



doi A espetacularização da política a partir de Agamben e Debord: a construção do migrante e do refugiado como *homines sacri* e seus direitos humanos sob ameaça

The spectacularization of politics from Agamben and Debord: the construction of the migrant and refugee as homines sacri and their human rights under threat

La espectacularización de la política desde Agamben y Debord: la construcción del migrante y refugiado como homines sacri y sus derechos humanos amenazados

ID Marcia Rosane Junges

Resumo: Neste artigo, analisamos como as categorias da glória e do espetáculo são fundamentais na construção dos migrantes e refugiados como *homines sacri* e a ameaça aos seus direitos humanos. Em primeiro lugar, nos ocupamos do conceito da glória, em Giorgio Agamben, lastreado na teologia política. A seguir, examinamos a categoria do espetáculo, em Guy Debord. Na sequência, discutimos em que aspectos esse cenário configura os alicerces da política do nosso tempo, dentro das democracias liberais de massas, auxiliando na instalação e manutenção do estado de exceção, delineando a ideia do migrante e do refugiado como vidas matáveis, sem que se incorra em crime, fragilizando seus direitos humanos.

Palavras-chave: Agamben; Debord; espetacularização; direitos humanos, migrantes, refugiados.

Abstract: In this article, we analyze how the categories of glory and spectacle are fundamental in the construction of migrants and refugees as *homines sacri* and the threat to their human rights. Firstly, we look at the concept of glory in Giorgio Agamben, based on political theology. Next, we examine the category of spectacle in Guy Debord. Then we discuss how this scenario shapes the foundations of politics in our time, within mass liberal democracies, helping to install and maintain the state of exception, outlining the idea of migrants and refugees as lives that can be killed in the absence of any criminal offense, weakening their human rights.

Keywords: Agamben; Debord; spectacularization; human rights; migrants, refugees.

Resumen: En este artículo analizamos cómo las categorías de gloria y espectáculo son fundamentales en la construcción de los migrantes y refugiados como *homines sacri* y la amenaza a sus derechos

humanos. En primer lugar, nos ocupamos del concepto de gloria, en Giorgio Agamben, basado en la teología política. A continuación, examinamos la categoría de espectáculo, en Guy Debord. A continuación, discutimos en qué aspectos este escenario configura las bases de la política de nuestro tiempo, dentro de las democracias liberales de masas, ayudando a instalar y mantener el estado de excepción, perfilando la idea del migrante y del refugiado como vidas que pueden ser asesinados sin incurrir en delitos, debilitando sus derechos humanos.

Palabras clave: Agamben; Debord; espectacularización; derechos humanos; inmigrantes; refugiados.

O objetivo deste artigo é apontar como as categorias da glória e do espetáculo são basilares na construção do refugiado como *homo sacer* e para a ameaça aos seus direitos humanos. Para isso, dividiremos a reflexão em três momentos. Primeiramente, faremos um mapeamento sobre o conceito da glória, em Agamben, a partir da teologia política. Em segundo lugar, analisaremos a categoria do espetáculo, em Guy Debord. Como último movimento, pensaremos sobre como esse terreno movediço que serve de base para a política do nosso tempo, dentro das democracias liberais de massas, é crucial para a instalação do estado de exceção, criando e disseminando a ideia do migrante e do refugiado como vidas matáveis, sem que se incorra em crime, pondo sob constante fragilização seus direitos humanos.

O binômio glória-espetáculo nas democracias liberais de massas opera no esvaziamento e no formalismo da política, consolidando a ideia de um inimigo que deve ser perseguido, confinado e até exterminado quando não é útil economicamente. Assim, os migrantes e refugiados se converteram nos grandes bodes expiatórios de nosso tempo, indivíduos tidos como perigosos, descartáveis e potenciais terroristas, para quem os direitos humanos podem ser relativizados. Sua vida é *sacer*, abandonada por uma exclusão inclusiva no registro da soberania e pode, portanto, ser tirada sem que se incorra em crime. Assim, o poder soberano no qual operam as democracias liberais de massas não hesita em decretar o estado de exceção e fazer a vida nua, a *zoé*, ser configurada em toda sua crueza, desde uma perspectiva biopolítica, que pode derivar para a tanatopolítica: o refugiado e o migrante são aqueles que *podem* morrer, pois seus direitos humanos são muitas vezes relativizados, em uma interpretação equivocada da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 pelos Estados Nação, com base no critério da cidadania, relegando a condição de pessoa humana a um plano secundário.

Hannah Arendt já havia percebido esse descompasso em *As origens do totalitarismo* e em *Nós, refugiados*. Giorgio Agamben retoma a situação na obra *Estado de exceção* e em textos como *Para além dos direitos do homem*, publicado em *Meios sem fim: notas sobre a política*. A ficção do nascimento como fonte da soberania nacional e cidadania não cessa de se interpor aos direitos da pessoa humana. Felizmente, esse modelo está em crise.

1. A categoria da glória

No capítulo 7 de *O reino e a glória*, intitulado “O poder e a glória”, Agamben examina a temática da liturgia, as exclamações e o tema da glória com suas aclamações. Como pano de fundo desse capítulo se articula a questão da democracia ocidental e por que razão esse sistema político,

desde a perspectiva da legitimação constitucional, se afirma como um poder que vem do povo que o representa. Contudo, trata-se de um aparato formal. A democracia contemporânea vem usando, cada vez mais, os dispositivos de aclamação e se legitima através de recursos dessa natureza, como a opinião pública. Estamos no campo de um dispositivo de aclamação, e não de formas constitucionais, vinculadas à questão da democracia de massas. Assim, a partir de Agamben, podemos dizer que as democracias contemporâneas vêm esmaecer seu caráter democrático, transformando-se em formas aclamatórias. A fim de apresentarmos o pano de fundo teórico dessas ideias, examinaremos os capítulos “O poder e a glória” e “Arqueologia da glória”.

