

**OS DIREITOS HUMANOS ENTRE PRECARIEDADE E VIDA NUA:
DIALOGANDO JUDITH BUTLER E GIORGIO AGAMBEN**

**HUMAN RIGHTS BETWEEN PRECARIOUSNESS AND NAKED LIFE:
DIALOGUE BETWEEN JUDITH BUTLER AND GIORGIO AGAMBEN**

Fernando Hoffmam¹
Tricieli Radaelli Fernandes²
Carolina Bonoto³

RESUMO

O presente artigo possui como objetivo principal dialogar as perspectivas de Judith Butler e de Giorgio Agamben a respeito da condição humana a partir da precariedade e da vida nua. Primeiramente, desenvolve-se pelo viés de Butler a subjetividade da precariedade representada através das vidas que são ou não passíveis de luto e a partir da distribuição desigual da precariedade sobre determinados corpos. Posteriormente, apoiando-se em Agamben, desvela-se o paradigma da exceção na exclusão da vida nua do campo jurídico-político, bem como a presença do *homo sacer* na exceção e, consequentemente, enquanto corpo apartado do ordenamento. Da intersecção entre os dois autores problematiza-se a não incorporação das categorias de corpos apresentados no arcabouço do Direito e dos direitos humanos atual, emergindo a necessidade de se repensar esses mesmos paradigmas. Para alcançar os objetivos propostos, utiliza-se o método de abordagem dialético, o método de procedimento comparativo e a técnica de pesquisa bibliográfica. As respostas possíveis aos questionamentos oriundos da pesquisa revelam a premência do luto público, na constituição de uma ética da interdependência no campo dos direitos humanos a partir

¹Doutor e Mestre em Direito Público pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS); Professor Adjunto I do Departamento de Direito e do Programa de Pós-Graduação em Direito – Mestrado e Doutorado – da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM/RS). Rio Grande do Sul. Brasil. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2211-9139>. E-mail: ferdhoffa@yahoo.com.br.

²Mestra em Direito pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Rio Grande do Sul. Brasil. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5423-0499>. E-mail: tricieli.radaelli@acad.ufsm.br.

³Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM/UFRGS), linha de Redes Sociais, Interações e Sociabilidades. Mestra em Comunicação Midiática pelo Programa de Pós-graduação em Comunicação na Universidade Federal de Santa Maria (POSCOM/UFSM). Rio Grande do Sul. Brasil. E-mail: c.bonoto@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2184-7625>.

do diálogo proposto e desconstituindo a dinâmica de sacralização e sacrificialização de determinados sujeitos em detrimento de outras.

Palavras-chave: biopolítica; direitos humanos; *homo sacer*; precariedade; vida nua.

ABSTRACT

The main purpose of this article is to engage in a dialogue about the perspectives of Judith Butler and Giorgio Agamben on the human condition based on the concepts of precarity and bare life. Firstly, Butler's perspective develops the subjectivity of precariousness represented through lives that are or are not subject to mourning and based on the unequal distribution of precariousness on certain bodies. Subsequently, relying on Agamben, the paradigm of exception is revealed in the exclusion of bare life from the legal-political sphere, as well as the presence of the *homo sacer* in the exception, and consequently, as a body separated from the legal order. From the intersection between the two authors, the non-incorporation of the categories of bodies presented in the framework of current Law and human rights is questioned, highlighting the need to rethink these same paradigms. To achieve the proposed objectives, the dialectical approach method, the comparative procedure method and the bibliographic research technique are used. The possible answers to the questions raised by the research reveal the urgency of public mourning in the constitution of an ethic of interdependence in the field of human rights, based on the proposed dialogue and deconstructing the dynamics of sacralization and sacrificialization of certain subjects to the detriment of others.

Key words: biopolitic; human rights; *homo sacer*; precariousness; bare life.

Artigo recebido em: 09/08/2024

Artigo aprovado em: 09/01/2025

Artigo publicado em: 20/10/2025

Doi: <https://doi.org/10.24302/prof.v12.5781>

1 INTRODUÇÃO

O paradigma contemporâneo no qual estão inseridos os direitos humanos e, em sentido mais amplo, o próprio Direito, correspondem à herança moderna-europeia-ocidental vinculada aos padrões dominantes e hegemônicos talhados em seu tempo. Em consequência disso, a razão crítica dos direitos humanos perspectivada pela luta e

resistência foi absorvida pela inércia dos ordenamentos e normativas jurídicas, quando não foram manejados com intuito de estabilizar as possibilidades de insurgência.

Em vista disso, cabe refletir acerca dos sujeitos – ou corpos – envolvidos nesse processo de concretização dos direitos humanos e os reflexos do modelo adotado em relação a quais serão as vidas tuteladas pelo seu corolário jurídico-político. A fim de contribuir para as análises possíveis, entrelaçam-se as construções teóricas de Judith Butler e Giorgio Agamben no que tange à distribuição da precariedade aos corpos e o estatuto político da vida nua, respectivamente. Ao considerar todos os sujeitos circunscritos em condições de precariedade de diferentes graus, ressalta-se a responsabilidade do Estado e das instituições na categorização das vidas enquanto humanas e menos humanas, a depender do recorte de classe, gênero ou raça à qual pertencem. Não apenas, Butler aduz a possibilidade da enlutabilidade como condição de sentido às vidas vivíveis, pois se suscetíveis ao luto – não somente privado, mas público –, podem ser consideradas vidas dignas de valoração. Em Agamben, entende-se o liame entre a exceção e soberania, a vida nua e a constituição do *homo sacer*, visto que a decisão soberana pela exceção contempla inscrever o *homo sacer* enquanto vida nua, ou seja, desprovida de humanidade e de enlutabilidade, porque provida de precariedade e matabilidade.

No cruzamento das teorias de Butler e Agamben, os quais invariavelmente problematizam a existência de vidas humanas à margem dos direitos humanos – mesmo que, obviamente, de formas diversas –, pretende-se justamente realocar os direitos humanos para fora e além do paradigma dominante – preso no modelo hegemônico moderno-europeu-ocidental – e, até mesmo, sugerindo um novo paradigma que contemple as vidas atualmente excluídas, tendo como ponto de partida um projeto que se utilize dos demarcadores de gênero, sexualidade, raça, classe enquanto condicionantes de integração e não de separação. Para isso, emprega-se o método de abordagem dialético ao interagir duas correntes teóricas distintas, demonstrando as similitudes e pontos de convergência entre ambas, o que coaduna ao

método de procedimento comparativo, no qual o confronto das teses dos autores propõe colaborar à reformatação do paradigma dos direitos humanos. No tocante à técnica de pesquisa, a bibliográfica compõe a investigação por meio das obras dos autores escolhidos, bem como de livros e artigos de pesquisadores da mesma matriz teórica.

A distribuição das seções busca analisar, em um primeiro momento, as contribuições de Judith Butler acerca da distribuição da precariedade da vida e da constituição da enlutabilidade; após, com base no porte teórico de Giorgio Agamben, por intermédio da reflexão sobre o poder soberano de decretar a exceção, emerge a inserção do *homo sacer* na exceção como vida nua, a mercê da precariedade e destruição, assim como a impassibilidade de luto; na terceira e última seção, depois de elaboradas as visões dos autores, busca-se ressaltar as convergências e divergências a fim de repensar o paradigma dos direitos humanos baseando-se nas contribuições de Butler e Agamben.

