniência, aplicada ao controle político e biopolítico, expôs esta evidência, como Foucault demonstrou em “*Vigiar e Punir*” (1975) com o notório caso da invenção do “Panóptico” por Bentham (séc. XVIII – a prisão-modelo cuja arquitetura denota uma nova tecnologia do poder), que, de qualquer modo, não era absolutamente nova, quando lembramos o sentido de uma pirâmide na vida psíquica de um egípcio do período pré-dinástico ou de um zigurate na de um súmero-acadiano do quarto milênio, ou, mesmo, guardadas as diferenças entre os respectivos universos simbólicos, quando colocamos em perspectiva o comentário de Leon Batista Alberti sobre a cúpula de Sta. M^a dei Fiori na Florença renascentista: “*uma estrutura tão ampla que cobre com sua sombra todos os povos da toscana*” (*apud*: Argan, 1961: 135).

Certamente, estar sobre a contínua e ininterrupta vigilância de um deus onipresente (assim como o superego), para o sujeito membro de uma cultura subjetivamente oprimida pela crença religiosa, não é menos opressor que a vigilância oculta e incerta de um agente penitenciário no século XVIII.

O que parece se apresentar, de fato, é que a fórmula inicial de Agamben, segundo a qual, “*a vida nua tem, na política ocidental, esse singular privilégio, de ser aquilo, sobre cuja exclusão, funda-se a cidade dos homens*” (Agamben, 1995: 15) precisaria ser revista, como ele mesmo demonstra, ao situar, tanto o *homo sacer* quanto o soberano, em uma zona de indistinção entre *bíos* e *zoé*. O que tem o privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens não é a vida nua, mas, e apenas, a possibilidade de sua clara distinção, e do discernimento de seu topos, na topologia com a qual as estruturas muradas e as aberturas que estruturam o plano urbano compõe os espaços da cidade. Espaços urbanos, espaços políticos, espaços psíquicos.

A hermenêutica de Agamben, no entanto, embora vá acabar por desembocar nestas mesmas conclusões, recusa o caminho oferecidos pelos fatos históricos e pelos dados que compõe a subjetividade humana, escolhendo as estruturas jurídicas, em oposição às psíquicas, como a “matéria” adequada para sua análise:

“Ao invés de deduzir a definição do campo a partir dos eventos que aí se desenrolaram, nos perguntamos antes: o que é um campo, qual é sua estrutura jurídico-política, porque semelhantes eventos aí puderam ter lugar? Isso nos levará a olhar o campo não como 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 no qual ainda vivemos” (1995: 173)

No entanto, o próprio Agamben, ao fim do último capítulo, é conduzido, por uma de mais brilhantes análises etimológicas que desenvolveu no livro, a revisar esta conclusão que faz do campo uma matriz oculta do *nómos* do espaço político no qual vivemos.

Segundo Agamben, toda a interpretação do significado do termo “*povo*” deve partir do fato singular de que, nas línguas européias modernas, ele sempre indica também os pobres, os deserdados, os excluídos.

“Um mesmo termo denomina, assim, tanto o sujeito político constitutivo [Povo] quanto a classe que, de fato, se não de direito, é excluída da política [povo]” (Agamben, 1995: 183)

Agamben cita inúmeros exemplos, em várias línguas, extraídos de textos jurídicos, políticos e da literatura em geral (1995: 183 e 184) para concluir que uma ambigüidade semântica tão difusa e constante não pode ser casual:

“ela deve refletir uma anfíbolia⁸⁷ inerente à natureza e à função do conceito “povo” na política ocidental. Tudo advém, portanto, como se aquilo que chamamos povo fosse, na realidade, não um sujeito unitário, mas uma oscilação dialética entre dois pólos opostos: de um lado, o conjunto Povo como corpo político integral, do outro, o subconjunto povo como multiplicidade fragmentaria de corpos carentes e excluídos; lá, uma inclusão que se pretende sem resíduos, aqui, uma exclusão que se sabe sem esperança; em um extremo, o estado total dos cidadãos integrados e soberanos, no outro a escória⁸⁸” (Agamben, 1995: 184)

Isso significa, segundo Agamben, que a constituição da espécie humana em um corpo político passa por uma cisão fundamental, e que no conceito “povo”, podemos reconhecer sem dificuldade os pares categoriais que definem aquela que, segundo ele, é a estrutura política original:

“vida nua (povo) e existência política (Povo), exclusão e inclusão, *zoé* e *bíos*. O “povo” carrega, assim, desde sempre, em si, a fratura biopolítica fundamental. Ele é aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte, e não pode permanecer no conjunto no qual já esta desde sempre incluído” (Agamben, 1995: 184)

Poderíamos dizer que o povo é a parte tortuosa da ortogonalidade do Povo ao qual pertence, assim como são tortuosas as ruas e becos das periferias e favelas da ortogonal cidade à qual pertencem; e que são tudo aquilo que se constitui como a impureza que conspurca e polui a beleza ideal da metafísica platônica, da estética do superego que anima, e animou sempre, em qualquer contexto histórico e político, toda retificação, toda correção, todo arazoamento, toda a faxina étnica, de classe, urbanística, ou qualquer outra que se dê em torno de algum ideal moral retificador. Em termos de urbanismo, foi assim na Paris de Haussmann, no Rio de Janeiro de Pereira Passos, no Plano Voisin de Le Corbusier Mas, algo havia mudado entre Haussmann e Le Corbusier, e entre os seus contextos históricos e políticos, para que a retificação deste último não fosse sequer pensável, como algo pouco além de uma utopia.

E se é verdadeiro, segundo Agamben, que o povo contém necessariamente em seu interior a fratura biopolítica fundamental, então será possível ler de forma distinta algumas páginas decisivas da história do século XX, posto que, segundo ele, se a luta entre os dois “povos” estava certamente em curso desde sempre, e confirmando minha proposição de que o Novecentos não é um momento de emergência, mas apenas uma conjuntura de singular refulgência, “*então, no nosso tempo (século XX), ela sofreu uma última, paroxística aceleração*” (1995: 185).

⁸⁷ ambiüidade; em lógica, sofisma verbal que decorre de construção gramatical; anfíbolgia (Aurélio XXI).

⁸⁸ *Bandita*, no original; nota nº 31 do tradutor.

Não recuso a aceleração proposta por Agamben, mas, junto a ela, sugiro que se considere o contraste provocado por outra aceleração, que é a das lutas e conquistas democráticas e populares (do povo excluído, mas não só dele, e entre elas aquelas que faziam, já no final do século passado, que episódios como os de Haussmann e Pereira Passos fossem impensáveis) como o fator capaz de trazer à maior visibilidade o que, antes, até por falta desta “luz”, tendia a subjazer nas sombras e nas diversas formas de clandestinidade onde se dão as resistências e se realizam as lutas intestinas.

Em Roma, segundo Agamben, a cisão interna do povo era sancionada juridicamente pela clara divisão entre *populus* e *plebs*, que tinha cada um instituições próprias e magistrados próprios, assim como, na Idade Média, a distinção entre *popolo minuto* e *popolo grasso*⁸⁹ correspondia a uma precisa articulação de diversas artes e ofícios; mas, segundo ele, quando, a partir da Revolução Francesa, o “Povo” tornou-se o depositário único da soberania, o “povo” se transforma em uma presença embaraçosa, e miséria e exclusão surgem pela primeira vez como um escândalo intolerável. É justamente esta conquista da soberania pelo Povo, marco político da era moderna, que irá evidenciar a disjunção entre os universos político e econômico, abrindo as perspectivas conjunturais que permitiriam o surgimento de uma teoria política estruturada sobre a identidade das classes econômicas como o marxismo.

“Na idade moderna, miséria e exclusão não são somente conceitos econômicos e sociais, mas são categorias eminentemente políticas (todo o economicismo e o “socialismo” que parecem dominar a política moderna tem, na realidade, um significado político, aliás, biopolítico). // Nesta perspectiva, o nosso tempo nada mais é, que a tentativa –implacável e metódica– de preencher a fissura que divide o povo, eliminando radicalmente o povo dos excluídos. Esta tentativa mancomunada, segundo modalidades e horizontes diversos, direita e esquerda, países capitalistas e países socialistas, unidos no projeto – em última instância vão, mas que se realizou parcialmente em todos os países industrializados – de produzir o povo uno e indiviso. A obsessão do desenvolvimento é tão eficaz em nosso tempo porque coincide com o projeto biopolítico de produzir um povo sem fratura” (1995: 185)

De modo que, assim como a toda tentativa de totalização e unificação –implacável e metódica–; de preencher a fissura que divide o povo, eliminando radicalmente o povo dos excluídos, não variou no espectro político ideológico – como tampouco no processo histórico –, igualmente não variou o fato de que, a estas tentativas, correspondeu um momento de refulgência da estética do superego, a qual me referi anteriormente, independentemente de se construtivista e geometricamente objetiva, como no modernismo de Le Corbusier, ou desconstrutivista e geometricamente subjetiva como no pós-

modernismo da Los Angeles descrita por Mike Davis: em todos os casos, parte do que estava sendo limpo, removido para a periferia, ou simplesmente extinto ou demolido, parte da poluição, como diria Bauman, sempre foi a vida nua.

O campo de concentração não nasce, segundo Agamben, como poderia parecer, de uma transformação ou de um desenvolvimento do direito carcerário, mas do estado de exceção e da lei marcial. E é este vínculo indissolúvel, entre o campo e o estado de exceção, que é a base fundamental de seu argumento. Os historiadores, segundo Agamben, discutem se os primeiros campos foram criados pelos espanhóis em Cuba em 1896 ou pelos ingleses na guerra dos bóeres (1995: 173); mas creio que os campos de concentração de escravos para embarque nos navios negreiros, estes próprios e muitas senzalas, já podem ser considerados como tais e, dificilmente, foram menos do que a mais absoluta *conditio inhumana* realizada sobre esta terra que, segundo Agamben, foram os campos nazistas. E, isto, considerando apenas a era moderna, ou pós renascentista.