Agamben inicia o capítulo 7 expondo a divisão entre a natureza dos anjos como assistentes e administradores, “em cantores da glória e ministros do governo” (Agamben, 2011, p. 185). Isso demonstra a duplicidade do poder: *glória* e *gubernatio*, Reino e governo são os pares que precisam ser pensados em conexão, nesse contexto. Assim, o filósofo retoma a obra de Peterson, de 1926, intitulada *Um Deus: investigações sobre epigrafia, história da forma e história da religião*, dedicada a analisar as relações entre cerimonial político e liturgia eclesiástica (Agamben, 2011, p. 186).

Agamben pontua que uma exclamação pode significar aplauso ou triunfo, louvor ou desaprovação, proferida por uma multidão. Quando um imperador chegava a uma cidade, uma parada solene chamada *adventus* era realizada com aclamações. Peterson detalha os inúmeros tipos de aclamação, que poderiam ser repetidas de forma ritualística e recebiam, por vezes, valor jurídico, como no direito público romano. Tal valor jurídico e as raízes pagãs de diversas aclamações cristãs fundamentam “um nexos essencial que une direito e liturgia” (Agamben, 2011, p. 189). Em 1927 Schmitt se refere ao estudo de Peterson acerca do significado político das aclamações. Opondo-se ao voto individual e secreto das democracias contemporâneas, o pensador alemão menciona a democracia pura ou direta, ligando constitutivamente povo e aclamação. Referindo-se a Rousseau, Schmitt menciona a aclamação como a verdadeira democracia, quando aprova ou rejeita, através da massa reunida: “Assim como, para Peterson, as aclamações e as doxologias litúrgicas exprimem o caráter jurídico e público do povo (*laos*) cristão, assim também, para Schmitt, a aclamação é a expressão pura e imediata do povo como poder democrático constituinte” (Agamben, 2011, p. 190). A transposição da tese de Peterson para uma esfera profana faz com que Schmitt leve-a a seu extremo, ao dizer que “a aclamação é um fenômeno eterno de toda comunidade política” (Agamben, 2011, p. 190). A aclamação é prerrogativa do povo, tal qual o Estado. Agamben, contudo, percebe o objetivo velado de Schmitt por trás dessa compreensão, isto é, assumir as vestes do teórico da democracia pura ou direta, contrapondo-se à democracia liberal de Weimar.

A presença do povo nos rituais de aclamação é, portanto, a antítese do voto liberal secreto, ao retirar do sujeito soberano seu poder decisório. Agamben menciona o tratado de Nicolas Cabasilas, sobre liturgia divina, reportando-se à vinculação existente entre *oikonomia* e liturgia. Retomando a tese de Peterson, examina o elemento doxológico-aclamatório para além da ligação entre a liturgia cristã e o mundo pagão, “mas como o próprio fundamento jurídico do caráter ‘litúrgico’ ou seja, público e ‘político’, das celebrações cristãs” (Agamben, 2011, p. 193). No limiar, Agamben atenta, igualmente, para a politização do *ochlos* (massa) em *laos* (povo) através da liturgia. A modificação da simbologia técnico-jurídica não se dá simplesmente em função de um desejo de ostentação ou separação dos cidadãos comuns, criado antes de tudo uma “esfera constitutiva da soberania” (Agamben, 2011, p. 196).

A ideia de Agamben é clarear o significado e a “natureza das insígnias e das aclamações e, de maneira mais geral, da esfera que definimos através do termo “glória” (Agamben, 2011, p. 203). Desse modo, chega à conclusão de que a glória é uma espécie de “zona incerta em que circulam aclamações, cerimônias, liturgia e insígnias” (Agamben, 2011, p. 208).

Retomando os estudos de Kantorowicz sobre as *Laudes regiae*, o filósofo italiano menciona a relação imbricada da aclamação entre o sagrado e o profano, em um trânsito entre ambas as esferas. Kantorowicz descobre que as *Laudes* na liturgia romana possuem características tributárias semelhantes às aclamações pagãs. Posteriormente, as *laudes* foram incluídas no rito de coroação imperial no Ocidente, como a de Marciano, de Bizâncio, em 450, na qual houve aclamações do senado, exército e Igreja. Esta última instituição passava, então, a ter um papel decisivo no reconhecimento do monarca através de sua aceitação celestial, praticamente em paridade com a figura de Cristo, em termos de soberania. Para Kantorowicz tais aclamações não dizem respeito apenas a uma alegoria sem valor constitutivo, mas se referem a um reconhecimento.

Esse autor adverte, ainda, reportando-se a Peterson, que tal reconhecimento é oriundo não do povo, mas da Igreja, uma vez que as *laudes* eram entoadas pelo clero. O que está em questão para Kantorowicz com as *laudes regiae* é a teologia política e essa faceta prevalece sobre seu valor jurídico. Porém, entre os séculos XIII e XVI, “o uso dos louvores na liturgia e nas cerimônias de coroação começa a decair por toda parte” (Agamben, 2011, p. 212), retomados na década de 1920 com o advento de regimes totalitários na política europeia, como se pôde verificar por ocasião da ascensão de Mussolini e do Papa Pio XI, que assumiram seus postos em 1922. Uma “oscilação entre o sagrado e o profano” (Agamben, 2011, p. 212) se fez notar quando os louvores passaram dos fiéis da Igreja aos militantes fascistas. O próprio Kantorowicz se apercebe do fato de que as aclamações

são fundamentais às estratégias emotivas e mobilizadoras das quais fazem uso os regimes fascistas. Como escreve Agamben (2011, p. 213), “a tentativa de excluir a própria possibilidade de uma ‘teologia política’ cristã, para fundar na glória a única dimensão política legítima da cristandade, confina perigosamente com a liturgia totalitária”.