2 A PRECARIEDADE DA VIDA NA OBRA DE JUDITH BUTLER: ENTRE VIDAS ENLUTÁVEIS E NÃO ENLUTÁVEIS

O contexto atual do Direito e dos direitos humanos, implica sem dúvida alguma compreender um certo significado político-jurídico desses direitos, e, mais do que qualquer coisa, buscar um significado para a construção do humano e da humanidade na conjuntura atual, que não o dominante. Essa necessidade premente decorre diretamente das diferenciações engendradas no âmbito do Estado, e para além dele, que conduzem a humanidade à um processo constante de diferenciação, separação e catalogação de quem é ou não humano, ou, de quem é mais ou menos humano, e, assim, merece as benesses e proteções do Direito e dos direitos humanos.

Nessa perspectiva, pode-se notar que para além da consideração de quem merece receber o rótulo de humano, que se dá, já dentro de uma condição geral de

precariedade, as instituições – sejam estatais ou não – atuam de modo a gerar a precariedade e distribuí-la entre os sujeitos, o que gera uma diferenciação de segunda ordem. Nesse ponto, para além de decidir quem é ou não humano, e, dentre esses, quem é mais ou menos humano, decide-se quem recebe uma carga maior de precariedade. Essa decisão extrapola os limites do Estado na atualidade, o que desmantela os mínimos graus de proteção aos direitos de determinadas “categorias” de sujeitos, e, que fique bem claro, não que o Estado já não fizesse essas diferenciações. No entanto, no âmbito do paradigma estatal há alguma possibilidade de proteção e concretização de direitos, o que foge completamente à lógica de outras institucionalidades.

Para Butler (2019) a construção das subjetividades se dá pelo menos em parte, pela condição de vulnerabilidade de nossos corpos, ou seja, pela precariedade que nos constitui. A condição humana implica uma precariedade constitutiva de cada um, na relação que tem com o “outro”, e que torna essa precariedade constitutiva de cada sujeito, pois, somos sempre precários frente aos demais sujeitos. Somos “corpos socialmente constituídos, apegados a outros, correndo o risco de perder tais ligações, expostos a outros, correndo o risco de violência por causa de tal exposição (Butler, 2019, p. 40).

Para Butler (2018a, p. 30) “afirmar que uma vida é precária exige não apenas que a vida seja apreendida como uma vida, mas também que a precariedade seja um aspecto do que é apreendido no que está vivo”. O que a autora aponta, é que há uma necessidade de se reconhecer essa condição precária constitutiva dos sujeitos, e, dessa forma, poder pensar respostas político-jurídicas no que tange às condições precárias de vida. No entanto, Butler de maneira alguma reduz a precariedade apenas à função alegórica de produzir reconhecimento institucional, nem que só se possa reconhecê-la pelo viés da institucionalidade.

“A precariedade tem de ser compreendida não apenas como um aspecto desta ou daquela vida, mas como uma condição generalizada cuja generalidade só pode ser

negada negando-se a precariedade enquanto tal” (Butler, 2018a, p. 42). Nesse sentido, os sujeitos se constituem precários desde a relação com o “outro”, relação essa que os lança à uma condição de precariedade constante e inescapável, pois, oriunda da própria relação social. Daí Butler (2018a, p. 42) apontar que “a obrigação de pensar a precariedade em termos de igualdade surge precisamente da irrefutável capacidade de generalização dessa condição”.

“Minha vida começa antes e continua depois de mim, de tal modo que a própria noção de indivíduo autônomo fica abalada. Somos feitos e desfeitos uns pelos outros, numa rede de relações que nos antecede, das quais dependemos mesmo sem saber [...]” (Rodrigues, 2020a, p. 62), o que importa estabelecer que para além dessa dimensão ontológica da precariedade, há uma dimensão material que atua como condição precária, ou seja, os modos como a precariedade é produzida de maneira desigual no contexto das relações sociais. Com Rodrigues (2020a) é possível compreender que a precariedade enquanto constitutiva e inseparável da condição humana de cada sujeito, na dimensão da condição precária ela gera distinções que importam determinados corpos importarem, e outros corpos serem considerados um peso.

A condição precária designa a condição politicamente induzida na qual certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas de forma diferenciada às violações, à violência e à morte. Essas populações estão mais expostas a doenças, pobreza, fome, deslocamentos e violência sem nenhuma proteção. A condição precária também caracteriza a condição politicamente induzida de maximização da precariedade para populações expostas à violência arbitrária do Estado que com frequência não tem opção a não ser recorrer ao próprio Estado contra o qual precisam de proteção (Butler, 2018a, p. 46-47).

Esse tratamento diferido em relação aos sujeitos que estão envolvidos nessa precariedade constitutiva, e, ao mesmo tempo, recebem os influxos da condição precária na sua variabilidade, que decorre diretamente da constituição subjetiva dessas vidas, desses corpos, é que constitui diretamente o processo de diferenciação,

catalogação, e separação dos sujeitos em vidas que são enlutáveis, pois, dignas de serem vividas, e vidas não enlutáveis, pois, se quer vivíveis eram. Butler (2018a) deixa claro que essa diferenciação baseada na condição precária, ou seja, na distribuição da precariedade é responsável pela constituição de vidas como não vivíveis, como vidas perdíveis, como corpos que não importam, pois, nem sequer são considerados vidas. São sujeitos despossados de vida, em relação com os que importam, e, sim, merecem estar e ficar vivos, mesmo que pelo sacrifício de outros sujeitos, pois, esses nunca foram vidas.

Nessa perspectiva, populações inteiras são mortas para garantir a vida dos que efetivamente possuem vida, ou, condições de vida, condições essas às quais esses verdadeiros “mortos-vivos” são uma ameaça. É nesse ponto que esses sujeitos se tornam matáveis, tornam-se disponíveis ao Estado e às instituições como corpos para o sacrifício, como se fosse uma verdadeira demanda sacrificial de um “Deus” que pugna pela sua morte como condição para resguardar os vivos, tornando essas vidas despossada de sua “condição de vida” não enlutáveis, pois, se nem vidas eram, não são dignas de luto. “Essa distinção enquadra certos modos de vida como inteligíveis e outros não [...]”, o que é “equivalente a afirmar que existem a priori determinadas vidas que terão condição de possibilidade de se ser reconhecidas e outras não” (Rodrigues, 2017, p. 333).

Nesse momento o luto tem uma centralidade na filosofia política de Judith Butler, pois, a enlutabilidade da vida é condição de possibilidade para que uma vida tenha podido ser considerada uma vida vivível, uma vida que merecia as condições de vida das quais desfrutava, e que deve ter a sua perda sentida, justamente por ser verdadeiramente uma vida. De acordo com Butler (2019) o luto para além de um evento (fenômeno) privado, da esfera individual ou da família, ele tem uma dimensão pública, pois, publicamente lamentam-se a perda de determinadas vidas, independentemente de qualquer relação para com aquele sujeito, com aquela vida perdida. Porquanto, também publicamente determinadas vidas não têm a sua perda

enlutada, pois, são vidas que jamais foram vivíveis, que jamais tiveram condição de vida, e, que pela sua precariedade potencializada eram uma ameaça às vidas vivíveis.