Os primeiros campos de concentração na Alemanha não foram, segundo ele, obras do regime nazista, e sim de governos social democráticos que, em 1923, após a proclamação do estado de exceção, internaram milhares de militantes comunistas (1995: 173). O fundamento jurídico das internações era, segundo Agamben, a *Shutzhaft*, (literalmente, custódia protetiva), um estatuto de derivação prussiana que os juristas nazistas viriam, posteriormente, a classificar, às vezes, como uma medida política 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 faz um detalhado histórico da evolução da legislação de exceção alemã em geral, e da nazista em particular, para demonstrar como se deu a evolução desta condição inicial em que uma situação de exceção, exterior ao estado jurídico normal, é o fato que justifica a suspensão dos direitos constitucionais, para a situação na qual o estado de exceção se torna a norma pela qual estes direitos são suspensos (1995: 174 e 175).

“O estado de exceção cessa, assim, de ser referido a uma situação externa e provisória de perigo factício e tende a confundir-se com a própria norma” (Agamben, 1995: 175).

⁸⁹ Literalmente “povo miúdo” e “povo gordo”. Na Florença medieval, *popolo minuto* eram os artesãos menores, e *popolo grasso*, os ricos burgueses (Nota nº 32 do tradutor)

Os juristas do nacional socialismo estavam, segundo Agamben, tão conscientes da peculiaridade desta situação que, com uma expressão paradoxal, a definem como “*um estado de exceção desejado*” (*einem gewollten Ausnahmezustand*) (1995: 175). A proteção da liberdade que está em questão na *Shutzhaft*, (custódia protetiva) torna-se, assim, ironicamente segundo Agamben, proteção contra a suspensão da lei que caracteriza a emergência:

“A novidade é que, agora, este instituto é desligado do estado de exceção no qual se baseava e deixado em vigor na situação normal. *O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra*. Nele, o estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporal do ordenamento com base numa situação factícia, de perigo, ora adquire uma disposição espacial permanente que, como tal, permanece, porém, estavelmente fora do ordenamento normal (...) Por isso, dado que, como vimos, os campos tinham lugar em um tal peculiar espaço de exceção, o chefe da Gestapo Diels pode afirmar: ‘Não existe ordem alguma nem instrução alguma para a origem dos campos: estes não foram instituídos, mas um certo dia vieram a ser’” (*grs. do autor; Agamben, 1995: 175 e 176*).

Segundo Agamben, é preciso refletir sobre o estatuto paradoxal do campo enquanto espaço de exceção, pois, para ele, o campo é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso, simplesmente um espaço externo (1995: 176). Aquilo que nele é excluído é, segundo o significado etimológico do termo exceção, *capturado fora*, incluído através da sua própria exclusão. Mas, segundo Agamben, aquilo que é, deste modo, acima de tudo capturado no ordenamento é o próprio estado de exceção. Na medida em que o estado de exceção é, de fato, “desejado”, ele inaugura, segundo Agamben, um novo paradigma jurídico político, no qual a norma torna-se indiscernível da exceção. O campo é, segundo ele, a estrutura em que o estado de exceção, em cuja possível decisão se baseia o poder soberano, é realizado normalmente (1995: 177).

“No campo a *quaestio iuris* não é mais absolutamente distinguível da *quaestio facti* e, neste sentido, qualquer questionamento sobre legalidade ou ilegalidade daquilo que nele sucede é simplesmente desprovido de sentido. *O campo é um híbrido de direito e de fato, no qual os dois termos tornam-se indiscerníveis*” (*grs. do autor; Agamben, 1995: 177*)

Se isso é verdade, segundo Agamben, se a essência do campo consiste na materialização do estado de exceção e na conseqüente criação de um espaço em que a vida nua e a norma entram em um limiar de indistinção, deveremos admitir, então, segundo ele, que nos encontramos virtualmente na presença de um campo toda vez que é criada uma tal estrutura, independentemente da natureza dos crimes que aí são cometidos e qualquer que seja a sua denominação ou topografia específica (1995: 181).

“Em todos estes casos, um local aparentemente anódino (...) delimita, na realidade, um espaço no qual o ordenamento normal é de fato suspenso, e que aí se cometam ou não atrocidades não depende do direito, mas somente da civilidade e do senso ético da polícia que age provisoriamente como soberana” (Agamben, 1995:181

Quando projetamos, para a realidade urbana do século XX, a definição de Agamben de que o campo é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso, simplesmente um espaço externo (1995: 176), encontramos, na cidade moderna, em particular do terceiro mundo, sob a forma das favelas, guetos e periferias, o campo, constituindo o pólo territorial da vida nua e a face biopolítica que, desde sempre, como diria Agamben, foi a contrafação da face política da *pólis*. E o melhor exemplo de que, no campo, o que é excluído é, segundo o significado etimológico do termo exceção, *capturado fora*, incluído através da sua própria exclusão (*ib.*) se encontra justamente nas *normas* de classificação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, IBGE, onde o conceito favela foi, até dada época, definido como um conglomerado *subnormal*. Para este órgão, favela era um

“aglomerado **subnormal** (favela e similares), constituído por no mínimo 51 unidades habitacionais (barracos ou casas), ocupando, ou tendo ocupado até período recente, terreno de propriedade alheia (público ou particular) e disposta, em geral, de forma desordenada e densa; e carentes, em sua maioria, de serviços públicos essenciais. Caracteriza-se também por sua urbanização fora dos padrões (vias de circulação estreitas e de alinhamento irregular, além de construções não regularizadas por órgão público)” (IBGE – Base Operacional, Manual de delimitação de setores e zonas de trabalho GR-7.01).

O conceito *subnormal*, ao ser enunciado por uma instituição científica vinculada ao Estado acaba, também, por definir claramente um lugar em relação à norma e à normalidade, exterior e inferior à ela, o qual, paradoxalmente, é subsumido e normalizado pela própria enunciação. Assim, o subnormal torna-se uma categoria que pertence à normalidade, mas que, nesta captura, permanece exterior à ela. Deste modo, como o campo, a favela é “*um híbrido de direito e de fato, no qual os dois termos tornam-se indiscerníveis*” (Agamben, 1995: 177)

O fato e a exclusão, ou o modo pelo qual se manifestam, fica bastante claro no enunciado: ocupação de propriedade alheia pública ou privada; indisponibilidade dos serviços públicos essenciais. Ao abandono das condições políticas de acesso à cidadania econômica, as populações faveladas tornam-se “bandidas”, ou assumem o seu *bando*, a sua condição de exceção em relação à lei, e tomam posse do que, de outra forma, não poderiam tomar: a propriedade alheia, seja ela pública ou privada.

Sobre a favela não é, como na formulação de Agamben, “*literalmente possível dizer que esteja fora ou dentro do ordenamento*” (1995: 36). A favela está *in bando*, no sentido especificado por ele em sua etimologia do termo em italiano:

“*in bando, a abandono* significam tanto “à mercê de” quanto “a seu talante, livremente”, como na expressão *correre a abandono*, e *bandito* quer dizer tanto “excluído, posto de lado” quanto “aberto a todos, livre”, como em *mensa bandita* e *a redina bandita*” (Agamben, 1995: 36).

No abandono de seu *bando*, *in bando*, como demonstrou Agamben, esta população expressa sua liberdade em relação aos valores que constituem a *pólis* do modo também descrito pela formulação do IBGE: além da forma de “propriedade” – a posse é uma forma de propriedade comercialmente intercambiável e reconhecida pelas populações faveladas, embora sem estatuto jurídico imediato⁹⁰ – nas formas da arquitetura (barracos e “casas” *sic.*), nas formas das estruturas urbanas fora dos padrões urbanos institucionalizados na norma urbanística (vias de circulação estreitas e de alinhamento irregular, além de construções não regularizadas por órgão público).

Poderíamos, deste modo, fazer a crítica à formulação de Le Corbusier, sustentada anteriormente, de que “*a cultura é um estado de espírito ortogonal*” (1925: 35). Certamente há uma ordem nas disposições urbanas da favela, bastante mais complexa, inclusive, do que a ordem impressa pelos sistemas ortogonais. Mas a favela, mesmo não sendo ortogonal, é a expressão de uma forma de cultura urbana simplesmente porque está na cidade e somos capazes de identificar a realidade do conceito favela pela simples observação do meio urbano; e se somos capazes de identificar uma favela, então, ela tem uma identidade. E se tem uma identidade, esta identidade expressa a cultura – inclusa a técnica – que a constitui. Mas esta cultura não é uma civilização, ou não faz parte dela, porque não produz cidadania, e certamente não é ortogonal, e não só do ponto de vista geométrico, mas estético e moral também. A ortogonalidade não é exatamente um estado de espírito da cultura, no sentido em que esta é o que se opõe à natureza, mas da civilização, na medida em que esta passa pelo fato político da cultura ordenada pelo poder político do Estado, pela lei objetiva, e pela produção dos direitos de cidadania que a sujeição a esta forma de lei produzem.

Do ponto de vista da geometria da forma urbana ela não é ortogonal pelas razões explicitadas pelo próprio IBGE: vias de circulação estreitas e de alinhamento irregular, além de construções não regularizadas por órgão público. Portanto, claramente, quem

regulariza, arrazoa, retifica e ordena dentro desta estética ortogonal do superego que discuti anteriormente, é o poder constituído da pólis, a face política da cidade. A face biopolítica, produz formas distintas: as formas da resistência.

Porém, na cidade moderna, não se pode dizer que esta face biopolítica esteve exata e propriamente *in bando, a abandono*. Esteve também “à mercê de”, tanto quanto “a seu talante, livremente”, como na expressão *correre a abandono* sugerida pela análise de Agamben. A ordem biopolítica da favela está, também, sob o *bando* de uma soberania, a do dito crime organizado, ou o “narcotráfico”: o *bando* no qual situa-se a *soberania* do *bandido*.

Uma recente explosão de violência urbana, de uma série de episódios cognominados pela mídia como a “Guerra da Rocinha”, acabou, recentemente, por recolocar no foco das atenções, como sempre ocorre nestas ocasiões, o “problema” favela. A forma mais geral assumida pelas discussões que permearam a mídia pode ser esquematicamente resumida ao seguinte: constituída espontaneamente pela resistência à exclusão sócio-econômica, a favela acabou por converter-se no território no qual se abrigam as diferentes dimensões de tudo aquilo que a vida política não consegue incluir nos limites da vida jurídico institucional. Território à margem da lei, a favela acaba por tornar-se o “celeiro” da marginalidade ; excluída da geografia do orçamento do Estado, torna-se inexpugnável à força coercitiva de seu aparato repressivo.