Agamben menciona as pesquisas do egiptólogo Jan Assmann, que reformulou o teorema de Carl Schmitt invertendo-o ao afirmar que “os conceitos significativos da teologia são conceitos políticos teologizados” (Agamben, 2011, p. 213). A glória é onde a relação entre teologia e política se torna mais evidente e onde elas coincidem. Se na teologia política de Schmitt e em sua inversão em Assmann há uma separação, uma distinção entre os princípios, com o advento da secularização e a partir de uma perspectiva da glória, pode-se mencionar um limiar de indeterminação. Conforme adverte Agamben (2011, p. 214), “a teologia da glória constitui o ponto de contato secreto pelo qual teologia e política incessantemente se comunicam e trocam seus papéis entre si”. Ao fim do capítulo 7, Agamben questiona a ligação entre poder e glória, tendo em vista que o primeiro, caso se resumisse tão somente à “força e ação eficaz”, não necessitaria de aclamações e rituais.

No início do capítulo 8, “Arqueologia da glória”, há uma crítica à obra de Hans Urs von Balthasar intitulada *Herrlichkeit: Eine theologische Aesthetik*, cuja intenção era devolver à teologia sua dimensão estética. O filósofo rememora o projeto benjaminiano de politização da arte, em contraposição àquele fascista de estetização da política, e frisa que na Bíblia não há uma aproximação de *kabod* e *doxa* (glória) numa acepção estética. O conceito técnico “glória de Deus”, fundamental para o judaísmo, é analisado em sua tríplice articulação no *Guia dos perplexos*, de Maimônides. O *kabod* “objetivo” é aquele que os seres endereçam a Deus através de aclamações e hinos de louvor. Porém, argumenta Agamben, sejam antigos ou modernos, “o problema é exatamente justificar – ou, às vezes, dissimular – o duplo significado, a homonímia e a ambiguidade do *kabod*” (Agamben, 2011, p. 220).

Na Septuaginta se traduz *kabod* por *doxa*, que se converte na expressão técnica da glória no Novo Testamento. Ocorre que o *kabod* bíblico sofreu uma transformação, pois o que expressava sua presença tornou-se a expressão das relações internas à economia trinitária (Agamben, 2011, p. 221). Surge, assim, o nexos entre *oikonomia* e *doxa*. Há uma circularidade perfeita entre a economia da salvação de Jesus no mundo e a glorificação do Pai, que se configura na economia da glória. Agamben menciona a fenomenologia ótica da glória, porquanto Deus como “o pai da glória” (Ef 1, 17) reflete-a sobre o rosto de Jesus, que fará o mesmo com os membros da comunidade messiânica (Agamben, 2011, p. 223). A economia da salvação pressupõe a economia da glória, sendo a glória é a economia

das economias. Em seu comentário sobre o Evangelho de João, Orígenes “toma distância do significado pagão e puramente aclamatório do termo” (Agamben, 2011, p. 226) e compreende a glória como conhecimento, imputando essa exegese a João. Assim, escreve Agamben (2011, p. 226), “o gênio de Orígenes é ler nessa passagem nada menos que o processo do autoconhecimento divino”. Há uma coincidência entre a economia da paixão e da revelação na glória, que irá definir o conjunto de relações trinitárias.

A distinção realizada pelos teólogos modernos entre trindade imanente e trindade econômica demonstra novamente a fratura entre ontologia e práxis: “À trindade imanente correspondem ontologia e teologia, à econômica, práxis e *oikonomia*” (Agamben, 2011, p. 227). Agamben reconhece que a teologia nunca consegue solucionar a fissura entre a trindade imanente e a econômica, isto é, entre *theologia* e *oikonomia*, o que “se manifesta precisamente na glória, que deveria celebrar sua reconciliação”. Finalmente, o Governo passa a glorificar o Reino, e o Reino glorifica o Governo: “Mas o centro da máquina é vazio, e a glória nada mais é que o esplendor que emana desse vazio, o *kabod* inesgotável que revela e, ao mesmo tempo, vela a vacuidade central da máquina” (Agamben, 2011, pp. 230 e 231).

A circularidade da glória não é vencida pelo tratado de Karl Barth, mas conhece nele uma formulação extrema. As criaturas aparecem em seu escrito como “glorificação da glória, glória que a glória divina tributa a si mesma” (Agamben, 2011, p. 236) e o ponto álgido dessa concepção é a obediência que se presta a Deus na Igreja. O paradoxo da glória prevê que a glória é de Deus desde a eternidade, não havendo como ser aumentada ou diminuída, mas é exigido das criaturas que o Senhor seja glorificado.

A arqueologia da glória realizada por Agamben em *O Reino e a Glória* procura entender como opera a máquina governamental de estrutura bipolar. Mais do que reforçar a glória de Deus, doxologias litúrgicas e aclamações profanas “não são um ornamento do poder político, mas o fundam e justificam”. Por essa razão é preciso pensar a duplicidade dos pares trindade imanente e econômica, *theologia* e *oikonomia*, na perspectiva de uma “máquina bipolar, de cuja distinção e correlação resulta o governo divino do mundo”. Para Agamben, a importância da glória na teologia se dá “porque permite manter juntas, na máquina governamental, trindade imanente e trindade econômica, o ser de Deus e sua práxis o Reino e o Governo” (Agamben, 2011, pp. 251 e 252).

Outra investigação de Agamben em sua tentativa de reconstrução da economia teológica no capítulo 8 de *O Reino e a Glória* é a ligação entre glória e inoperosidade. Segundo Agamben (2011, p. 265), é a glória que preenche o “vazio impensável que é a inoperosidade do poder” e, como tal, é

essencial e deve ser mantida. O trono vazio representa em inúmeras igrejas a soberania do dispositivo da glória, invocando através de sua ausência a sua presença imperturbável. Tal natureza inoperosa humana foi abordada na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles e é reiteradamente lembrada por comentadores de Agamben que sinalizam a falta desse fim específico a ser cumprido. Como uma *potentia passiva*, o intelecto possível não tem uma obra senão aquela que forma uma conexão, “um meio puro, um receptor absoluto” (Karmy, 2011, p. 163). Assim, a *in-fância* à qual se refere Agamben, é aquela potência de falar “inserida na própria estrutura da linguagem” (Karmy, 2011, p. 165), que avança da afasia ontológica e abre espaço para a política. O ser humano é, portanto, um *in-fante*, aquele que é um receptor absoluto, pura potência que pode acolher as mais diversas formas e *pode não fazer* algo. Não se trata de passividade, porquanto a inoperosidade não se reduz a esse aspecto: é, outrossim, confronto “*corpo a corpo* com os dispositivos que capturaram a potência e a inoperosidade no ato e na obra, e ali os abandonaram” (2015, p. 119). Dessa forma, é correto afirmar que a inoperosidade possui em si elementos de disrupção e invenção, transbordando, mas contendo a obra e mantendo a possibilidade de passar, ou não, ao ato, sem esgotá-lo.