“Para ela, a vida cultural a ser enlutada confere reconhecimento à vida biológica, numa relação de co-implicação marcada desde o início da vida. Há um futuro anterior – uma vida terá sido vivida – que torna possível dizer que para que uma vida venha a ser vivida é pressuposto que haja vida enlutável se for perdida” (Rodrigues, 2017, 336). A reivindicação pelo luto, pelo direito de enlutar-se como ato político é central na possibilidade de determinar quais vidas importam ao Estado, e às instituições em geral, assim, como à sociedade. A matabilidade está diretamente ligada a uma anterioridade que é a condição de vida vivível, e a uma posterioridade que é justamente a enlutabilidade, ou seja, a possibilidade de enlutar-se pela perda daquela vida.

[...] O luto será, para Butler, uma forma de compreender cada vida para além de sua existência individual, o que se marca a partir do valor da vida não de modo ontológico, mas pela sua condição de enlutável e pela sua crítica à distribuição desigual do luto público (RODRIGUES, 2017, p. 330).

Dialogando Butler e Agamben, o que será retomado a frente, é possível apreender essa matabilidade, essa produção da morte como normalidade, a partir da não enlutabilidade desses sujeitos, pois, bem antes da sua morte não importar, a sua vida não importava. É esse estatuto que se repete – ou se mantém – nas democracias contemporâneas, só que, agora, distribuído de acordo com a precariedade de cada sujeito, e com a distribuição da condição precária.

O estatuto político do luto na obra de Butler tem – ou pode ter – um papel de refundação da relação social, da relação entre “eu” e “outro”, ambos em uma vulnerabilidade comum, em uma precariedade que é constitutiva de cada ser. Nesse ponto, enlutar-se pela outra vida, qualquer outra vida, ou, a “vida qualquer”, é condição de possibilidade para a irresignação face à realidade de que determinadas vidas humanas são mais vulneráveis que outras inseridas no estatuto político da

precariedade, ou seja, que determinadas vidas humanas tem condições de terem e serem vidas vivíveis, e outras não (Butler, 2019).

Dessa forma, constituir uma “filosofia política do luto”, impõe constituir um novo estatuto jurídico-político, e, necessariamente para além de uma nova percepção, um novo paradigma de direitos humanos. Encadeados nesse ambiente de diferenciações entre sujeitos, corpos, e vidas, os direitos humanos invariavelmente reproduzem essas práticas e sentidos que desconsideram a humanidade de alguns, ou, às tratam como menos humanas. A reivindicação pelo luto, pelo direito de enlutar-se como ato político é central na possibilidade de determinar quais vidas importam ao Estado, e às instituições em geral, assim, como à sociedade. De acordo com Rodrigues (2020a) é necessário universalizar o direito ao luto na esfera de constituição política dos sujeitos e das instituições, de modo que não haja distinções hierárquicas entre as vidas que podem e que não podem ser enlutadas, isso porque daí, decorre diretamente a distinção entre humanos e não humanos.

Nesse caminho, é importante retomar a questão do luto enquanto questão política e comum – coletiva –, relacionando-a com os direitos humanos na construção de um fundamento verdadeiramente humano para tais direitos. No entanto, é importante anteriormente passar pela filosofia política de outro autor, qual seja, Giorgio Agamben, para dialogando com Judith Butler clarear a relação entre exceção, vida nua, precariedade e luto, pois, a relação existe, e contribuirá na possibilidade de biopoliticamente compreender o estatuto atual dos direitos humanos, bem como, repensá-lo.

3 GIORGIO AGAMBEN E A PRODUÇÃO DA VIDA NUA: HUMANIDADE DESNUDA E BIOPOLÍTICA DA MORTE

Dando seguimento, a filosofia política e a biopolítica de/em Giorgio Agamben, dialoga diretamente com a construção teórica de Judith Butler, ainda que diferenças

surjam. O estatuto político da vida nua em Agamben, pode-se dizer que é o mesmo das vidas não vivíveis em Butler, pois, o *homo sacer* é uma vida não vivível, é um corpo biológico que só é vida em sua biologicidade precária, desprovida de politicidade.

Político-juridicamente a constituição do *homo sacer* se dá inscrita na exceção soberana, no paradigma do estado de exceção como técnica de governo, governo dos corpos e das vidas, muito mais que dos sujeitos. Com Agamben (2014) se afirma que a exceção é constitutiva da vida nua, assim como a vida nua é constitutiva da exceção, o estado de exceção se configura na exclusão soberana da vida nua da política e do jurídico. Como deixa claro Giacoia Junior (2018) o espaço-tempo da exceção, se dá justamente ao separar-se a vida e suas formas, ou seja, ao se expor à exceção formas de vida sem vida, e, ao mesmo tempo, vidas sem forma, ou, vidas em sua forma esvaziada, e identificada somente nas estruturas de poder, que, com Butler (2019) é justamente o que torna possível inscrever nas vidas formas e níveis distintos de precariedade, provocando a vulnerabilidade da própria vida de maneira indistinta e ao mesmo tempo diferenciada. Nesse limiar jurídico-político é que soberania e exceção se fundam diretamente, pois, a decisão pela exceção é uma decisão soberana, assim como a decisão sobre a vida nua, sobre a insacricialidade ou não da vida, sobre a sua matabilidade.

A soberania se dá justamente na decisão pela suspensão da validade do ordenamento, o estatuto jurídico-político se retira da exceção, e assim retirando-se à constitui. “Não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela” (Agamben, 2014, p. 25). E por excelência a vida que habita a exceção é a vida sacra, que, recuperando a primeira parte desse texto, é a vida não vivível, por isso matável, e consequentemente não enlutável. A partir de Agamben (2014) se soberania e exceção se dão na indistinção constitutiva de ambas, essa mesma indistinção está inscrita no corpo do *homo sacer*, como o que está incluído na exceção,

justamente por estar excluído do ordenamento, ou seja, ele é matável, pois, incluído na exceção, mas não é sacrificável, pois, excluído do ordenamento.

Essa exclusão do *homo sacer* do ordenamento desnuda a vida em sua condição puramente biológica, o que significa que por meio dessa exclusão constitui-se vida nua, e, logo, pode ser destruída sem que seja sentida a sua perda, sem que o luto se materialize. Para Agamben a possibilidade da desconsideração da vida no estatuto da vida matável - ou, em Butler, além de matável, ou, justamente matável, por não ser enlutável - sempre está presente em todo e qualquer Estado, mesmo, nos Estados Democráticos de Direito. A exceção é constitutiva do Estado, pois, é constitutiva da soberania em Agamben. “Isso quer dizer que no ordenamento jurídico há um elemento anômico, violento, que aparece quando há a suspensão da eficácia da ordem normativa vigente” (Rodrigues, 2020b, p. 73). É nesse sentido que o campo se repete e é constitutivo do Estado na atualidade, a exceção cada vez mais está presente, e o campo cada vez mais está distribuído indistintamente em meio aos Estados Democráticos de Direito (Giacioia Júnior, 2018). A democracia é também o lugar do campo, da exceção, da vida nua, e não mais apenas na figura do imigrante, do refugiado, mas sim, na do próprio sujeito que habita o Estado tendo laços de cidadania, desde que ele seja parte da imensa massa de indesejáveis, dos que devem ser expostos à violência seja privada, seja do próprio Estado.