No universo simbólico da cidade a favela tornou-se, deste modo, virtualmente o “*locus*” do mal, o lugar do qual ele se origina e a partir do qual ele ameaça. A recente proposta de murá-las, convertendo-as em um campo de concentração literal, produzida por notório arquiteto e destacado político municipal, é um patético testemunho desta sobreposição entre os territórios simbólicos e político-econômicos que compõe a cidade. Esta proposta, no entanto, também testemunha outra fronteira, de caráter histórico, e que se revela no fato de que não mais se apresentam as soluções que dominavam os debates até poucas décadas: as remoções e erradicações.

É um fato concreto, do período final do século vinte, e do que poderíamos designar como decadência da estética modernista da tábula rasa, que, a partir deste momento, o campo – ou a favela –, como lócus urbano da biopolítica por excelência, não só deixe de ser o objeto de políticas de erradicação ou remoção, como que tenha sido absorvido, não mais como um problema urbano a ser removido, mas como uma solução, ou como uma

⁹⁰ o *usucapião* reconhece, sob certas condições fáticas, a propriedade jurídica de uma posse.

zona, de valores estéticos, morais e políticos, na qual torna-se impossível distinguir entre o que é problema ou solução.

Seria a favela, como já foi dito, uma solução? Para Barbosa & Silva, o primeiro diretor-presidente e o segundo fundador e coordenador da ONG Observatório das Favelas, no livro *“Favela: alegria e dor na cidade”* (2005), poder-se-ia dizer que para os que sempre viveram com direitos limitados para habitar a cidade, a favela foi uma solução possível. As favelas, segundo eles, foram construídas como um exercício de cidadania, como afirmação de direitos. Mesmo as favelas mais precárias em termos de moradias e de infra-estrutura de serviços são territórios onde os pobres afirmaram sua presença na metrópole. Isto não significa, segundo eles, dizer que está tudo bem, e que deixemos que os cidadãos e cidadãs marcados pela desigualdade encontrem por si mesmos suas possibilidades de vida. Essa posição, além de cômoda, é profundamente discricionária e socialmente irresponsável com o destino de milhares de pessoas. É confirmar e cristalizar processos violentos de discriminação e distinção social, econômica e cultural (*ib.*: 232). É a seguinte a constatação de Barbosa & Silva:

“A favela não é um problema, nem uma solução. A favela é a uma das mais contundentes expressões do **estar sendo** das desigualdades que marcam a vida em sociedade em nosso país, em especial nas grandes e médias cidades brasileiras. É nesse plano, portanto, que as favelas devem ser tratadas, pois são territórios que colocam em questão o sentido da sociedade em que vivemos. / / Esse papel de colocar em causa as relações societárias hegemônicas, sobretudo do significado da apropriação e uso do espaço urbano, também é revelador da imperiosa construção de uma agenda política de superação das condições do nosso estar sendo no mundo (*gr. meu*; Barbosa, & Silva, 2005: 232).

E aqui, caso consideremos esta feliz formulação de Barbosa & Silva, *“expressões do estar sendo das desigualdades”* (*cit.*), à luz do *“ser-aí”*, o *Da-sein* de Heidegger, aquele que não é senão na pura existência do estar sendo do seu aqui e agora, da sua situação, como lembra Agamben, convirá prestar atenção às analogias que a política apresenta com a situação epocal da metafísica pois, segundo ele,

“O *bíos* jaz hoje na *zoé* exatamente como na definição heideggeriana do *Dasein*, a essência jaz (*liegt*) na existência” (1995: 193).

É diante deste *estar sendo*, também, que somos convocados a pensar em como tal situação *veio a ser*, o que nos remete à razão pela qual, segundo Agamben, o chefe da Gestapo Diels pôde afirmar: *“Não existe ordem alguma nem instrução alguma para a origem dos campos: estes não foram instituídos, mas um certo dia vieram a ser”* (*apud*: Agamben, 1995: 175), ou em como se deu esta situação, em que o estado de exceção cessa de ser referido a uma situação externa e provisória de perigo factício e tende a

confundir-se com a própria norma (Agamben, 1995: 175). E a resposta passa, evidentemente, como aponta o próprio Agamben, por outro fato: aquele que permitia que os juristas do nacional socialismo referissem-se a “*um estado de exceção desejado*” (*einem gewollten Ausnahmezustand*) (1995: 175).

A favela é, como o campo, “*um híbrido de direito e de fato, no qual os dois termos tornam-se indiscerníveis*” (Agamben, 1995: 177) e um fato territorial dado, incontornável. Ela é o lugar produzido pelo que não encontra lugar nos territórios delimitados pela lei e pela inclusão econômica. Mas também pelo que não pode ser exterminado porque, por outro lado, embora indesejado, é também necessário. As populações existem, estão presentes, e os níveis de exclusão são diversos e quase nunca absolutos. Elas não só ocupam espaços, habitam, demandam infra-estruturas urbanas, mas também prestam serviços em atividades econômicas essenciais, consomem mercadorias, participam de inúmeras trocas sociais – muitas afetivas, como entre empregados domésticos e seus patrões –, culturais e econômicas, que se dão em diversos níveis de formalidade e semi-legalidade. Se a presença da favelas e das populações faveladas produz o mal-estar, a sua ausência produziria o colapso global do sistema.

Sobrepõe-se, assim, diferentes territorialidades: por um lado, aquela produzida pela ocupação dos espaços usados para a habitação, pelas populações excluídas e semi-excluídas da vida econômica e política que, deste modo, também o ficam da vida jurídica. Por outro, aquela produzida pelas atividades que, embora excluídas da vida legal, são fatos do *ethos* cultural e da realidade urbana e que, por isto, se estabelecem necessariamente nos territórios geográficos nos quais estão além do alcance do “braço” do Estado. A fronteira que delimita estas diferentes territorialidades, no entanto, se sobrepõe de diversas maneiras, e torna-se cada vez mais difícil discernir com clareza onde, e a que hora, em tal ou qual lugar e com quem se está, de fato, no asfalto ou na favela⁹¹.

Esta pouco definida fronteira, de topologia cada vez mais indiscernível na cidade contemporânea, no entanto, delimita, ao nível das trocas inter-subjetivas que estruturam a vida política, e da vida subjetiva dos cidadãos e semi-cidadãos, outros territórios: aqueles que produzem identidade. Tanto aquela formada no interior de suas comunidades pela solidariedade forjada nas lutas pela ocupação do território e pela resistência à remoção, e

⁹¹ As recentes (dez/2006) notícias sobre um ex chefe de polícia que comandava uma estrutura de proteção ao crime organizado e de agenciamento de privilégios no sistema penitenciário, além daquelas referentes ao envolvimento de organizações criminosas no financiamento de campanhas eleitorais só confirmam a mencionada dificuldade de discernir entre o que é o que na complexidade da rede em que se intrincam o que é interior e o que é exterior ao estado de direito e à cidadania.

também pelas formas e intensidades próprias de convívio social decorrentes das configurações espaciais da favela, como aquela resultante da força ativa de rejeição que, sobre esta identidade, é lançada pela percepção que forma o olhar exterior às fronteiras geográficas e simbólicas que conformam o território político do campo, no qual a favela se constitui.

Formada a partir do exterior, esta identidade do favelado é cotidianamente sustentada, no contexto das narrativas e dos discursos ideológicos pelos quais a cidade define as fronteiras de sua cartografia política. Dentre esses, destaca-se a produção das notícias realizada pela mídia, isto é, a hierarquização dos fatos a serem transformados em notícia. A produção de sentido está vinculada a uma posição social e historicamente determinada e, segundo Sylvia Moretzsohn (2004) de pouco vale verificar se, formalmente, dedica-se o mesmo espaço, por exemplo, a fontes de distintas, e às vezes conflitantes percepções da realidade; mais importante é perceber como esse material foi editado, como se estabeleceu a relação entre texto e imagem e qual a relação dessas publicações com o seu público, o que implica verificar o trabalho sobre a linguagem.

Um exemplo deste trabalho, segundo Moretzsohn, é aquele do JB na capa de 13 de dezembro de 2001, aparentemente estranha à sua linha editorial. Esta página, segundo ela, estampava foto colorida de *“dois presuntos estirados no asfalto, à beira do meio-fio, sob o sol: pés descalços de um lado, chinelos do outro, diante das botas de um policial em primeiro plano”* (ib.). O título da matéria *“Cadáveres desovados no Aterro”*, segundo Sylvia, tem sentido dúbio: *“sugere a escolha de um local nobre para a ‘desova’ de pessoas mortas em outro lugar”* (ib.), quando se tratava de dois rapazes que tentaram assaltar um ônibus e foram mortos a tiros por um passageiro, que logo fez o motorista parar para livrar-se dos corpos (ib.). A legenda, segundo a autora, *“completa o escândalo: ‘Um corpo estendido à luz do dia no asfalto do Flamengo avisa que a violência não respeita hora nem lugar’”*. Moretzsohn ressalta a relação entre territorialidade e formação subjetiva da identidade ao destacar que *“como é óbvio, violência tem hora e principalmente lugar: os ambientes ermos e mal-iluminados da periferia”* (ib.). Opera-se aí uma clara delimitação de territórios onde, como nota Vera Malaguti Batista (2004), *“aparecem os zoneamentos hierárquicos da cidade, as visões da favela como lócus do mal, como dissolutora de fronteiras a transbordar para a ‘cidade legal’”* (apud: Moretzsohn, 2004).

O caráter cotidiano da cobertura jornalística, um espaço incorporado culturalmente à vida, ao qual, segundo Moretzsohn, recorreremos “naturalmente” para saber o que se passa,

faz com que o jornal se instale como referência espontânea, um universo ao qual somos solidários. Nesta condição, nos tornamos parte de um “*corpus*” que se consubstancia como a “*opinião*”, que funciona como um referendo para a formação do senso comum. Moretzsohn apresenta alguns exemplos do que chama de “*varejo da cobertura cotidiana*” para demonstrar o modo como esta fabrica o inimigo, com base nesta clivagem territorial que levou Zuenir Ventura ao título de “*Cidade Partida*” (1994) para sua obra paradigmática, do ponto de vista da síntese do senso comum quanto às relações entre a cidade e a favela.