Como pano de fundo dos capítulos de *O Reino e a Glória* aqui examinados, se articula o eixo de análise acerca da democracia ocidental e por que esse sistema político, desde a perspectiva da legitimação constitucional, se afirma como um poder que vem do povo e o representa, mas tem se convertido em uma tecnologia de governo e um aparato formal. Isso porque a democracia contemporânea utiliza cada vez mais dispositivos de aclamação e se legitima através desses recursos. Um exemplo disso é a opinião pública como forma contemporânea e atualizada de aclamação, a glória que se deslocou para outro âmbito e o “imenso acúmulo de espetáculos” (Debord, 1997, p. 13) da política e da economia. Estamos no campo de dispositivos de aclamação de uma democracia de massas, fundada essencialmente na glória, e não de formas constitucionais que a legitimam. Assim, a partir de Agamben e sua compreensão desses autores, podemos dizer que as democracias contemporâneas, cada vez mais, se esvaziam de seu caráter democrático, convertendo-se em formas aclamatórias, cujas raízes remontam à angelologia e ao nexos indissolúvel, agora visível entre o trono vazio do poder do dispositivo governamental e a glória que o reveste de brilho e de fundamentação póstumos. Essas democracias de massas recebem da mídia a liturgia da aclamação, o que ocorre através do controle da opinião pública ou da dispensação da glória (Ruiz, 2014, p. 190).

Entretanto, é justamente na inoperosidade que reside a “operação messiânica por excelência” (Karmy, 2011, p. 268), a possibilidade de coincidir a *zoè aionos*, ou seja, a vida eterna, o poder e a própria impotência, a *potência-do-não* que se abre como resistência, desconstrução e forma-de-vida,

que dá a si própria a sua forma. Para Agamben, “o político não é nem *bios* nem *zoè*, mas a dimensão que a inoperosidade da contemplação, ao desativar as práticas linguísticas e corpóreas, materiais e imateriais, incessantemente abre e confere ao ser vivo” (Agamben, 2011, p. 273). Capturar essa substância política do Ocidente é aquilo que a economia e o arcano da glória estão tentando fazer ininterruptamente, através do dispositivo glorioso. Interpor a *potência-do-não* e a quintessência da resistência humana é a capacidade que temos de desativar essa maquinaria que gira em torno de seu próprio eixo.

2. A categoria do espetáculo a partir de Debord

No segundo movimento de nosso percurso, avançaremos em direção a uma temática complementar às investigações agambenianas acerca da glória, que o influenciou de modo decisivo, qual seja, a questão do espetáculo nas teses de seu amigo Guy Debord, originalmente publicadas no final de 1967, apontada como o apagamento de limites entre verdadeiro e falso e a reificação da aparência.

Entendemos que o espetáculo opera como um dos pilares da glória, no preenchimento *anárquico* do vazio do poder e das máquinas bipolares destacadas por Agamben. Em *A sociedade do espetáculo*, elaborada de um modo que se aproxima do aforismo nietzschiano pela forma e pela ironia reiterada¹, Debord critica o marxismo em suas concretizações históricas, sobretudo a russa, mas também a chinesa, e a condição do proletariado nos países industriais, que perdeu sua autonomia, mas não o seu ser, e estabelece um enfrentamento com Hegel, observando que o “Espírito” da história se transfigurou no próprio espetáculo, além de afirmar que “refletir sobre a história é, inseparavelmente, *refletir sobre o poder*” (Debord, 1997, p. 92). Não é mais a História que move o mundo, mas a engrenagem do espetáculo e sua ininterrupta produção, estabelecendo a mídia televisiva e o terrorismo como dois polos opostos e complementares, operando em um tempo irreversível do “*mercado mundial*” (Debord, 1997, p. 101), um tempo espetacular vendido em blocos, pagável a crédito (Debord, 1997, p. 105), que confere uma falsa sensação de liberdade e, paradoxalmente, ganho de tempo. “Esta democracia tão perfeita fabrica seu inconcebível inimigo, o terrorismo. De fato, ela *prefere ser julgada a partir de seus inimigos e não a partir de seus resultados*” (Debord, 1997, p. 185). Essa democracia gloriosa e espetacular gera seus próprios inimigos, como

¹ Em toda obra soa um tilintar de espadas entre Debord e seus “adversários”, naquele estilo combativo tão conhecido dos textos de Nietzsche. No excerto *Comentários sobre a sociedade do espetáculo*, Debord diz que deve “ter cautela para não ensinar demais” (Debord, 1997, p. 167) e por isso deverá omitir elementos “deliberadamente”.

migrantes e refugiados, que se deslocam para onde “não deveriam” ir e, por isso, precisam ser gerenciados.

Surge o império do especialista, daquele sujeito que é versado na mentira (Debord, 1997, p. 179) e a quem se recorre sempre que quer se dar um ar fundamentado aos debates fúteis que a mídia de massas estabelece. No fundo desse comportamento, repousa tanto a preguiça do espectador, quanto a do intelectual, “do especialista formado às pressas, que vai sempre tentar esconder os limites restritos de seus conhecimentos através da repetição dogmática de algum ilógico argumento de autoridade” (Debord, 1997, p. 189). A *ágora* e a comunidade em geral não mais existem, mas espaços onde se pode somente revolver assuntos que serão esmagados e esquecidos dentro de poucas horas: “Aquilo de que o espetáculo deixa de falar durante três dias é como se não existisse. Ele fala então de outra coisa, e é isso que, a partir daí, afinal, existe” (Debord, 1997, p. 182). Os “bons espectadores” assistem a tudo, inertes, e não representam perigo para a hegemonia do espetáculo, naquela “psicologia de submissão das massas” (Debord, 1997, p. 188) tão astutamente utilizada pelos regimes fascistas no século XX, cujas repercussões não cessam de se fazer sentir sob outras roupagens.