Nessa perspectiva é que na leitura de Butler (2019) não há uma derrocada da soberania frente à governamentalidade, mas ao invés disso, ocorre sim uma utilização pela soberania, agora constituída e compreendida de uma outra forma, das técnicas de governamentalidade instituídas na sociedade pós-disciplinar de controle. Como segue Butler (2019), surge um novo exercício de soberania pela governamentalidade, as duas colocam-se lado a lado, e operam um mesmo espaço vazio jurídico, em que a lei está suspensa e a governamentalidade impera, como nas detenções atemporais do pós-11 de setembro de 2001, em Abu Ghraib ou Guantánamo, ou em tantos outros centros de detenção espalhados pelo mundo.

Quer dizer, o uso das técnicas, aparatos, e formas da governamentalidade não implicam necessariamente uma desativação da soberania, que não seja a da sua forma tradicional una e indivisível, isso, pois, “[...]a governamentalidade opera por instituições estatais e não estatais e por discursos que não são legitimados nem por eleições diretas e nem pela autoridade estabelecida” (Butler, 2019, p. 75). A governamentalidade atua fora e/ou em substituição à soberania, ou, através da soberania, mas, sem dúvida alguma, atua para além da soberania, pois, fora da lei, e na exceção. Com efeito:

Podemos ver os usos instrumentais para os quais a lei é utilizada na atual situação. A lei não é apenas tratada como uma tática, ela também é suspensa a fim de aumentar o poder discricionário daqueles que são solicitados a confiar em seu próprio julgamento para tomar decisões a respeito de questões fundamentais de justiça, vida e morte. Enquanto a suspensão da lei pode ser claramente entendida como uma tática da governamentalidade, nesse contexto também deve ser vista como o que abre espaço para o ressurgimento da soberania, e assim as operações trabalham juntas (Butler, 2019, p. 78).

Nesse contexto, quando as leis não se aplicam à jurisdição de Guantánamo, justamente aí se tem um limiar de indistinção entre lei e exceção, em que a exceção se torna lei, e a soberania está inscrita na governamentalidade, justamente no que Butler (2019) coloca como “ressurgimento da soberania dentro do campo da governamentalidade” (Butler, 2019, p. 79). E, nesse sentido, de acordo com Nascimento (2012), é preciso compreender a questão sob o prisma da possibilidade de inscrever o estatuto da violência em um estatuto jurídico que a torna legítima, ou, se estamos fadados ao natural domínio de uns sobre os outros, não apenas, ou, não mais, no sentido da soberania moderna, mas no sentido da construção de um estado de exceção permanente. A matabilidade que se perpetua na não enlutabilidade é possível porque está inserida no ordenamento a partir da exclusão já mencionada, o que redundará nas formas mais variadas de violência de Estado, sobretudo, contra determinadas populações que se constituem como vida nua. “Ela é a vida absolutamente e

simplesmente matável, objeto de uma violência que excede tanto a esfera do direito quanto a do sacrifício” (Nascimento, 2012, p. 163).

Nessa perspectiva o estado de exceção se coloca verdadeiramente como técnica de governo na atualidade, um governo que mais uma vez é das vidas e dos corpos, sobretudo, das vidas e corpos matáveis e não enlutáveis. O estado de exceção biopoliticamente constitui o lugar onde determinadas vidas são passíveis de serem consideradas não vivíveis, é o lugar em que determinados corpos estão disponíveis, e é o lugar em que nenhuma vida é passível de luto. Na trilha de Agamben (2004) com a suspensão da ordem, da norma, nada mais se faz do que a possibilidade de aplicar a norma, e, assim, naturalizar a exceção, sendo possível assim dentro de um estatuto político-jurídico impor a determinadas populações a violência irrestrita. “O que temos hoje diante dos nossos olhos é, de fato, uma vida exposta como tal a uma violência sem precedentes, mas precisamente nas formas mais profanas e banais” (Agamben, 2014, p. 113).

A relação entre vida nua/*homo sacer* e exceção está completa, indiscutível, pois, ambos se dão no limiar entre o fora e o dentro, entre o humano e o animal, entre o humano e o menos humano – ou não humano, mesmo que não animal – entre os que merecem ter as condições para uma vida vivível e os que não à merecem (Rogrigues, 2020b). O *homo sacer* é o senhor desse espaço-tempo em que a norma mesmo em vigor não se aplica, ao mesmo tempo, em que uma normatividade sem valor de lei é aplicada. É justamente por esse paradoxo jurídico-político que populações inteiras são postas à mercê da decisão soberana sobre a sua vida, e, relegados a um “estatuto legal” de violência indistinta e irrestrita constituem-se nus, não vivíveis, matáveis.

Se é verdade que a figura que o nosso tempo nos propõe é aquela de uma vida insacrificável, que, todavia, tornou-se matável em uma proporção inaudita, então a vida nua do *homo sacer* nos diz respeito de modo particular. A sacralidade é uma linha de fuga ainda presente na política contemporânea, que, como tal, desloca-se em direção a zonas cada vez mais vastas e obscuras até coincidir com a própria vida biológica dos cidadãos. Se hoje não existe

mais uma figura predeterminável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homini sacri* (Agamben, 2014, p. 113).

Pode-se afirmar que o paradigma do campo fora estendido para a política como um todo, para a humanidade de maneira global, ou seja, o estatuto da nudez se desprende do campo e constitui a forma campo de maneiras as mais variadas possíveis. Se um dia o campo foi o exemplo mais bem acabado da exceção e da constituição do *homo sacer*, na atualidade essa exceção inscrita no espaço-tempo do campo se universalizou, e elevou a vida nua à esfera da normalização da vida (Agamben, 2008). Com efeito:

[...] o campo de concentração é arqueogeneologicamente interpretado fora do esquema de uma lógica dual e binária (da disjunção entre bem e mal, por exemplo), em direção à identificação de dicotomias estruturantes de nossa história, para que se possa compreender a atualidade em que nos encontramos, como via de acesso ao presente; portanto, não como um evento historiográfico a ser reproduzido, menos ainda como uma anomalia pretérita, mas, em certa medida, como um paradigma do espaço político que ainda habitamos (Giacioia Júnior, 2018, p. 72).

Em Agamben a vida nua elevada a sua máxima potência é o *muselman*, o “mulçumano”, o morto-vivo que perambulava na forma espectral por Auschwitz, um amontoado de funções biológico-motoras sem vida, sem forma, pura vida nua, uma vida que já havia morrido, e que não importava mais ser morta ou não (Agamben, 2008). Na atualidade os “muçulmanos” se multiplicaram, tomaram a forma do imigrante, do refugiado, dos pobres, dos pretos, dos homossexuais, dos transexuais, dos quilombolas, dos indígenas, das mulheres, do próprio muçulmano sob a roupagem do terrorista, ou seja, dos excluídos e barbarizados historicamente, das vidas que não podem ser vividas por colocarem em perigo as vidas vivíveis.