Dentre estes exemplos, de como se fabrica o inimigo, Moretzsohn, destaca a capa do *Globo* de 21 de outubro de 2000: “*Favelas levam violência ao Centro e Copacabana - ônibus são destruídos, carros apedrejados e motorista escapa de linchamento*”, manchete e subtítulo sobre duas fotos atestando o conflito informado por legendas descritivas: “*Com um tijolo na mão, moradora do Morro da Providência ameaça um oficial da PM que tentava controlar o tumulto no Centro*” e “*Na Avenida Atlântica, morador do Morro do Cantagalo usa pá para atacar o carro de um professor que atropelou um menor*”. Protestos contra a polícia, segundo Sylvia, jamais são legítimos, são sempre orquestrados por traficantes (Moretzsohn, 2004).

A “onda do arrastão” que varreu as praias do Rio em 1992 mereceu estudo detalhado que reitera e amplia as fronteiras entre a “cidade legal” e a favela. Nele, Kleber Mendonça (1999) demonstrou como jornais e revistas produziram diferentes sentidos mas, segundo Moretzsohn, “*todos num mesmo ‘sentido’ de reiteração de estereótipos*”, ao tratarem do tema, vinculando o arrastão ao *funk*, à segregação racial e à produção do medo social. Um trecho de matéria da *Veja* de 18 de outubro de 1992 é exemplar: “*Da zona sul, a classe média alta partiu de carro para os recantos mais distantes (...). No contrafluxo, ônibus começaram a despejar nas praias (...) moradores de bairros distantes das zonas norte e oeste e dos subúrbios do Rio*” Enquanto a classe média alta partia, os suburbanos eram despejados. No dicionário de Aurélio Buarque: despejo - aquilo que se despeja, lixo, dejeção. O sentido aqui produzido, segundo Mendonça, “*não é de qualquer lixo, mas de um lixo social: uma camada da sociedade considerada não aproveitável e, portanto, incômoda e desnecessária para o corpo social hegemônico*” (1999).

Moretzsohn (2004) destaca o caráter “higienista”, biopolítico diria eu, que pode assumir o discurso cotidiano da notícia, ao trazer manchete de página do *JB* de 3 de fevereiro de 2000: “*Praia limpa, só no inverno*”. O texto principal é sobre o combate às línguas negras nas praias da zona sul. As fotos, no entanto, são todas de desabrigados que

vivem na areia. Um sutil e quase imperceptível recurso gráfico (um fio ao redor desse bloco noticioso) vincula essas imagens à segunda reportagem da mesma página, intitulada “*Condomínio dos moradores da areia*”, mas a associação, segundo a autora, é inevitável: “*aquelas pessoas fazem parte do lixo - ou, talvez, são o principal lixo que a prefeitura deve eliminar, junto com as línguas negras*” (2004). Deste modo, segundo ela,

“vão se consolidando as metáforas biológicas do discurso higienista, que expressam a naturalização dos conflitos sociais, simplificados a partir de estereótipos (...) que reproduzem o senso comum a respeito e deixam ileso a estrutura radicalmente segregadora e violenta da própria sociedade que produz o crime e a exclusão”. Moretzsohn (2004)

Mas o caráter biopolítico envolvido na questão se evidencia principalmente quando o lazer dos subalternos é criminalizado, e, neste campo, destacam-se os bailes *funk*, frequentemente notícia de destaque na imprensa. Em março de 2001, segundo Moretzsohn, os jornais noticiaram o grande escândalo das jovens menores de idade que estariam engravidando naqueles bailes, em consequência da dança do “trenzinho”. O então secretário municipal de saúde, Sérgio Arouca, denunciou o fato preocupado não com a moral mas, segundo ele, com a questão sanitária: a possibilidade de contraírem doenças sexualmente transmissíveis, visto que a tal dança propiciava “*conjunções carnavais com vários parceiros*”. Nenhum jornal considerou, segundo a autora, que a denúncia, baseada nos relatos das próprias moças, pudesse ser estratégia banal para encobrir da família a paternidade de uma gravidez inesperada. As consequências, segundo ela, eram previsíveis: declarações indignadas condenando a depravação daquelas festas, mandados judiciais expedidos para que, na saborosa expressão de Nilo Batista, “*a polícia trate de intervir nos bailes e impor entre os alegres vagões do ‘trenzinho’ uma distância compatível com os elevados padrões morais de nossa sociedade*” (2001).

Pode perfeitamente ter ocorrido, segundo Batista (2001) que “*alguma(s) adolescente(s) tenha(m) se engravidado em bailes funk. Será uma novidade? Quantas moças brancas de classe média não se engravidaram em boates e discotecas?*” (apud: Moretzsohn, 2004). Ocorre, segundo ele, que o secretário de saúde só dispõe de poderes para intervir e pronunciar-se sobre a gravidez das meninas pobres, que a relatarão em postos de saúde municipal, e não em clínicas de Botafogo. Segundo Nilo,

“admitamos que o secretário tenha de boa fé acreditado na versão que tornou pública, (...) Sua iniciativa teve como resultado visível alavancar repressão penal sobre todos os participantes de todos os bailes funk. E aí aprendemos que, na prática, a saúde e o lazer dos pobres continuam sendo em nossa cidade um caso de polícia. (...) No Rio de Janeiro, o lazer dos pobres sempre foi criminalizado, desde os tempos do Vidigal, e a saúde pública constituiu historicamente um grande pretexto para remoções e vigilância, dando surgimento

às metáforas da ‘insalubridade social’. Parece que nada mudou” (Batista, 2001; *apud*: Morentzsohn, 2004).

O painel fornecido até aqui, segundo Morentzsohn, é coerente com a análise que, uma vez mais, Nilo Batista empreende, ao sublinhar que,

“no modelo neoliberal o foco do controle social penal se desloca das chamadas ‘classes perigosas’ para os ‘excluídos’, para essa legião de pessoas humanas que se defrontaram com as grades intransponíveis que a racionalidade do mercado construiu ao redor do alegre condomínio no qual residem as novas acumulações de riqueza. (...). Trata-se de minar os campos por onde se movimentam os excluídos, para que a cada passo mais afoito explôdathes um delito aos pés” (Batista, 2001; *apud*: Morentzsohn, 2004).

Comentava, há pouco, diante da situação de *bando*, pela qual a favela *veio a ser*, e pela qual *está aí*, e que a dá como o campo, no sentido de Agamben, que, na cidade moderna do terceiro mundo, não se poderia dizer exatamente que esta face biopolítica da *pólis*, em que se constitui a favela, esteve, exata e propriamente, *in bando, a abandono*. Esteve também “à *mercê de*”, tanto quanto “a seu talante, livremente”, como na expressão *correre a abandono* sugerida pela análise de Agamben. Se a favela escapa, de algum modo, à ordem política da *bíos*, não escapa, de modo algum, da ordem mais geral da *zoé* e, excluída da ordem da *pólis*, cai sob o *bando* de uma outra *soberania*: a do *bandido*.

Não há um vácuo de poder onde não alcança o poder de polícia da *pólis*. O poder sempre há onde houver mais de um e, onde ele não for instituído pela *bíos*, ele será o fato dado pela *zoé*: onde não há a força da lei, há a lei da força. E aí, como lembra Nietzsche, a oposição entre “*justo e injusto em si carece de qualquer sentido*” (*G.M.*: II:11), pois,

“em si, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo injusto, na medida em que **essencialmente**, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem este caráter” (*G.M.*: II:11).

É preciso, segundo ele, admitir algo ainda mais grave, em particular quando consideramos o conceito de *estado de direito*, sobre o qual repousam as “democracias” contemporâneas, e o caráter essencialmente anti-democrático que marca a forma como a riqueza é por elas distribuída; bem como a resistência que lhe é oposta, de diferentes modos, pelo que os meios de formação de opinião, designam como terrorismo internacional e crime organizado:

“que do mais alto ponto de vista biológico, os estados de direito não podem senão ser **estados de exceção**, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder, a cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios para criar **maiores** unidades de poder” (grifos do autor; *G.M.*: II:11).

O que ocorre, neste território de indistinção entre *bíos* e *zoé*, no qual se constitui a favela, é que, aí, somente a biopolítica é o âmbito de qualquer relação de poder e, quando consideramos a questão do ponto de vista biopolítico, ou, como prefere Nietzsche, do mais alto ponto de vista biológico, o que impera é a vontade de vida que visa o poder.

A vontade de vida não é, evidentemente, algo que, na *bíos*, esteja mais do que contido, e o que permite que a *zoé* ascenda ao poder no campo não é outra coisa que a situação de exceção, na qual a favela e o favelado se encontram, isto é, ao abandono das organizações políticas que sustentam a soberania do estado e a cidadania dos cidadãos no território da cidade legal. No entanto, o que permite que a vontade de vida se organize, sob a forma de associações políticas criminosas, não é, de modo algum, a ausência, quer da soberania do estado, quer da cidadania; muito pelo contrário, por caminhos reversos, o crime se organiza sob o mais decidido e obstinado amparo de ambos.