Em uma advertência inserida na edição francesa de 1992, Debord retoma a tese 58, onde localiza a raiz do fenômeno do espetáculo, encravada “no terreno da economia que se tornou abundante, e daí vêm os frutos que tendem afinal a dominar o mercado espetacular” (Debord, 1997, p. 11). Já na primeira tese vem à tona a advertência de que “a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de espetáculos. Tudo que era vivido diretamente tornou-se uma representação” (Debord, 1997, p. 13), e o espetáculo assumiu o caráter de “relação social entre pessoas, mediada por imagens” (Debord, 1997, p. 14), “*modelo* atual da vida dominante na sociedade” (Debord, 1997, p. 14) que se retroalimenta e cujo objetivo é ele próprio (Debord, 1997, p. 17). Na tese 16, há uma coincidência e uma espécie de fusão do espetáculo com a economia, quando a preponderância do *ter* sobre o *ser* migrou para o *parecer* (Debord, 1997, p. 18) e o espetáculo se desvela por toda parte, “fabricação concreta da alienação” (Debord, 1997, p. 24).

A tese 34 constata e vaticina os dias que vivemos: “O espetáculo é o *capital* em tal grau de acumulação que se torna imagem” (Debord, 1997, p. 25), em uma análise de como a mercadoria se converte em espetáculo. Na proposição 46, Debord analisa o valor de troca e o valor de uso e afirma como o último foi direcionado para coincidir com o valor de troca, sujeitando-o. Certamente Agamben tem em vista esse aspecto ao desenvolver as reflexões sobre o uso e a propriedade que teceu ao longo de inúmeras obras, sobretudo em *Altíssima pobreza*. Essa segunda categoria mobiliza

o esforço e a própria vida dos sujeitos no consumo de ilusões, do qual o “espetáculo é sua manifestação geral”, sendo a “outra face do dinheiro: o equivalente geral abstrato de todas as mercadorias” (Debord, 1997, pp. 33 e 34), construindo, de forma ininterrupta, pseudonecessidades para manter-se operante (Debord, 1997, p. 35), com o apoio de um aparato burocrático estatal descrito nas teses 56, 57 e 64.

O devir-mundo da mercadoria e o devir-mercadoria do mundo são fundamentais dentro da análise articulada por Debord na tese 66, assim como a museificação das cidades (tese 65) e a glorificação do sujeito que consome produtos promovidos pelos meios de comunicação (Debord, 1997, p. 45), concretizando uma “entrega mística à transcendência da mercadoria” (Debord, 1997, p. 45). A tese 71 expõe a vacuidade e a transitoriedade do “dogma” do espetáculo, que se esfacela em mudanças contínuas e que apenas mascara a “divisão de classes sobre a qual repousa a unidade real do modo de produção capitalista” (Debord, 1997, p. 47).

É fundamental pensar o fascismo e, em última instância, o totalitarismo, na gênese das sociedades modernas, legitimados pelo espetáculo e operando em sintonia com a glória. Não é à toa que Agamben irá apontar o flerte entre a democracia e os totalitarismos, que vem à superfície em certas ocasiões específicas e recorrentes. O imperativo econômico, quando ameaçado, por exemplo, se vale exatamente de um clamor popular referendado pela mídia de massas, em uma aparente adesão e legitimação sociais e desse modo reivindica um poder soberano que assuma o governo. Sujeitos economicamente inúteis e inconvenientes, como aqueles que naufragam em tentativas desesperadas de chegar ao Primeiro Mundo, são os bodes expiatórios perfeitos de um sistema político cujas bases estão assentadas na glória e no espetáculo.

3. Democracia de massas em Agamben e a construção do migrante e do refugiado como *homines sacri*: ameaças aos seus direitos humanos

Desde Aristóteles, um nexos entre duas racionalidades, a político jurídica e a econômico governamental, faz com que a democracia se equilibre entre gestão e legitimação de poder, isto é, entre soberania e governo. O aspecto governamental muitas vezes não é percebido ou lembrado, assim como o fato de que a democracia opera como uma máquina cujo centro está vazio e precisa do suporte da glória para alcançar legitimação pública. Some-se a isso o fato de que a democracia é tomada como um valor em si e a política é consumida como mero produto: há uma espécie de encenação na qual os cidadãos são espectadores passivos e iludidos de que estão participando através do voto. A democracia tem operado, não como forma de governo, mas como dinâmica de nivelamento, de

individualização radical e de despolarização (Chignola, 2011, p. 13) ou de impoliticidade (Duso, 2004, p. 126), uma aporia da subjetividade moderna, pois os cidadãos tornam-se sujeitos ativos, autores de ações, “mas graças a esse processo de autorização, não cumprem nunca tais ações” (Duso, 2004, 126), tendo em vista que as delegam a seus representantes.

No contexto do tempo “invertido”, que se dá a partir da Revolução Francesa, parece que as categorias modernas do político se esfacelam e assumem definitivamente a imanência de um processo de caráter gestional, marcado por transformações rápidas (Chignola, 2011, p. 17), convertidas em tecnologias pastorais/governamentais, às quais se dobram os empreendedores de si mesmos, sob a ficção da liberdade e da autonomia, corroboradas pelo voto, momento em que se pode escolher o próprio patrão (Chignola, 2017, p. 34).

Autores como Tocqueville, Lamennais, Royer-Collard e Nietzsche, inclusive, apontam para uma fase “pós-política”, caracterizada pela despolarização e privatização radical do sujeito, “constantemente relançada pelo desenrolar dos mecanismos representativos” (Chignola, 2017, p. 33). O despotismo de tipo novo e a miséria dos tempos modernos, aos quais Tocqueville se refere, fazem menção a uma democracia cuja perversão da paternidade aponta para sua degeneração (Chignola, 2017, p. 152). Há uma ambivalência de paixões no cidadão democrático, que quer ser guiado, mas almeja ser livre. Porém, não pode sê-lo se não for conduzido (Chignola, 2004, p. 238), o que resulta em uma infantilização social, no sentido de que está sob permanente tutela, consolado apenas pela ideia de que escolheu seu próprio tutor.