Na contemporaneidade (bio)política, é possível estender esse momento para dentro do Estado-nação, implicando nascimento e cidadania como dois consectários naturais, pois, a ligação do sujeito à nação se dá pelo acontecimento biopolítico fundador do nascimento, o que garante a inscrição da vida na esfera de decisão

político-soberana (Giacoa Junior, 2014). É justamente essa inscrição que possibilita dentro do aparato jurídico-político-social estatal, diferenciar, catalogar e hierarquizar formas de vida em mais ou menos humanas, e, logo, mais ou menos condizentes com maiores ou menores níveis de precariedade, o que condiciona necessariamente a existência de vidas vivíveis ou não vivíveis, e por isso, enlutáveis ou não enlutáveis.

[...] Fica tolhida para sempre toda a possibilidade de distinguir entre homem e não homem, dignidade e indignidade; justamente porque habita esse espaço fronteiro de trânsito entre o humano e o inumano, entre a vida e a morte, o muçulmano adquire significado político (Giacoa Junior, 2018, p. 78-79).

Esse tolhimento, esse banimento na atualidade ocorre no campo de refugiados, na ocupação urbana, na periferia negra dos grandes centros, nas aldeias indígenas, nas comunidades quilombolas, nas humanidades e corporeidades não binárias dos(as) LGBTQIA+ cotidianamente a mercê da violência privada e estatal, ou seja, esse limiar de indistinção demarca todos os dissonantes e dissidentes das formas jurídicas, políticas e sociais tradicionais, que hoje, são exterminados tal qual o *muselman*, são a testemunha que não fala, o amontoado de ossos e carne viva mas putrefeita que se arrasta e sobrevive em meio a precariedade que elimina não a vida, mas já a própria condição vivível de ser.

Assim, essa trajetória percorrida até aqui, deve significar a necessidade cada vez mais gritante de se constituir um outro estatuto no que tange aos direitos humanos, ou seja, de se reescrever uma gramática dos direitos humanos que de conta de todas essas histórias amputadas seja sob a condição da precariedade ou da nudez, ou, implicando as duas em um movimento só de produção da precariedade que desnuda – pelo menos em certo sentido. É a parte dessa perspectiva que se propõe pensar e conceber uma nova forma para os direitos humanos a partir de Agamben e Butler.

4 OS DIREITOS HUMANOS SOB A PERSPECTIVA BIOPOLÍTICA A PARTIR DA PRECARIEDADE E DA VIDA NUA: REPENSANDO OS DIREITOS HUMANOS COM AGAMBEN E BUTLER

O caminho trilhado até esse momento, nos colocou defronte, e ao mesmo tempo confrontados com a produção da nudez e da precariedade em meio ao paradigma do Estado de Direito, e às instituições políticas, jurídicas e sociais que o conformam. Isto posto, é evidente que esse percurso teórico coloca questionamentos e nos confronta diretamente com os limites e as possibilidades do paradigma hegemônico e tradicional dos direitos humanos, o que implica vislumbrar possibilidades, bem como, a necessidade de repensá-lo.

Nesse ponto, a partir das noções de vida nua e de precariedade é que se condiciona a possibilidade de necessariamente repensar-se os direitos humanos, e, nesse sentido, propor um novo “campo” dos – e para – os direitos humanos, um “campo” plural, heterogêneo, inclusivo, e abrangente de humanidades tradicionalmente dissonantes e dissidentes do paradigma hegemônico de direitos humanos. Dissonância e dissidência essas, que fique claro, impostas e infestáveis, o que importa constituir uma gama de humanidades jogadas à precariedade da falta de reconhecimento pelos, e de proteção dos direitos humanos.

No entanto, em que pese, proponha-se um diálogo entre Judith Butler e Giorgio Agamben, algumas contrariedades entre os autores também devem ser postas. Contrariedades essas que não comprometem o diálogo, nem a proposta de repensar os direitos humanos a partir de ambas as teorias, pois, as discordâncias entre os autores acabam por se dar dentro de uma mesma perspectiva de análise e compreensão, que mais os aproxima, do que os afasta.

Porquanto, Butler (2018b) coloca uma questão importante e central no debate sobre os direitos humanos na atualidade, pois, questiona a autora, se os desamparados e os destituídos de direitos, ou seja, os sujeitos colocados à margem da máquina

política do Estado, e das estruturas asseguradoras de direitos estão em verdade fora da política e da ação do poder, ou, justamente estão cada vez mais capturados pelas malhas do poder, e politicamente ao mesmo tempo que estão desamparados, constituem formas de resistência frente às estruturas políticas de poder. Essa questão é por demais importante, pois, como afirma ainda Butler (2018b) se aceitamos que esses sujeitos estão fora do político, então aceitamos necessariamente as formulações dominantes de instituição do político, e consequentemente de banimento dos indesejáveis desse espaço-tempo.

E nessa perspectiva, do ponto de vista agambeniano, um conceito chave na biopolítica do autor é necessariamente, pelo menos, movimentado, sacudido, abalado, que é justamente a proposição de Agamben sobre a vida nua, como forma de vida contemporaneamente dominante nas democracias atuais. É nesse sentido que Butler (2018b) nega o conceito de vida nua como algo que descreva devidamente a condição política desses sujeitos que estão à margem da política – mas afogados no poder –, pois, como destaca a autora, “aqueles que se encontram em posição de exposição radical à violência, sem as proteções políticas básicas na forma da lei, não estão por essa razão fora da política ou privados de todas as formas de atuação” (Butler, 2018b, p. 89).

A vida nua, o *homo sacer*, o *muselman*, implica uma vida totalmente desconstituída politicamente, pois, banida de toda e qualquer forma política, e por isso, totalmente exposta ao exercício arbitrário do poder, poder de vida e morte, poder em geral de desumanização e extermínio. Isso implicaria necessariamente se afirmar que esses sujeitos para além da privação dos direitos humanos mais básicos, estão privados da condição de lutar por esses direitos, o que para Butler significa não compreender formas de luta que se dão dentro do campo político ainda, mas contra essa máquina política contemporânea de produção de invisibilidade, exclusão e extermínio.

Onde a legitimidade do Estado é colocada em questão precisamente por essa maneira de aparecer em público, o próprio corpo exerce um direito que não é um direito. Em outras palavras, ele exerce um direito que está sendo ativamente contestado e destruído pela força militar e que, na sua resistência a essa força, articula a sua maneira de viver, mostrando tanto a sua precariedade quanto o seu direito de persistir. Esse direito não está codificado em lugar nenhum. Ele não é garantido de outro lugar ou por uma lei existente, mesmo que algumas vezes encontre suporte precisamente aí. Trata-se, na verdade, do direito de ter direitos, não como uma lei natural ou estipulação metafísica, mas como a persistência do corpo contra as forças que buscam a sua debilitação ou erradicação (Butler, 2018b, p. 92-93).

Nessa perspectiva, (re)compreender os direitos humanos a partir das formulações agambenianas e butlerianas significa compreender tais direitos como condição de possibilidade para lutar contra as formas políticas e do poder que constituem um aparato produtor da vida nua e da precariedade exacerbada e diferenciada, que coloca determinados sujeitos, mesmo em meio ao Estado Democrático de Direito, como sujeitos indesejáveis e descartáveis, e, por isso, mesmo dentro da política, relegados por essa mesma política a um poder de morte e extermínio produtor da vida nua e da precariedade. Do ponto de vista de Teles (2018), se dá uma constituição dos direitos humanos como limitadores de formas diversas de humanidades, bem como, de formas de viver diversas das abarcadas pela forma jurídica e política hegemônica. Os direitos humanos só se perfectibilizariam ligados a esse léxico político-jurídico que constitui a institucionalidade contemporânea e acaba por limitar os próprios direitos humanos dentro dela.