O editorial de 17/03/2005 da página da Secretaria Estadual de Segurança do Rio de Janeiro⁹², assinado pelo então secretário de segurança Marcelo Itagiba, é bastante esclarecedor, não só da situação conjuntural na qual se encontra a “guerra contra o crime organizado”, mas da própria visão da secretaria, no que diz respeito as causas desta situação e às responsabilidades do Estado diante dela. Segundo o então secretário:

“A cidade do Rio de Janeiro tem hoje mais de 650 favelas. No ano 2010, elas concentrarão 21,1% da população (1,4 milhão de pessoas), segundo projeção do Instituto de Estudos do Trabalho e Sociedade (IETS). Esta perspectiva de degradação social nos remete à deterioração da cidade e, por conseguinte, da possibilidade da boa convivência urbana. As favelas **não são um problema** criado por aqueles que não tinham onde morar, mas **sim a solução** por eles encontrada para suprir a inexistência de uma política habitacional que, somada à total falta de oportunidades sociais, vai aumentando cada vez mais o fosso que nos afasta de uma existência pacífica” (*grs. meus; cit.*)

Para o secretário, portanto, as favelas não são um problema, mas uma solução encontrada por aqueles excluídos das políticas habitacionais do estado e da vida econômica pela falta de “oportunidades sociais”. Na medida em que o secretário é um agente do mesmo Estado que instituiu as tais políticas habitacionais, há que se considerar que o Estado, de fato, entende a favela, a qual relaciona à degradação social e deterioração da cidade como uma solução ou, pelo menos, como uma situação dada a ser, pragmaticamente, aceita como inevitável. Mas, situação esta que traz, como decorrência, o que não pode ser aceito: a violência, posto que, esta, não atinge só aquele que já está violentado pela degradação social e pela deterioração ambiental. Atinge o conjunto da

⁹² <http://www.ssp.rj.gov.br/>

sociedade e, como diz Engels em “*A questão do alojamento*” (1897), e o demonstrou o recente assassinato de uma representante das mais ricas elites industriais do país – o que fez como que tal tipo comum e corriqueiro de crime saltasse dos recantos das páginas policiais para o centro da primeira página dos grandes jornais –, o anjo da morte não reconhece diferença de classe. Segundo o secretário Itagiba:

“O avassalador processo de favelização da cidade, acrescido do tempero da droga, potencializa a violência e exige, urgentemente, a revisão de conceitos equivocados segundo os quais somente o organismo policial tem responsabilidade pela segurança do cidadão. Polícia não é solução para problemas sociais; é onde transbordam os problemas sociais não resolvidos que, cumulativamente, geram a desvalorização da vida humana e a banalização do crime. As polícias Civil e Militar estão fazendo a sua parte. Nos últimos dois anos, realizaram mais de 45 mil prisões, retiraram de circulação 75 lideranças do tráfico e apreenderam mais de 30 mil armas nas mãos de criminosos” (*grs. meus; cit.*).

Portanto, e estabelecido o vínculo de *bando* entre a favela e o seu “tempero”, aliás, literalmente um tempero com o qual não só a favela, mas toda a sociedade, de um modo ou de outro, adota para temperar o tédio e atenuar a sensação geral de mal-estar, o secretário expõe a urgente revisão de conceitos equivocados, que a situação de exceção, que é dada pelo transbordamento da violência, exige: não é somente o organismo policial que tem responsabilidade pela segurança do cidadão, posto que a desvalorização da vida humana e a banalização do crime se originam, transbordam, segundo o secretário, dos problemas sociais não resolvidos. No entanto, em que pese esta necessária revisão de conceitos, a secretaria, segundo o orgulhoso secretário, cumpriu com sua parte para a resolução destes problemas sociais não resolvidos. Mais precisamente, removeu de circulação 45 mil deles em dois anos, e alojou-os nos únicos ambientes onde a degradação da vida e a deterioração moral do indivíduo podem ser mais radicalmente implementados do que na favela. Mas, decerto, ao removê-los de circulação, resolveu, pelo menos provisoriamente, aquele outro problema, que é o problema da poluição anteriormente levantado por Bauman, e o da pureza, a ele relacionado. Retomando o editorial do secretário Itagiba, no ponto em que a verdadeira questão que o motiva vem a emergir:

“É inadiável o reconhecimento de que, além de ações policiais, segurança pública exige intervenções econômicas, políticas e sociais que promovam a redução dos níveis de miséria e o aumento das oportunidades na educação e no trabalho. E mais do que isso: não haverá solução definitiva, se as ações de desmantelamento do tráfico não partirem efetivamente dos moradores das favelas. A transformação terá que surgir de dentro para fora, de fora para dentro. De todos com o Estado” (*cit.*).

Deste modo, em que pese o inadiável reconhecimento do banimento da cidadania e da exclusão social e econômica que caracterizam o *bando* do favelado – reconhecimento

este que, inclusive, é evidente, por si só, não promove inclusão alguma – e, independentemente de qualquer medida concreta de inclusão, vem o secretário a expor o que, nesta situação de exceção, pode ser feito para o controle da violência que atinge toda a sociedade: como toda a sociedade não demonstra, na verdade, qualquer interesse em modificar o que quer que seja, a modificação deverá surgir do interior do próprio campo. O campo deve se descampificar para proteger a sociedade que o campifica. E como? O secretário responde: através da delação anônima para a polícia do estado, que deve ser feita por aqueles aos quais este estado, omissos nas políticas de inclusão mencionadas pelo secretário, excluiu:

“É hora da insurreição pacífica e cidadã dos moradores. Em cooperação com o Estado, é preciso impor barreiras ao crime, denunciando anonimamente os facínoras que os oprimem e os maus policiais que os desrespeitam. A maioria tem que derrotar a minoria. Contra as armas dos traficantes, vamos construir uma rede de solidariedade que, por meio da informação e da denúncia, irá destruí-los. Para a diminuição da taxa de criminalidade, todos devem ter a capacidade de se preocupar e agir em defesa da sua rua, do seu vizinho, da sua comunidade e, por fim, da sua cidade” (*cit.*).

E quem é o traficante que o secretário pede que seja denunciado, senão, na maior parte dos casos, o garoto filho da vizinha que até ontem brincava de bandido e mocinho no beco ao lado. É evidente que, como sugere Silva “*é a condição de moradia dos favelados que define sua auto-imagem, a partir da qual vão atuar*” (Silva, 2002). Ou seja, é a condição comum do sujeito favelado o que determina a sua auto-identificação como parte integrante de uma mesma categoria, favelados, mesmo que economicamente heterogêneos (*ib.*). Foi na resistência à exclusão, e a partir de uma história comum de lutas pela ocupação dos terrenos, passando pela construção de suas casas e pelas lutas pela permanência diante das tentativas de remoção por parte do Estado, que se forjou a solidariedade em torno da qual os favelados construíram sua identidade. Solidariedade esta reforçada pela configuração espacial da favela, com casas próximas umas das outras, o que não lhes permitiu grande privacidade, intensificando e produzindo modos e intensidades próprias – “anormais” – nas relações interpessoais e de mútuo apoio, como em casos de doença ou para tomar conta de filhos. Isto acabou por “*reforçar o sentimento de pertença à uma comunidade em oposição ‘ao exterior’, que poderia ser tanto o asfalto como o Estado*” (Oliveira *et al.*, 1993). Esta relação, entre comunidade e territorialidade, e as interações intersubjetivas, sociais e políticas internas a ela acabam, também, por definir faces desta identidade que, para Zaluar, “*se forma a partir da atuação nas diversas esferas de seu local de moradia: associações de moradores, praças, bares, agremiações recreativas-culturais-esportivas*” (1985). E é diante da pertença a este vínculo identitário

que o secretario vem sugerir a “*insurreição pacífica*” do banido, e a construção de uma “*rede de solidariedade*” baseada na delação anônima em favor do bem estar da sociedade que proveu o banimento.

Além de toda esta problemática, referida à identidade da favela e do favelado, que constitui-se justamente em oposição aos valores negativos a ela atribuídos pela sociedade que, pelas razões bem explicitadas pelo secretario, produziu a própria exclusão inclusiva pela qual a favela tornou-se o campo do banimento da cidadania, assomam outras, de caráter mais prático, e que dizem respeito ao fato de o crime organizado haver assumido, ou estar envolvido, em muitas comunidades, com o fornecimento de vários serviços comunitários igualmente obtidos à margem, como os “gatos” de eletrecidade, tv a cabo, acesso à internet etc. e, em muitos casos, até mesmo com o fornecimento da “lei e da justiça” na administração dos conflitos que emergem na comunidade. A própria estrutura comunitária passa, em muitos casos, pela “ordem política” ali imposta pelo crime organizado, seja ele o que se organiza em torno do narcotráfico, seja aquele outro, que se organiza em torno de milícias “protetoras” que, de qualquer forma, “vendem” serviços da mesma natureza.

O secretario, no entanto, segue seu editorial, na tentativa de produzir uma cisão nesta identidade do banido propondo uma nova – ou velha, muito velha – polaridade identitária: aquela que separa as pessoas honestas das desonestas. Grande e generosa mãe, a identidade da honestidade, é capaz de relevar todas as outras diferenças, do mesmo modo, é claro, e isto é evidente nas páginas dos jornais cotidianos, que a identidade da desonestidade. Se há algo que cada vez mais se evidencia, e nos exime de qualquer comprovação, tal a facticidade com que se verifica, é que a honestidade, assim como o anjo da morte de Engels, não faz distinção de classe nem de posição social, e muito menos tem preconceitos quanto à posse ou não da cidadania. Segundo o secretario:

“A Rocinha é maior favela da zona sul do Rio de Janeiro; é o retrato sociológico do Brasil, abrigando uma diversidade humana composta 99,9% de pessoas honestas distribuídas em diversas classes sociais – miseráveis, assalariados, pequenos comerciantes e até médio empresários. (...). Ela é a grande abastecedora da elite burguesa que, com seu vício, financia a compra de armas de guerra que vitimam toda a sociedade ...” (*cit.*)

De modo que o “retrato sociológico” apresentado pelo secretario acaba revelar, no verso da face de uma sociedade heterogênea de 99,9% dos brasileiros que tem o traço em comum da honestidade, uma elite burguesa viciada que financia o aparato militar do narcotráfico. Evidentemente que, como 99,9% dos brasileiros são honestos e não participariam de tal crime, de financiamento do crime organizado, deve-se admitir, não só

que apenas 0,01% dos brasileiros se inscrevem entre os consumidores de drogas, mas, também, que um nível tão baixo de consumo seria capaz de sustentar as poderosas organizações armadas que hoje colocam o país em suspense. A real complexidade do problema, no entanto, começa a revelar-se na seqüência do mesmo parágrafo do editorial”

“... Além disso, infelizmente, a favela está se tornando, também, um reduto consumidor importante. Os seus moradores, contudo, são os que mais sofrem com a violência imposta por traficantes que, por meio do terror e da exploração econômica, barbarizam a comunidade, como se fossem senhores feudais” (*cit.*).

De modo que parece emergir uma certa zona de indistinção entre o que é interior e o que é exterior, como gosta de dizer Agamben. Aqui, no entanto várias zonas de indistinção parecem sobrepor-se: entre o interior e o exterior à favela, no que diz respeito à honestidade, à origem do financiamento, ao vício, ao tráfico e, até mesmo, no que diz respeito a quem, realmente, representa o bem e o mal e, por fim, como veremos mais adiante, até entre estes mesmos, em si:

“(...) // O único objetivo das investigações que levaram à prisão de policiais e moradores flagrados em relação promíscua com o tráfico foi o da política de segurança pública propriamente dita que, com as suas ações, combate o crime, prendendo as que se acumpliciam com o mal e apoiando as pessoas de bem. A polícia do Rio e os moradores precisam aliar-se para varrer das favelas os bandidos. // Somos todos nós contra eles, os criminosos (*cit.*).