Por sua vez, Carl Schmitt menciona que a opinião pública é usada como um dispositivo aclamatório nas democracias de massas modernas, aquilo que nomeou como democracia pura ou direta, que se dá por meio da aclamação do povo reunido. Para o jurista alemão, opinião pública e aclamação são constituintes irrecusáveis de qualquer Estado. Além disso, identidade e homogeneidade são dois dos principais traços da democracia de massas, composta por grandes partidos² organizados, que convergem na destruição da heterogeneidade, mas são paradoxalmente fundamentais em qualquer configuração democrática. Forma de Estado que corresponde ao princípio

² É necessário retomar aqui uma das análises foucaultianas da aula de 7 de março de 1979, publicadas na França, em 2004, na coletânea *O nascimento da biopolítica*, levada em consideração por Agamben em obras do projeto *Homo sacer* como *O reino e a glória*. Para Foucault (2008, p. 264), o “Estado totalitário não é o Estado administrativo do século XVIII, o *Polizeistaat* do século XIX levado ao limite, não é o Estado administrativo, o Estado burocratizado do século XIX levado aos seus limites. O Estado totalitário é uma coisa diferente. Há que buscar seu princípio, não na governamentalidade estatizante ou estatizada que vemos nascer no século XVII e no século XVIII, há que buscá-lo numa governamentalidade não estatal, justamente, no que se poderia chamar de governamentalidade de partido. É o partido, é essa extraordinária, curiosíssima, novíssima organização, é essa novíssima governamentalidade de partido surgida na Europa no fim do século XIX que é provavelmente [...], é essa governamentalidade de partido que está na origem histórica de algo como os regimes totalitaristas, de algo como o nazismo, de algo como o fascismo, de algo como o stalinismo”.

político da identidade, a democracia deve intervir para transformar a massa heterogênea em um povo unido, capaz de realizar decisões políticas, ainda que sempre exista uma distância entre a igualdade real e aquela da identificação.

Como vimos no item anterior, o dispositivo da sociedade de massas é também examinado por Debord (1997). Quando escreve *A sociedade do espetáculo*, ele se reporta a esse tipo de sociedade que tem na impessoalidade seu grande norte, miserável e servil (Agamben, 2015, p. 71). Assim, a glória é o centro do sistema político atual, o elemento da soberania que persiste como fundamental para o poder nas democracias e o modo como se aclama o poder vigente. As formas modernas de forjar e fazer a opinião pública se fundamentam na aclamação. A glória encobre o vazio do poder e deslumbra de tal maneira que este parece ter uma legitimidade. Um poder que teoricamente seria o povo, cuja participação não se dá de modo efetivo. A economia, de modo idêntico, não tem leis, pois elas são decididas e definidas pelos próprios economistas. O centro do poder, portanto, repousa vago, sem algo que constitua seu âmago. Nesse cenário, o papel da mídia é crucial nos regimes democráticos e totalitários, encarregada de entronizar o espetáculo na política como simulacro da realidade. Timisoara seria a concretização monstruosa do incêndio do Reichstag e Auschwitz, quando “a verdade já não era mais senão um momento no movimento necessário do falso. Assim, a verdade e falsidade tornavam-se indiscerníveis, e o espetáculo legitimava-se unicamente através do espetáculo.” (Agamben, 2015, pp. 78 e 79). Timisoara é, portanto, um evento fundante das sociedades de massa e do espetáculo e sua política, expressa em um “Estado do niilismo consumado” (Agamben, 2015, p. 81) de recorte democrático, mas também totalitário, uma fantasmagoria que encobre o nexo irrecusável com o totalitarismo, quando a identidade do *qualquer* é dissolvida. (Agamben, 2015, p. 84).

Como mencionamos no início desta reflexão, Agamben afirma que as aclamações litúrgicas migraram do campo religioso para o político, embora antes tenham derivado do campo político para o religioso. É importante que se acentue esse aspecto, pois a origem histórica das aclamações é de caráter político. Além disso, a aclamação tinha, muitas vezes, valor jurídico-político e isso expressa uma característica massificada da política, que depende da aclamação popular ainda hoje, ainda que de formas transmutadas, como a opinião pública e os próprios processos eleitorais democráticos.

Frente a esse cenário, cabe refletirmos acerca do binômio glória-espetáculo dentro das democracias liberais e sobre como o esvaziamento que promovem na política abre espaço para fomentar o estado de exceção e a figura conexa do *homo sacer*, que ressurge em diferentes roupagens, como a dos migrantes e refugiados. Aqueles que precisam migrar sobretudo por razões econômicas,

fugindo das guerras e da pobreza, são mal-vindos nos países de Primeiro Mundo, cujo imperialismo predou suas pátrias. Acusados de tirar o emprego dos nativos, praticar crimes e inflar o sistema de proteção social, os refugiados se converteram em bode expiatório conveniente, onde quer que seja. Como a interpretação dos Estados Nação soberanos sobre a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 está ligada fundamentalmente à cidadania, algo que é negado aos migrantes e refugiados, porquanto não nasceram naquela pátria, eles passam a habitar um limbo jurídico, em que é possível escorregar facilmente em direção à concretização daquele que Agamben nomeou *homo sacer*, que surge no bojo da exceção em nosso tempo. Os exemplos desses *homines sacri* são abundantes, como as centenas de naufrágios no Mediterrâneo, a cada semana, mês e ano, não nos deixam esquecer.

A terminologia *homo sacer*, que nomeia o projeto agambeniano de genealogia das categorias políticas da Modernidade, composto por nove obras, é oriunda do direito romano arcaico, no qual a sacralidade da vida é a contraparte do poder soberano (*vitae necisque potestas*, poder de vida e morte conforme Agamben, 2012a, p. 88). No *homo sacer* é investida a vida nua, convertendo o sujeito em vida matável, sem que se incorra em crime ao praticá-lo, porquanto se encontra na esfera do sagrado, espécie de zona de indistinção ocupada pela exceção do poder soberano, ideia retomada por Agamben de Carl Schmitt.