A partir de Giacoia Junior (2014), é como se os direitos humanos à forma do estado de exceção em Agamben, também se aplicassem desaplicando-se, os direitos humanos, embora, garantidos constitucionalmente, não se aplicam à determinadas camadas da população, que estão jogadas em um ambiente de precariedade impingido pelo próprio Estado. É por isso, que Giacoia Junior (2014, p. 257) refere que “o conceito jurídico-político de cidadania é figura gêmea da soberania, pois o binômio nascimento/nação é o dispositivo que, como operador biopolítico, promove e garante a inscrição da vida na esfera de decisão soberana da autoridade estatal”, o que na

atualidade se realiza na possibilidade de politicamente decidir-se por não alcançar direitos humano-fundamentais básicos de qualquer cidadão, à um sem número de pessoas detentoras desses direitos, não por estarem fora da política, mas, sim, por politicamente serem descartadas pelo biopoder estatal .

Nesse caminho, se cria uma gramática e uma retórica de construção do humano em um sentido excludente, na relação entre os que são e os que não são considerados humanos, e, mais ainda, entre sujeitos que diferencialmente são considerados mais ou menos humanos, e, por isso, tem ou não o direito de aparecer, bem como, tem lhes garantido ou não todo o rol de direitos humano-fundamentais necessários a conceder-lhes condições para ter uma vida vivível (Butler, 2018b). A construção dos direitos humanos dentro do léxico tradicional moderno-europeu-ocidental, necessariamente significa a produção do não-humano, do inumano, ou do menos humano, no sentido de que somente alguns sujeitos são sujeitos dos direitos humanos, e, sobre esses, recaem todas as proteções e estruturas do Estado, enquanto que, sobre os que não se enquadram nesse formato, recaem a exclusão, a negação e o extermínio.

Nesse ponto, é justamente essa forma de constituição e condução dos direitos humanos, que permite na contemporaneidade haver inúmeras formas de banimento desde dentro das democracias, que se materializam nas minorias, nos pretos, nas mulheres, nos sujeitos LGBTQIA+, nos indígenas, nos quilombolas, entre tantos outros, que, embora, não banidos do Estado de Direito, são banidos dos direitos do Estado, ou, são banidos das condições estruturais para ter direito a uma vida vivível. Isso aponta que se forma

[...] um campo distinto do humano que permanece irreconhecível, de acordo com as normas dominantes, mas que é obviamente reconhecível dentro do campo epistêmico aberto pelas formas contra-hegemônicas de conhecimento” (Butler, 2018b, p. 43).

De acordo com Nascimento (2012), a instituição dos direitos humanos a partir da sua inserção no campo de produção do Estado (Moderno) ao mesmo tempo que

institui uma ordem social determinada por esses direitos e na consecução deles, também constitui os direitos humanos em uma lógica de restrição de seus conteúdos e produção da diferença a partir deles mesmos. Ainda com Nascimento (2014), é preciso clarear a necessidade de se desfazer a relação humanidade e animalidade que produz essa diferença apontada acima no âmago dos direitos humanos, e que cristaliza a noção de que se diferencialmente há humanos mais humanos que outros, então, diferencialmente esses sujeitos que são menos humanos podem ser expostos à violência ilimitada, às condições precárias de vida, à negação de direitos, à falta de estruturas para viver, etc.

No debate atual sobre direitos fundamentais, faz-se antes de tudo necessário tomar consciência da função histórico-política do trinômio: nação/nacionalidade, soberania e poder jurídico sobre a vida. Quero dizer que, ao lado da função emancipatória das declarações de direitos fundamentais, seria também indispensável perceber que elas integram o dispositivo de abandono da vida nua à violência dos mecanismos de poder (Giacoin Junior, 2008, p. 284).

“A meu ver, é a sacralidade – comum ao *homo sacer* e ao caráter sagrado dos direitos humanos fundamentais – que institui uma insidiosa cumplicidade entre a vida nua e o poder (bio-político) do direito” (Giacoin Junior, 2008, p. 285), e o é justamente por que sacralidade da vida de alguns sujeitos humanos dignos de terem sua vida sacralizada com base na concretização, garantia e proteção dos direitos humanos, implica diretamente na sacrificialidade de outros sujeitos humanos que não são alcançados por esses mesmos direitos, e os quais a sua luta pública por tais direitos teoricamente ameaça os direitos humanos conferidos aos “mais humanos”. Ou seja, apoiados em Giacoin Junior (2019), podemos afirmar que o surgimento dos direitos humanos em sua forma hegemônica, inscritos nas declarações de direitos como perenes e, sobretudo, imutáveis, é o começo da história de captura do humano pelas malhas do poder, no movimento de gestão política da vida, e confisco do(s) corpo(s), ou, da potência do(s) corpo(s). E, logo, por isso:

Pensar criticamente sobre como a norma do humano é construída e mantida requer que assumamos uma posição fora de seus termos, não apenas em nome dos não humanos ou mesmo dos anti-humanos, mas, em vez disso, em uma forma de sociabilidade e interdependência que não se reduza às formas humanas de vida e que não possa ser adequadamente referida por nenhuma definição obrigatória da natureza humana ou do indivíduo humano (Butler, 2018b, p. 49).

Veja-se, que é necessário enfrentar e romper com os poderes de matabilidade que se constituem na contemporaneidade, justamente a partir da definição clássica, hegemônica e dominante do que são os direitos humanos. A partir desse referencial conteudístico sobre tais direitos, dispõe o poder – ou, o biopoder na atualidade – da prerrogativa de enunciar quais são as vidas dignas de serem vividas, e quais as vidas que podem ser abandonadas à morte, ou seja, quais vidas não são vivíveis (Giacoia Junior, 2019). “O dístico do poder soberano não é mais a graça da vida, mas a administração da morte segundo os critérios técnico-jurídicos da bio-política” (Giacoia Junior, 2019, p. 13). Paradoxalmente a política ocidental contemporânea, e, mais ainda, as democracias liberais atuais, produzem tanatopoliticamente a morte como condição necessária para a vida, porém, classificando a priori os que devem morrer e os que merecem viver. Inscrevendo alguns sujeitos como o resto no cálculo governamental pela vida em suas formas aceitáveis, e em seus projetos seguros do ponto de vista dominante. No entanto, como afirma Teles (2018, p. 258) é necessário “deslocar o olhar para o que é específico, menor, o que se encontra nas bordas da política. Aquilo que as sociabilidades dominantes buscam historicamente excluir e marginalizar, ou incluir através da exceção, e que habitam os limites, as fronteiras”.