Seria o caso de questionar o secretário, quanto a este “nós”, mais precisamente: nós quem? Quem somos todos nós que não somos os criminosos; todos os *bandidos*, no sentido de Agamben? Nós consumidores de drogas ilegais, por exemplo, que as recentes modificações da legislação pertinente excluíram da imputação penal, e que, por isso mesmo, podemos financiar o crime sem sermos criminosos, ao passo que os “criminosos” que nos fornecem o que, impunemente, podemos consumir tiveram as penalidades legais incrementadas? Qual seria, mais precisamente, a exceção que se caracterizaria aqui: aquela pela qual o proibido pode ser legalmente consumido, ou aquela pela qual, em uma sociedade de consumo, é criminalizado o comércio do que não é proibido consumir?

Tal impossibilidade de distinção entre o que é interior ou exterior à favela, ao campo, à lei, ao crime, ao bem e ao mal, e a evidente conveniência prática que esta indistinção produz para todos, de fato, sugere que temos aqui aquele mesmo “estado de exceção desejado” (*einem gewollten Ausnahmezustand*) (Agamben, 1995: 175) que se revela “quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra” (*ib.*), o que permitiu que o chefe da Gestapo Diels pudesse afirmar: “Não existe ordem alguma nem instrução alguma

para a origem dos campos: estes não foram instituídos, mas um certo dia vieram a ser” (ib.).

De fato, este vir a ser a solução que a favela é, como território de indistinção entre *bíos* e *zoé*, apresenta inúmeras conveniências. O secretário de segurança, por exemplo, encontra nele a explicação para o inexplicável fato de que depois de 45 mil prisões e não especificado número de assassinatos legais do *homo sacer* infantil em que se constituem a maior parte das vítimas da guerra contra o tráfico⁹³, não tenha, não só havido nenhuma redução da criminalidade e da violência, mas, muito pelo contrário, o seu incremento. A “*grande elite burguesa*” (cit) a que ele se refere, que pode fruir do seu prazer sem expor-se à adversidade enfrentada por seu fornecedor, encontra aí a sua conveniência mais aparente (existem outras). Evidentemente que, organizado na escala em que está, o negócio, em si, é lucrativo. Lucratividade esta que, além da indiscutivelmente larga demanda, vem, por um lado, da “isenção” das taxas e impostos aos quais o comércio estaria submetido em caso de legalidade; por outro, da farta, abundante e mais disponível, barata, desprotegida e desregulamentada e facilmente substituível mão de obra existente sobre o planeta: a abundante juventude desprovida de quaisquer alternativas que compõe as mais escandalosas taxas de mortalidade por “causas externas” das estatísticas oficiais.

Diante de tal quadro de horror e do verdadeiro infanticídio em massa que ceifa dioturnamente o futuro de uma população, diante da violência que transborda inevitavelmente das fronteiras do campo, diante do medo que permeia a vida social e das tragédias que alimentam o lucrativo sensacionalismo da imprensa e que caem no tédio da repetição cotidiana, caberia, talvez, perguntar: porque, mais precisamente, estão proibidas as drogas proibidas? Porque somente uma coisa é certa, clara e facilmente discernível em toda a complexidade que envolve a questão: se há transgressão, então, antes, há a proibição. Se há o crime organizado é porque este é organizado, antes de tudo, pela proibição. Melhor dizendo: se há uma organização, há uma demanda que a justifica; se esta demanda é proibida, então há a transgressão e, com ela, o crime. Mas, antes, é preciso que haja a proibição.

O consumo de drogas é um fato indiscutível do *ethos* social, cuja força de permanência é perceptível na tendência histórica demonstrada pelo aumento da tolerância e

⁹³ Na distribuição percentual dos óbitos masculinos por causas externas selecionadas, das estatísticas do Ministério da Saúde de 2004, 10% dos óbitos tem por causa a agressão e situam-se na faixa etária entre 10 e 14 anos, 48% na faixa entre 15 e 19 anos e 40% na faixa entre 20 e 29 anos (in: http://portal.saude.gov.br/portal/saude/visualizar_texto.cfm?idtxt=24448)

pela gradual absorção, por parte da vida jurídica, das ações terapêuticas e práticas individuais de prazer baseadas no uso de drogas lícitas e ilícitas. Absorção esta resultante do intenso contraste entre a legitimidade de um uso aparentemente generalizado e a ilegalidade jurídica a ele atribuída, além da percepção de que tal contraste acirra a crise de significação do interdito e contribui para a perda do senso da lei, ao invés de o reforçar (Erhenberg, 1997).

A primeira, e única questão realmente significativa do ponto de vista da biopolítica, portanto, é sobre esta proibição e, esta, é uma questão que torna-se cada vez mais difícil de ser respondida. Grande parte desta dificuldade resulta de outra dificuldade, que é aquela de identificar, dentre todas as outras drogas que são permitidas, as razões pelas quais algumas são proibidas visto que, a primeira vista, tem todas a mesma finalidade mais geral, a qual é a obtenção do prazer ou, pelo menos, o obscurecimento das causas do desprazer e do mal-estar.

Alan Ehremberg, sociólogo e diretor do grupamento de pesquisa sobre psicotrópicos, política e sociedade do Centre National de Recherche Scientifique de Paris publicou, no âmbito de um amplo debate que ainda permeia a sociedade francesa em particular, mas que diz respeito a uma questão que é global, um interessante artigo sobre esta questão no *Le Monde* de 30/09/1997, intitulado “*Drogas : o que interdita-se ? O que cuida-se ? O que pune-se ?*”⁹⁴

Punir e curar são, segundo Ehremberg, os dois eixos que estruturam a política francesa para as drogas: ela alia, segundo ele, a benevolência do terapeuta à severidade do juiz. Porém, alerta Ehremberg, nem seus objetivos, nem suas prioridades nem suas estratégias foram objeto de qualquer esclarecimento para o ator político. Em consequência, segundo ele, “*as leis do inconsciente , que governam nosso equilíbrio psicológico, e as da República, que garantem a paz pública , ficam um tanto confusas. Os terapeutas agem como juizes e os juizes como terapeutas*”⁹⁵ (1997).

Na medida em que tal confusão não esclarece cientificamente a opinião pública, pois, segundo Ehremberg, ela tem grandes dificuldades em distinguir o bem e o mal nesta matéria, adquire esta questão um caráter político. Para a França, o importante, segundo ele,

⁹⁴ *Drogues : qu'interdit-on? Qui soigne-t-on? Que punit-on?*

⁹⁵ Não existe tradução autorizada para o português deste texto. Se trata neste excerto, e de todos os demais citados adiante, de uma livre tradução. No original: “*En conséquence, les lois de l'inconscient, qui gouvernent notre équilibre psychologique, et celle de la République, qui garantissent la paix publique, sont quelque peu confondues. Les thérapeutes se prennent parfois pour des juges et les juges parfois pour des thérapeutes*”

é reunir as condições de consenso para uma política sobre as drogas digna deste nome. Com efeito, segundo Ehremberg, as modificações são realizadas sem esclarecimento dos problemas e concomitante análise política. Daí emergem incoerências fragrantemente: no caso da França, e dos países do primeiro mundo de um modo geral, a prevenção de risco de AIDS, que implica em deixar os consumidores prosseguirem com suas práticas, porém em condições sanitárias controladas⁹⁶, é contraditória com o modo francês, baseado na abstinência, de conceber o tratamento. Isto, no contexto europeu, segundo ele, não prejudica as pessoas mas desvaloriza a ação pública (1997). No contexto sul americano, no entanto, não é possível dizer a mesma coisa: a vida de milhares de crianças e jovens, os agentes do narcotráfico ou o *homo sacer* infantil, estão sendo ceifadas da maneira mais estúpida pelas forças policiais e pelas guerras entre organizações criminosas pelo controle do comércio ilegal; ou estão sendo desperdiçadas nos desvãos do mais cruel sistema penitenciário, que, de qualquer forma, só atrasa o tempo da execução e os devolve ao convívio social ainda mais brutalizados e hostis.

Diante do contexto europeu, Ehremberg propõe questionamentos que, em que pese a brutalidade das diferenças, penso que cabem serem lançados à nossa realidade: “*Mudar porque? Como? Em nome de qual referência? Com que objetivos?* Estas são, segundo ele, questões que devem ser consideradas antes da aplicação de soluções precipitadas pela urgência das soluções (1997).

Segundo Ehremberg, com o objetivo de colocar os perigos da cannabis em relação ao conjunto das drogas, tem sido lembrados os consumidores de tranqüilizantes. Se há um equívoco em estigmatizar estes últimos, esta proposição, no entanto, chama a atenção sobre que ele considera o centro do problema: a confusão entre uma droga que altera a personalidade e um medicamento que a trate. Existe de fato, atualmente, segundo ele, uma redistribuição global das cartas em matéria de substâncias psicotrópicas (1997).

“Faliu o consenso sobre a interdição de drogas ilícitas. Muitas abordagens (...) propõem a legalização da cannabis e a despenalização dos usuários das outras drogas. A neurobiologia considera que a distinção entre produtos lícitos e ilícitos não repousa em bases científicas, também as pesquisas em ciências sociais mostraram que a toxicomania não é o destino inelutável de qualquer um que consuma drogas, valendo isto inclusive para as mais duras como a heroína. Em matéria de heroína, a proibição não facilita a ação de políticas de redução de riscos ligadas às práticas de injeção. Em matéria de cannabis, o problema é diferente: existe uma distância contrastante entre a legitimidade de um uso aparentemente massivo⁹⁷ e a ilegalidade jurídica atribuída ao produto. Esta distância acirra a crise de

⁹⁶ Distribuição gratuita de seringas e locais próprios para o consumo assistido.

⁹⁷ Pesquisa recente realizada na Espanha, publicada no “O Globo” de 24/12/2006, revela que foram encontrados traços de heroína em 94% das notas de Euro em circulação naquele país.

significação do interdito. A política francesa contribui assim para a perda do senso da lei, ao invés de o reforçar. Para a maioria, para a qual não há nenhuma política anunciando os perigos associados ao uso da cannabis, a significação da interdição das drogas desfaz-se⁹⁸ (Ehremberg, 1997).