O *homo sacer* paira nesse limiar de indiscernibilidade, “entre o humano e o divino” (Tergolina, 2015, p. 34). De Jean-Luc Nancy vem a definição agambeniana de bando, em relação à soberania, “vida excluída da comunidade como à insígnia do soberano” (Castro, 2012, p. 61), algo que perpassa todo o pensamento de nosso tempo, quando refletimos acerca da exceção. A noção de “banir” precisa, ainda, ser compreendida em uma duplicidade de significados, porquanto pode se reportar tanto à expulsão de um indivíduo, quanto à sua consagração aos deuses, quando a estes é destinado (Agamben, 2012a, p. 78). É necessário perceber, igualmente, a influência do conceito benjaminiano de *bloß Leben* (mera vida) no *homo sacer* de Agamben, pois é essa vida nua, proclamada como *sacer*, que não pode ser sacrificada, mas é paradoxalmente exposta à morte. Dessa forma, não seria o contrato ao modo hobbesiano aquele a fundar a potestade da soberania, mas sim “a sobrevivência do estado de natureza no seio do estado civil” (Castro, 2012, p. 67), o que equivale a pensar na inclusão exclusiva da vida nua no Estado soberano, no seio das democracias liberais de massas.

Vale lembrar que entre os motivos de Agamben para iniciar seu projeto *Homo sacer* está a lacuna de Michel Foucault ao não ter investigado os campos de extermínio e concentração e seu nexo biopolítico e por haver “deixado sem resposta a questão da articulação entre as técnicas políticas da

modernidade e as tecnologias do eu” (Castro, 2012, p. 68), bem como a falta de uma análise biopolítica nos escritos arendtianos. Exatamente a fim de preencher esse lapso de dois autores centrais em sua filosofia, Agamben intenta estabelecer ligações entre a biopolítica e o totalitarismo na política contemporânea e examinando assim “os direitos do homem, a política eugenésica do nacional socialismo e o debate em torno da noção de morte” (Castro, 2012, p. 68), que desembocam no campo como paradigma político da Modernidade. “Isso nos levará a olhar o campo não como um fato histórico e uma anomalia pertencente ao passado (mesmo que, eventualmente, ainda verificável), mas, de algum modo, como a matriz oculta, o *nómos* do espaço político em que ainda vivemos” (Agamben, 2012a, p. 162).

Com essa breve genealogia podemos perceber o quanto os migrantes e refugiados se enquadram na categoria *sacer* formulada por Agamben. Vidas matáveis, passíveis de dolo sem que isso gere crime, os migrantes e refugiados são o umbral de indistinção entre vida e morte, entre os direitos humanos e a completa submissão a um poder soberano que não cessa de aniquilar aqueles que não são úteis e viáveis economicamente. Os migrantes e refugiados encarnam na pele a deriva da biopolítica para a tanatopolítica: para contê-los não é mais suficiente proibir a migração, é preciso criar a figura do campo como técnica biopolítica de controle e eliminação das vidas perigosas; é preciso impedir, através do arcabouço legal, que possam acessar a cidadania que protegeria seus direitos humanos garantidos pela Declaração de 1948; é preciso construir a figura dessas pessoas como inimigos.

A partir da situação das vidas indesejáveis que ousam se deslocar e ocupar espaços que não são os seus por nascimento, uma das perguntas que nos interpelam com força, em nosso tempo, é sobre como foi e como continua sendo possível que democracias constitucionais se transformem sem mudar suas constituições, se convertam em fascismos e depois retornem à democracia, em uma espécie de metamorfose dentro do mesmo corpo, perseguindo grupos étnicos e criando uma massa de deslocados que migram às pressas, açoitados pelo terror e pelo desespero, mas mesmo assim com esperança de um outro mundo possível. O fascismo, mais do que um regime de governo, é uma possibilidade permanente dentro da própria democracia: ele repousa dentro dela, à espreita de se impor ante a primeira oportunidade. Basta pensarmos que o próprio nazismo emergiu dentro de uma democracia e nunca excluiu a constituição e o regime legal, mas aplicou dispositivos que converteram exceções em regras dentro daquela sociedade. Isso demonstra como o estado autoritário pode estar vigente na forma da lei, sem ser eticamente válido.

Em um contexto dessa natureza, os direitos humanos tendem a se converter em uma formulação sempre prestes a ser esvaziada pelo poder soberano. As figuras do refugiado e do migrante se tornaram o limiar dos direitos humanos e nos mostram os limites do Estado moderno e seu modelo de cidadania baseado no *ius solis* e no *ius sanguie*, deixando de lado os fundamentais artigos da DUDH. Desde essa perspectiva, o refugiado tornou-se paradigma de uma nova forma de cidadania e povo, que ainda deveremos construir para os tempos futuros: uma política-que-vem, que não tenha como bússola os referenciais excludentes de pertencimento, de *blut und bode*, isto é, de sangue e terra.