A questão que se coloca então, a partir da leitura cruzada de Judith Butler e Giorgio Agamben, é: como compreender os direitos humanos fora e além do paradigma dominante, bem como, propor um novo paradigma, ou, pelo menos um novo léxico constitutivo dos direitos humanos? Como viabilizar um projeto plural e verdadeiramente consagrador do humano indistintamente em relação à classe, gênero, raça, sexualidade, religião, etnia, etc? E são essas, questões que merecem, pelo menos,

de nossa parte, uma tentativa, nem peremptória, nem definitiva de resposta, mas, sem dúvida alguma, uma tentativa humana de resposta.

Centrados na proposta de encontrar algumas respostas, ou, pelo menos indicações desse caminho, é importante pensar um novo projeto, um novo léxico, e uma nova gramática para os direitos humanos a partir desses dois autores, como uma necessária e inflexível oposição aos mecanismos de produção da vida nua, bem como, de inserção dessa vida nua, em que pese, não despolitizada, nas estruturas do biopoder contemporâneo. É central ao pensar direitos humanos nesse caminho, pensá-los da perspectiva da distribuição igual do luto público, pensá-los desde o ponto de vista da precariedade como constitutiva de todo o sujeito humano, o que implica uma relação de interdependência entre os humanos, bem como, pensá-los contra a produção sacrificial da vida no *homo sacer*, e contra a produção da vida nua inscrita nas insígnias do poder e da política democrática na atualidade.

Dessa perspectiva, é importante referir que para Judith Butler se torna indispensável repensar o luto da perspectiva do político, e mais, como luto público, e como havendo um direito a esse luto público. Isso importa “uma forma de compreender cada vida para além de sua existência individual, o que se marca a partir do valor da vida não de modo ontológico, mas pela sua condição de enlutável e pela sua crítica à distribuição desigual do luto público” (Rodrigues, 2017, p. 330). Desse ponto de vista, dizer que uma vida é enlutável, significa poder afirmar que essa vida era uma vida vivível, ou seja, que a essa vida, a esse ser humano, a esse sujeito de direitos, foi-lhe alcançado todos os direitos humano-fundamentais indiscerníveis da sua condição de ser humano, mas não de um modo metafísico, mas sim, de maneira imanente, como um sujeito que habita o mundo e tem direitos na imanência, na cotidianidade, na realidade, e não apenas na abstração das “Cartas de Direitos” e das constituições.

O problema da distribuição diferenciada e desigual da precariedade, que gera a condição precária de alguns sujeitos em relação a outros, importa não receber a marca

de uma vida que vale a pena ser protegida, pois, vale a pena ser vivida, inscrevendo a vida num processo de construção diferenciada do próprio ser humano, do próprio sujeito, que, se tinha direito a uma vida vivível, tem direito ao luto público (Rodrigues, 2017). Nesse sentido, para Butler é necessário “universalizar o direito ao luto como política e superar a hierarquia entre quem tem direito a ser enlutado e quem não tem, porque esta distinção enquadra certos modos de vida como inteligíveis e outros não. Ou, como ela vai argumentar depois, esta é a distinção que separa humanos de não-humanos” (Rodrigues, 2020a, p. 62).

Essa perspectiva emprestada ao luto por Judith Butler nos leva a perceber que somos constituídos enquanto seres humanos em certa medida, desde a vulnerabilidade do(s) corpo(s), ou seja, há uma vulnerabilidade que demarca a precariedade de todo e qualquer sujeito, pois, somos sempre ligados a outros sujeitos, e ao mesmo tempo que há essa relação humana para com o outro, há a possibilidade da perda dessa relação e da exposição à violência do outro (Butler, 2019). É justamente inscrever-se nessa situação de interdependência entre os sujeitos e os corpos, que constitui a possibilidade de dissolver a separação entre vidas matáveis e vidas não matáveis, se como refere Rodrigues (2020b) nas democracias ocidentais contemporâneas se estabelece uma métrica calculada entre as vidas que contam e as que não contam quando mortas, essa métrica se apoia muitas vezes na lógica hegemônico-dominante dos direitos humanos. E é justamente por tal motivo, que com Butler (2019) é imprescindível afirmar e informar que a luta por direitos é uma luta dos corpos, mas não apenas por si mesmos, como também pelos outros corpos que constituem a relação de interdependência e dão forma ao humano para além das normas políticas de produção do humano e dos direitos humanos.

Como bem afirma Teles (2018, p. 254) “os coletivos atípicos também usam das tecnologias dos direitos humanos, nas funções que têm acesso, para resistirem contra seus efeitos de dominação”, ou seja, nas lutas por direitos empreendidas por esses corpos muitas vezes disfuncionais, estranhos, os direitos humanos soam utilizados

dentro de suas (im)possibilidades como forma e técnica de combate até os limites do (im)possível. Há nessa luta e nesses usos dos direitos humanos para a luta, um trânsito da forma institucional, para as formas imanentes do corpo que constitui verdadeiramente o humano, e que implica que esses processos de revolta e insurreição não se originam da falta de acesso aos direitos humanos na sua forma institucional. Como esclarece Teles (2018, p. 255) são

lutas cujo valor da vida, em suas múltiplas existências, se encontra à frente das demandas. Por ser o corpo, a vida e suas relações o mobilizador, suas subjetividades, em medidas diferentes e com os acessos os mais variados, fazem uso de vocabulário similar ou emprestado ao discurso dos direitos humanos.

Nesse sentido, os direitos humanos passam a ser fonte de resistência para os corpos contra o léxico abstrato-universal dos próprios direitos humanos em sua forma moderno-europeia-ocidental, que institui uma cisão fundadora dos direitos humanos entre humanos e não humanos que deve ser combatida e abandonada. É preciso incorporar nesse léxico para além do universal e abstrato, subjetividades às quais são impostas a condição precária máxima, os refugiados, os indígenas, os quilombolas, as pessoas LGBTQIA+, os pretos, as mulheres, ou seja, todas as vidas consideradas menores, e, por isso, não passíveis de serem vivíveis, e conseqüentemente de serem enlutáveis.

[...] trata-se de uma constituição de modos de existência, ou da invenção de possibilidades de vida que também dizem respeito à morte, a nossas relações com a morte: não a existência como sujeito, mas como obra, também obra de arte, de invenção de modos de existências, segundo regras facultativas, capazes de resistir ao poder bem como se furtar ao saber, mesmo se o saber tenta penetrá-las e o poder tenta se apropriar deles. Devir sujeito, evitando e elidindo as armadilhas de objetivação e assujeitamento, de consolidação de identidades fixas (Giacioia Junior, 2019, p 20).

É pensar o corpo eticamente na interdependência que constitui “‘modo de existência’ ou estilização da vida, tática política que resiste a toda codificação, ela é da

ordem do positivo e do múltiplo, das diferenças e intensidades, dos fluxos e nomadismos” (Giacioia Junior, 2019, p. 20), e aí constitui-se uma ética formada na interdependência entre os corpos, entre os sujeitos de direitos, que impõe uma responsabilidade ética com o “outro”, pois, essa relação entre “eu” e “outro” é anterior e condição de possibilidade da própria condição humana, o que gera uma responsabilidade ética entre os sujeitos. Para Butler (2017) há uma interpelação necessariamente ética pelo “outro” que na constituição de um novo léxico e uma nova gramática dos direitos humanos, não pode importar uma resposta satisfatória ao questionamento pelo “outro”, pois, os corpos interpelados não devem responder desde dentro dos códigos, estruturas de poder ou instituições políticas demarcadas por respostas já sempre corretas, pois, universais e abstratas.