De acordo com Ehremberg, as funções terapêuticas dos medicamentos psicotrópicos estão recolocadas em questão e tornam-se objeto de vivas polêmicas: estas drogas são abordadas como ansiolíticas, hipnóticas e também como antidepressivas. A percepção destes medicamentos tem, segundo ele, variado, correta ou incorretamente, através de um conflito entre o que significam cuidado, conforto e dependência. Se satisfaz o alívio das angústias ou das síndromes depressivas sem a cura das verdadeiras patologias subjacentes? Em caso positivo, os medicamentos são as drogas aceitas socialmente? Mas em que isto é um mal, ou em que isto traduz um risco ao consumo de antidepressivos para a superação de um mal momento? Não será isto melhor do que consumir o álcool, este “*obscurecedor de preocupações*” (Goethe)? Pergunta-se Ehremberg, chegando, por fim, ao fulcro da questão:

“Pode-se ainda fazer uma distinção entre a infelicidade ocasionada pela vida e o sofrimento patológico. Mais ainda, deve-se fazê-la? Porque se vai decidir, e em nome de quem, que um sofrimento é normal, e deve ser suportado pela pessoa, ou patológico, e deve ser tratado através de medicamentos? O objeto do cuidado terapêutico torna-se incerto e, para a maioria, a noção de cura entrou em crise⁹⁹” (Ehremberg, 1997).

O problema dos medicamentos é, segundo Ehremberg, tão ligado ao das drogas que a clínica psiquiátrica considera que a depressão induz aos comportamentos “aditivos” (consumo de psicoativos). O alcoolismo, a heroínomania, o consumo compulsivo de tranquilizantes ou a bulimia, são todos, segundo ele, tentativas de auto-medicação da depressão. A mobilização dos espíritos sobre a depressão e o temor generalizado da dependência estão, segundo ele, de hoje em diante, inexoravelmente ligados (1997).

⁹⁸ *Le consensus sur l'interdit des drogues illicites s'est érodé. Plusieurs rapports (commission Henrion, Livre blanc de l'Association nationale des intervenants en toxicomanie, etc.), proposent la légalisation du cannabis et la dépénalisation des usages des autres drogues. La neurobiologie considère que la distinction entre produits licites et illicites ne repose pas sur des bases scientifiques, tandis que des recherches en sciences sociales ont montré que la toxicomanie n'est pas le destin inéluctable de ceux qui consomment des drogues, y compris les plus dures comme l'héroïne. En matière d'héroïne, la prohibition ne facilite pas la mise en place de politiques de réduction des risques attachés aux pratiques d'injection. En matière de cannabis, le problème est différent : il y a une distance croissante entre la légitimité d'un usage apparemment massif et l'illégalité juridique dans laquelle est tenu le produit. Cette distance accroît la crise de signification de l'interdit. La politique française contribue ainsi à faire perdre le sens de la loi au lieu de le renforcer. Dans la foulée, on n'a aucune politique énonçant les dangers associés à l'usage du cannabis. La signification de l'interdit des drogues devient floue.*

⁹⁹ *Peut-on encore faire une distinction entre les malheurs qu'occasionnent la vie et la souffrance pathologique ? Plus encore, doit-on la faire ? Car qui va décider, et au nom de quoi, qu'une souffrance est*

Um nexos entre drogas e medicamentos foi, segundo Ehremberg, produzido na sociedade europeia ao fim do século passado. O sinal mais marcante desta mudança é que de um problema de diagnóstico restrito em geral à medicina, e à psiquiatria em particular, converteu-se em um problema moral que é a fundação do temor que as drogas nos inspiram. Questiona-se ele:

“quais são os limites à propriedade de si mesmo para além daqueles que foram mudados pelo homem artificial? Em uma sociedade onde as pessoas usam permanentemente substâncias psicoativas que agem sobre o sistema nervoso central e modificam artificialmente o humor, não se saberá mais nem quem é si próprio, nem quem é normal¹⁰⁰” (1997).

Ehremberg lembra que usamos permanentemente aspirina para o alívio de nossas dores e ninguém fala de consumo abusivo, embora doses mortais desta droga possam ser atingidas com muito mais facilidade do que com psicotrópicos. A razão, segundo ele, é simples: a aspirina só age sobre as dores do corpo, o psicotrópico age sobre as do espírito. *“Este, para nós os modernos, é o núcleo sagrado da pessoa. Daí vem a confusão entre a noção de toxicidade e a de dependência, entre um problema médico e uma questão moral¹⁰¹”* (1997).

O fato, segundo Ehremberg, é que nós não sabemos mais muito bem como diferenciar aqueles casos nos quais restauramos nosso equilíbrio psíquico daqueles nos quais alteramos nossa personalidade. As fronteiras entre estas duas categorias de substâncias não são mais certas. Esta é de fato a base sobre a qual se deve fazer a reflexão política tanto sobre as drogas como sobre os medicamentos (1997).

E esta dificuldade de discernir as fronteiras entre o que é o si próprio e o que é a personalidade alterada por uma droga, entre o que é uma questão médica ou moral, entre o que é a favela e o que é o asfalto, entre o que é o estado de direito e o que é a exceção, entre o que é a cidade e o que é o campo, entre o que é cultura e o que é natureza, entre tudo isto que decide enfim, entre a pura existência do *dasein*, exposto na nudez destituída de cidadania de sua vida transformada em objeto da política, e a soberania do cidadão condicionada pela formação negativa de opinião sobre o seu próprio anverso, tudo isso

normale, et doit être assumée par la personne, ou pathologique, et doit être prise en charge médicalement ? L'objet du soin est devenu incertain et, dans la foulée, la notion de guérison est entrée en crise.

¹⁰⁰ (...) *quelles sont les limites à la propriété de soi au-delà desquelles on bascule dans l'homme artificiel ? Dans une société où les gens prennent en permanence des substances psychoactives qui agissent sur le système nerveux central et modifient ainsi artificiellement leur humeur, on ne saurait plus ni qui est soi-même ni qui est normal.*

¹⁰¹ *Or celui-ci est, pour nous les modernes, le noyau sacré de la personne. D'où la confusion entre la notion de toxicité et celle de dépendance, entre un problème médical et une question morale*

compõe a certeza sobre a qual se apóia o sangue que a repressão à vida nua faz verter pelas encostas das favelas cariocas e sul americanas neste início de século. E tudo isso, em nome de algo que se condensa no dito combate implacável ao narcotráfico e ao crime organizado.

A reforma da política de drogas francesa não deve consistir, segundo Ehremberg, somente em abordar o contrapé do que foi realizado até o momento. É sobretudo uma reforma do entendimento político que, segundo ele, deve ser empreendida. A legalização de uma droga não significa, segundo ele, que tudo é permitido, mas a elaboração de uma outra fronteira entre o permitido e o proibido, uma fronteira que faça sentido tanto para os consumidores quanto para a opinião pública e que, por decorrência, seja aceitável (1997).

Esta, segundo Ehremberg, é uma tarefa difícil em uma sociedade onde a referência à noção de interdição aparece como um reflexo conservador. O âmbito da ação pública não é, segundo ele, estar ao serviço dos desejos privados do indivíduo, que não tem, politicamente falando, nem direito ao prazer nem direito à felicidade, mas o de instaurar as condições permanentes de utilizar os psicotrópicos com o menor risco (1997).

“Uma interdição que não faz mais sentido, um sistema terapêutico no qual não se sabe o que é curar e uma punição tão injusta que torna-se estéril levantam as três questões abordadas: o que interdita-se? O que cura-se? O que pune-se? É tanto o interesse em esclarecê-las que os problemas situados na interseção do psiquiátrico com o penal se multiplicam com as mesmas confusões (pense-se somente nas múltiplas facetas da delinquência sexual – na qual permeia a mesma confusão política que nas drogas). O pior será permanecer na situação atual, onde a invocação moral se conjuga à impotência pública¹⁰²” (Ehremberg, 1997).

Na opinião de Ehremberg, a qual compartilho, o problema das drogas pode perfeitamente ser separado de sua ideologização. É, segundo ele, uma questão de método político: reduzir as paixões e os temores suscitados pelas drogas convertendo-as em um “*objeto político normal*”¹⁰³ (1997). Um problema é político, segundo ele, quando ele não encontra solução técnica evidente: existem argumentos contraditórios que devem ser considerados, mas também soluções práticas. Deve-se, segundo Ehremberg, mostrar à opinião pública que eles não são certos, nem simples, nem definitivos, mas que não estamos totalmente desprovidos de meios para enfrentá-los. Isto permitirá a sociedade

¹⁰² *Un interdit qui ne fait plus sens, un système thérapeutique dont on ne sait pas ce qu'il guérit et une punition d'autant plus inéquitable qu'elle frappe les pauvres, voilà déjà trois questions à aborder : qu'interdit-on ? Que soigne-t-on ? Qui punit-on ? On a d'autant plus intérêt à les éclaircir que les problèmes situés à l'intersection du psychiatrique et du pénal se multiplient avec les mêmes confusions (pensez seulement aux multiples facettes de la délinquance sexuelle - qui est dans la même confusion politique que les drogues). Le pire serait d'en rester à la situation actuelle où l'invocation morale se conjugue à l'impuissance publique.*

¹⁰³ *objet politique normal*

francesa descobrir uma cultura do debate em uma questão na qual ela jamais teve conforto. A escolha política é, segundo Ehremberg, a saída que se destaca para que os problemas sejam tratados com mais equidade e eficácia (1997).

Trata-se, a realidade política da França do fim do século XX, de algo bastante distinto da realidade da América do Sul do início do século XXI. E, nesta diferença, penso que cabe questionar quanto a se a politização problema é o caminho que a sociedade do asfalto considera mais eficaz, e se há qualquer intenção de equidade movendo esta escolha pelo acobertamento das fronteiras reais entre o estado de direito e o estado de exceção que se verifica quando, do radical *pólis*, vê-se derivar a solução da *polícia* e não a da *política*. Porque é pela polícia que, fazendo eco aos editoriais e às manchetes, clamam as “cartas dos leitores” de todos os jornais.