Como vimos, na segunda parte de *O Reino e a Glória*, Agamben demonstra que o poder necessita da glória. A pergunta que não cessa de se apresentar é se o poder tem soberania, uma vez que necessita permanentemente de mecanismos pelos quais continua exercendo formas de glorificação. Para Agamben, o poder é vazio, não tem outra sustentação do que ele mesmo, já que não possui *arkhé*, princípio, sendo um poder anárquico neste sentido. Para legitimar tal poder anárquico, faz-se necessário inovar de forma constante, através de dispositivos criados para os mais variados fins, capturando subjetividades e reconstruindo-as de acordo com as mais diversas conveniências. Para legitimar esse poder anárquico, a exceção não cessa de reabilitar a figura histórica do refugiado como pária e como responsável pela decadência econômica e social da nação que escolheram para viver. A glória como dispositivo de aclamação tem função dupla, servindo tanto para a soberania, quanto para o governo. A *oikonomia* entendida como forma de governo necessita dessas formas de aclamação e os dispositivos econômicos também precisam de formas internas para demonstrar que são eficientes, como ocorre com a estrutura governamental. Desse modo, cada governo monta suas formas de ritualística e hoje nos encontramos imersos em uma sociedade de massas, embora não se tenham perdido os vínculos entre aclamações, a ideia de glória e o exercício do poder. Aqui, nos interessa compreender criticamente como o *oikonomico* e a soberania são formas de exercício de poder, sem que haja um fundamento último. Essa é a razão pela qual Agamben vai estudar, no derradeiro capítulo de *O Reino e a Glória*, a confluência da biopolítica enquanto governo da vida humana, as formas de incorporá-la aos dispositivos de governo e a glória como aclamação. Tal é a máquina bipolar, que opera e se legitima na Modernidade.

Considerações finais

A partir desses elementos, se delinea a perspectiva de descaracterização e esvaziamento da democracia moderna, que se converte em uma democracia aclamatória, cuja legitimação é oferecida

pela glorificação e pelo espetáculo, e de massas, pulverizada na sociedade de modo despolitizado e impessoalizado, através da lógica de um rebanho informe, que tem na passividade sua grande característica comportamental, e da ilusão de participação, engodo que mobiliza a máquina partidária a cada eleição. Em um contexto dessa natureza, o estado de exceção passa até a ser bem-visto por setores da sociedade, quando garante aos nacionais os direitos humanos e ao estrangeiro o estigma de invasor, terrorista que ameaça a paz e a segurança social da nação.

Forma-de-vida em constante construção e cuja conquista nunca é definitiva, a democracia não brotou espontaneamente no tecido social, mas se constrói em meio a contradições e através de processos ininterruptos (Galindo, Ujaldón, 2016, p. 14), sob a iminência de serem perdidos ou esvaziados. Essa tensão e abertura à pluralidade e ao dissenso é fundamental para que não se empobreça a possibilidade de outras formas-de-vida, em luta e busca de espaço e afirmação, ampliando a liberdade (Galindo, Ujaldón, 2016, p. 55). Entretanto, é preciso frisar que “a democracia, embora seja uma forma de vida e de governo aberta, é acompanhada de crenças, princípios e ideais, também de rituais e costumes” (Galindo e Ujaldón, 2016, p. 15). Portanto, para além da massificação, tal regime de governo corre o risco permanente de se descaracterizar, operando sob o suporte de um elemento glorioso insuspeitado. Nesse contexto, é imprescindível pensar seriamente sobre o lugar que o migrante e o refugiado ocupam dentro de um sistema político que não cessa de retroalimentar a lógica infernal da criação, gestão e extermínio de párias. Nunca é demais recordar que as democracias liberais de massas operam dentro do paradigma da soberania e isso diz muito sobre o que se passa com os direitos humanos dos migrantes e refugiados.

A modo de conclusão, mas sem a pretensão de esgotar essa temática, pontuamos que a condição de refugiado é constitutiva da própria condição humana. O ser humano se tornou humano a partir de sua abertura para a existência, que está sempre migrando de si para o outro. A procura de sentido que o refugiado constrói para viver o converte em um eterno migrante de si e do mundo em que vive. Portanto, ser migrante ou refugiado é mais que um estatuto político: esta é a condição constitutiva de todos nós, como defende Donatella di Cesare (2017), quando reivindica o estatuto de estrangeiros residentes àqueles que são considerados indesejáveis por se deslocarem. Assim, devemos nos entender e acolher permanentemente outros que migram e se refugiam, como nós também fazemos.

O migrante e o refugiado são o paradigma da política-que-vem, de uma política que brota da vida. Seus direitos humanos devem ser garantidos, para além da categoria sacralizada da cidadania que se constitui através do sangue e do nascimento geográfico, compreensão de Estados soberanos

que diverge do que está postulado pela Declaração de 1948. Pensar os direitos humanos apenas a partir da cidadania, como muitos países erroneamente o fazem, desconsiderando o exposto na DUDH, expressa o paradigma da soberania e da nação dentro do qual operam as modernas democracias liberais de massas. Nesse paradigma repousa o paradoxo do cidadão, que possui um status existencial maior que o do próprio ser humano materializado na pessoa do migrante e do refugiado.

Referências

- Agamben, G. (2011). *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo. Homo Sacer II, 2*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo.
- Agamben, G. (2012a). *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Agamben, G. (2012b). *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo Sacer II, 5*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2015). *Meios sem fim. Notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica.
- Arendt, H. (2009). *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Cia Letras.
- Arendt, H. (2013). *Nós, os refugiados*. Universidade da Beira Interior.
- Castro, E. (2012). *Introdução a Giorgio Agamben. Uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica.
- Chignola, S. (2004). Tocqueville e la storia del concetto. In: G. Duso, *Oltre la democrazia* (pp. 209-239). Roma: Carocci.
- Chignola, S. (2011). *Il tempo rovesciato. La Restaurazione e il governo della democrazia*. Bologna: Mulino.
- Declaração Universal dos Direitos Humanos*. (1948). Organização das Nações Unidas. Paris.
- Debord, G. (1997). *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Di Cesare, D. (2017). *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Duso, G. (2004). *Oltre la democrazia*. Roma: Carocci.
- Foucault, M. (2008). *Nascimento da biopolítica*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- Galindo, A. e Ujaldón, E. (2016). *Diez mitos de la democracia*. Madrid: Almuzara.
- Karmy, R. (2011). *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*. Chile: Escaparate.

- Moyano, M. I. (2015) Giorgio Agamben y la democracia. Hacia una política de lo ingobernable. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política e Humanidades* 17(33), pp. 107-122.
- Ruiz, C. M. M. B. (2014). Giorgio Agamben, liturgia (e) política: por que o poder necessita da glória? *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte (108), pp. 185-213.
- Tergolina, E. (2015). *O estado de exceção a partir da obra de Giorgio Agamben*. São Paulo: LiberArs.