Nestas cartas, e nas discussões que refletem o senso comum, no entanto, vez por outra, emerge uma outra questão: colocada a absoluta inutilidade e ineficácia da proibição diante do fato de um consumo que persiste e, de fato, financia as organizações criminosas e a sua estruturação na escala ameaçadora em que se encontra; aceito que a questão das drogas é um problema de saúde pública e não de polícia; entendido que legalizadas poderiam ter seu comércio e consumo supervisionados pelos órgãos de defesa sanitária e de proteção a saúde, e que poderia este comércio ser incorporado à economia legal, financiando, com os impostos recolhidos, os custos de prevenção ao risco decorrentes; considerado tudo isto, no entanto, abre-se uma nova questão: de onde então obteriam sua subsistência aqueles excluídos da economia formal que retiravam seu sustento do narcotráfico, o *homo sacer* juvenil que, quando não está ao serviço do tráfico está assaltando nos cruzamentos da cidade, arrombando suas casas na calada da noite, estuprando, violentando, brutalizando, matando e morrendo de modo igualmente violento e brutal?

Quando emerge esta discussão, quando se forma um certo consenso de que, “enquanto a solução política não vier a favela é a solução que veio a ser”. Quando os fatos impõe o entendimento de que enquanto os excluídos não forem incluídos, de algum modo, o dinheiro chegará a eles. E de que se não for levado para lá pelo consumidor das drogas ilegais, será daqui extraído pela violência do ladrão, do assaltante e do assassino brutalizado que aguarda a morte próxima e sabe nada ter a perder. Quando se realiza esta compreensão, parece emergir um certo silêncio nas discussões; e um certo consenso de que diante deste modo pelo qual o campo veio a ser, diante deste ser aí da política e da biopolítica que marcam a vida na cidade contemporânea, talvez seja mais seguro deixar

tudo sendo tal qual veio a ser, justamente por ser este o modo mais conveniente para todos aqueles que compõem a complexa rede de interesses, da qual uns extraem lucro da ilegalidade, da isenção de impostos e da fatura de mão de obra descartável, outros um certo distanciamento da violência que, deste modo, se concentra mais no entorno das bocas de fumo do que nas ruas residenciais dos moradores do asfalto, outros que tiram vantagem dos verdadeiros currais eleitorais formados pelo isolamento e pelo alto nível de carência de serviços públicos das favelas, outros que vendem todo o tipo de serviços de proteção, abastecimento de armas e assistência jurídica às organizações criminosas. As drogas continuam, de qualquer modo, farta e amplamente disponíveis em uma situação ambivalente e ambígua de responsabilidades, onde não é crime o consumo do que é crime vender.

Cabe perguntar: há realmente algo ainda proibido no funcionamento desta máquina, ou a proibição é justamente o elo necessário e indispensável a sua total e completa articulação, em todos os níveis de sua complexa estrutura? E, neste caso, perguntar, com Ehremberg, o que, de fato proíbe-se aqui, que tem o poder de articular tão complexa estrutura de dissimulações, e de sobreposições entre o campo e a cidade, nesta dialética na qual *bíos* e *zoé* tornam-se cada vez mais indiscerníveis?

Analisando a questão do ponto de vista das drogas, Ehremberg chegou ao limiar da consciência: o tabu está situado justamente sobre as drogas que alteram a consciência. O que poderíamos chamar de consciência? O conceito é complexo mas, simplificando, poderíamos dizer que estamos conscientes quando não estamos inconscientes, ou quando nossa percepção não tem acesso à nossa vida psíquica inconsciente, como tem nos sonhos. Poderíamos dizer que estamos conscientes quando estamos ao abrigo e protegidos contra o que pode emergir do inconsciente que nos constitui, e cujo recalçamento é justamente a função da consciência. Deste modo, parece que o que tememos, aquilo que está no exato fulcro desta proibição às drogas que alteram a consciência, nada mais é do que aquilo que está no exato centro de nós mesmos: o que nos constitui enquanto sujeitos do inconsciente.

O que há de tão terrível no inconsciente, se é que se poderia formular deste modo, para que o seu recalque se torne o objeto central da biopolítica contemporânea, que se revela oculta por trás das políticas que tratam a questão das drogas e da distinção sobre qual o tipo de sofrimento que pode ser legalmente tratado com o uso de drogas? O que proponho é que a resposta a esta pergunta pode ser encontrada junto a uma outra, que questione sobre as razões do interdito em si, sobre estas razões na origem do interdito, as

quais são, conforme propus, as mesmas que estão na origem do muro como dispositivo fundamental da técnica da construção.

O interdito foi o primeiro tema a ser tratado nesta tese. O primeiro capítulo está aberto justamente com a discussão, proposta por Bataille, sobre um *Não*. O objeto deste não é a natureza, aquela da qual participamos como parte da cadeia alimentar e aquela que nos constitui como seres biológicos.

“A natureza exigia que eles cedessem, que digo?, exigia que eles se atropelassem: a humanidade tornou-se possível a partir do momento em que, sendo tomado por uma vertigem invencível, um ser esforçou-se para dizer **não**” (*gr. meu*; Bataille, 1957: 58)

Dois foram, nos primórdios, os objetos desta recusa à natureza da qual participamos e que nos constitui: o sexo e a morte,

“os momentos intensos de uma festa que a natureza celebra com a multidão inesgotável dos seres, uma e outra tendo o sentido do desperdício ilimitado que a natureza executa contra o desejo de durar que é próprio de cada ser” (Bataille, 1957: 58).

Se quisermos perguntar pelo que, inicialmente, o muro separou, e pelo que de tão assustador se oculta no inconsciente, então, sugiro que devemos perguntar pelo interdito. E, perguntando pelo interdito, estaremos perguntando pelo próprio homem, como ser que se separa dos outros animais. Sobre esta cisão, o instigante e agudíssimo ensaio de Georges Bataille, “*O erotismo*” (1957) diz o seguinte:

“Desta passagem, todos os *acontecimentos* nos são subtraídos; sem dúvida, definitivamente. Entretanto, nós estamos menos desarmados do que parece a primeira vista. Sabemos que os homens fabricaram instrumentos (...). Resumindo, eles se distinguiram dos outros animais pelo *trabalho*. Paralelamente eles se impuseram restrições conhecidas como *interditos*. Essas interdições essencialmente – e certamente – recaíram sobre a atitude para com os mortos. É provável que eles tenham tocado ao mesmo tempo – ou pela mesma época, a atividade sexual (1957: 28)

O trabalho, a morte, e o sexo.

Estes são os três fatos, fenômenos, que estão na proveniência do interdito. De que forma o trabalho? O modo pelo qual o trabalho criou o interdito foi o da *responsabilidade*, no sentido de Nietzsche, pelo qual o homem tornou-se capaz de responder por si como um porvir. A responsabilidade pelo amanhã, a necessidade de acumular e o desprazer provocados pela compulsão imposta por esta necessidade: o grau de contenção necessário *vis-à-vis* as demandas do princípio do prazer só poderia ser imposto por um interdito.

Aqueles que já nasceram dentro de uma comunidade organizada para o trabalho necessário à produção de um excedente, que não passaram a fome e viveram as tragédias que, ao longo de gerações, ensinaram a prioridade que a realidade impõe ao trabalho sobre

o prazer, estes só seriam capazes de conter em si o apelo do prazer por algo que tivesse a mesma força que a fome e a morte, uma força ainda maior: o medo pelo desconhecido, pelo nada, a pura angústia. E o apelo da droga que modifica a consciência é o apelo ao prazer. E o apelo ao prazer desperta, automaticamente, a sombra do medo, através do qual, desde os primórdios, o acesso ao prazer foi regulado. É esta a “mecânica” do *interdito*; o medo é o muro; e o muro é o medo.

Segundo Bataille:

“Uma vez que o trabalho, tanto quanto parece, criou logicamente a reação que determina a atitude diante da morte, é legítimo pensar que o interdito regulando e limitando a sexualidade foi também o seu contra golpe¹⁰⁴, e que o conjunto dos comportamentos humanos fundamentais – trabalho, consciência da morte, sexualidade contida – remontam ao mesmo período distante” (1957: 28)

“*Não matarás*”. “*Não pecarás contra a castidade*”. Estes são, segundo Bataille, os dois mandamentos fundamentais da bíblia: o primeiro é consequência da atitude humana com os mortos:

“O *interdito* que se apodera dos outros diante do cadáver é uma forma de *rejeitar a violência*, de *se separar da violência*. A representação da violência, que devemos atribuir particularmente aos homens primitivos, é entendida necessariamente em oposição ao movimento do trabalho que é regulado por uma operação racional (...) o trabalho humano, distinto daquele do animal, nunca é estranho à razão” (1957: 28).

E a razão é a lógica da consciência. Deste modo, o que tememos encontrar no inconsciente parece ser o mesmo que tememos encontrar no exterior dos recintos murados no interior dos quais nos protegemos, é a violência que nos constitui, que constitui a natureza da qual somos constituídos enquanto os seres biológicos que são o objeto inicial e final de toda a biopolítica.

Quando retornamos ao tema da relação entre a proibição às drogas que alteram a consciência e o crime organizado pelo narcotráfico, e a toda a violência e a todo o horror produzidos, ou melhor, justificados por esta proibição, deveríamos nos espantar que justamente o temor à violência se revele na raiz daquilo que a justifica e contribui para produzi-la. Mas trata-se, na verdade, de uma obviedade.

O que não é tão óbvio, no entanto, é que justamente na constatação desta obviedade é que se pode aquilatar o quanto da dificuldade em discernir as fronteiras entre a *pólis* e o

¹⁰⁴ Em Freud encontra-se esta relação de forma semelhante, no “*Mal Estar ...*” entre outros textos. As exigências do trabalho e de outras associações ou comunidades produtivas afastam o homem da associação erótica com a mulher e drenam as energias da libido para finalidades não reprodutivas etc.

campo, entre a *bíos* e a *zoé* reside justamente neste “estado de exceção desejado” (Agamben, 1995: 175) que se revela “quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra” (*ib.*), como acontece aqui, quando a violência torna-se o produto necessário da sua própria negação.

Mas a violência não está na favela, e tampouco nas drogas. Nem mesmo no crime organizado ou no terrorismo ela está. A violência está em nós mesmos, e só depende do aqui e agora de cada um, de sua situação, de sua possibilidade de ter um lugar neste mundo, de falar e ser ouvido. Além da fala, o ato. E, diante deste, somente o muro.

Uma abertura ouve. O muro é surdo.