Podemos afirmar que na forma quilombo, na forma corpo-potência, na forma revolta – insurreição –, há um processo de saída dos direitos humanos enquanto direitos institucionalizados e em disputa a partir de um certo léxico e de uma certa tecnologia, para disputar os direitos humanos enquanto constitutivos do humano para além das formas institucionais (Teles, 2018). E nesse sentido, não se está renunciando aos direitos humanos, mas buscando as frestas deles enquanto condição de possibilidade para produzir fissuras nas suas formas institucionais excludentes. Pois se, produzindo determinados sujeitos como não viventes os introduzimos na política e nas malhas do poder, os introduzimos também nessa gramática dos direitos humanos produzida exclusivamente pela máquina jurídico-política do Estado, e que determina quais sujeitos são sujeitos desses direitos. Porquanto, é necessário romper com essa lógica meramente institucionalizada de disputa por esses direitos, pois, a humanidade que constitui verdadeiramente os direitos humanos é cada vez mais plural, múltipla, e diversa do que a humanidade artificial que constitui o léxico tradicional dos direitos humanos.

A distribuição por igual do luto público, se dá justamente porque é possível nos entendermos na relação interdependente que funda uma relação ética originária que

marca a nossa condição geral de humanidade, ou seja, que nos determina enquanto seres humanos sem diferenciações desde o campo das estruturas de poder. Há uma ética pública da ordem do movimento dos corpos em luta por seus direitos, que identifica os humanos indistintamente, e condiciona a produção do luto público a todos os sujeitos. Não é mais possível criar situações dispare de precariedade, possibilidade de viver, e enlutabilidade, pois, os direitos humanos surgem como constitutivos de um terreno imanente de produção da diferença, da pluralidade, e da produção do vivível como processo de ruptura com a gramática dominante das inscrições políticas no poder.

Assim como o “outro” é condição de possibilidade da constituição vivível do “eu”, essa relação primária de interdependência oriunda da precariedade que nos forma a todos, é o que nos aponta o caminho para a perspectiva de viver com o outro, ou, com os outros, em um ambiente político-jurídico de afirmação da humanidade de cada sujeito no movimento do corpo. Pensar dessa forma, é instituir uma gramática dos direitos humanos e uma forma de narrar que se instaura para fora das normas sociais que instituem anteriormente a própria narrativa do sujeito enquanto relação “eu” e “outro”, e, é, assim, romper as formas políticas do poder de narrar, e inventar um léxico da constituição interdependente da relação “eu” e “outro” a partir das suas próprias singularidades plurais e múltiplas (Butler, 2017). Essa outra e nova forma de narrativa é o que possibilita reinscrever o sujeito como sujeito dos direitos humanos, e não mais apenas enquanto vida nua, absorvido pela estrutura política do poder, e destituído de qualquer humanidade, mesmo que mantendo a sua condição política, pois, enquanto *homo sacer*, está cada vez mais jogado à forma política e ao biopoder que à constitui na exceção. Com efeito:

Interessa-nos o olhar deslocado para as extremidades, em direção a uma cartografia de ação mais local, detalhada, onde as regras escritas e sua forma de organização se estendem para fora das instituições, técnicas e mecanismos na maior parte das vezes controlados. Servimo-nos do campo experimental

de lutas que nos permitem acessar aspectos discursivos e estratégicos de investimento no valor da vida enquanto objeto do regime de produção dos corpos dóceis, sofridos e atendidos pelos remédios dos direitos. Nas cartografias das fronteiras, nos territórios descontínuos – por estarem em constante deslocamento – é possível localizar novas configurações do contemporâneo. Permite o acesso a outras visibilidades que o velho poder soberano, marcado pelo território-nação e pelo nascimento, limitava em termos de análise (Teles, 2018, p. 258-259).

Assim, o que se propõe a partir da leitura cruzada de Judith Butler e Giorgio Agamben, é justamente conceber uma nova forma do ponto de vista do conteúdo e da fundamentação dos direitos humanos, a partir do desfazimento das diferenças produzidas no seio do paradigma moderno-europeu-ocidental de direitos humanos, que impregnou de indiferença e barbárie a construção dos direitos humanos, e dos humanos que podem ser considerados passíveis de sua proteção, garantia e concretização. Pensar direitos humanos a partir de Butler e Agamben, é pensar o luto público como algo inafastável e que demarca a constituição de uma vida como vivível; é pensar a constituição de uma ética da interdependência que se funda na precariedade originária constitutiva de todos os sujeitos, e que os coloca como condição de possibilidade corpórea para a existência do “outro”; e, é colocar-se contra a lógica de sacralização e sacrificalização da vida, que é fundadora do *homo sacer*, e instituidora da vida nua como uma vida marcada pela exacerbação sobre si da política e do poder, enquanto política e poder de morte.

Logo, os direitos humanos se materializam como uma normatividade que encarna um campo aberto de possibilidades do humano, de formas de vida, e mais, de modos de existência não contemplados pela sua leitura tradicional. Os direitos humanos a partir do direito ao luto público e contra a produção indiscriminada e diferenciada de precariedade e vida nua, constitui um campo de resistência, uma trincheira de luta, mas, sobretudo, um novo léxico e uma nova gramática que se consubstancia a partir de um alargamento na esfera conteudística dos direitos humanos, agora, enquanto constituidores de uma sociedade plural, múltipla e igualitária. Os direitos humanos com Judith Butler e Giorgio Agamben, não são mais

os direitos de determinados humanos e de humanos determinados, mas sim, são direitos de todo e qualquer sujeito humano, independente da sua raça, credo, cor, orientação sexual, gênero, etnia, etc.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que se evidencia a partir das considerações elencadas é que o paradigma contemporâneo de direitos humanos não abarca as necessidades pungentes das vidas que se encontram entrecortadas por algum dos demarcadores sociais – raça, gênero, classe, entre outros – justamente porque esse arcabouço normativo prevê tutelar as vidas que correspondem ao modelo hegemônico e dominante moderno-europeu-ocidental de direito humanos. Isto posto, observa-se que existe uma distribuição de precariedade entre os corpos que é efetuada mesmo dentro de tal paradigma, corroborando com Judith Butler ao referir que o arranjo social por si já corresponde à disposição de certa precariedade, porém quando se direciona o olhar para as institucionalidades e como elas gerenciam essa questão, conclui-se que a forma escolhida é categorizar e escolher alguns indivíduos em detrimento de outros para arcarem com as proteções de direitos.

Nesse sentido, para além da concepção ontológica da precariedade, existe um viés de materialização que se nota na ausência da possibilidade de luto por essas vidas que, se não enlutáveis, é como se não tivessem existido, ou que se existiram, pertenceram somente ao enquadramento biológico, apartadas da esfera política. Ao dialogar com Agamben, percebe-se que – afora as dissidências entre os autores – a mesma visão de precariedade e vidas vivíveis pode ser situada nos conceitos de vida nua e *homo sacer*. A partir do momento em que a exceção é oportunizada ao poder soberano na forma de técnica de governo, o *homo sacer* emerge enquanto vida nua, descartável, exterminável, marginalizável, aquém das qualidades necessárias para ser

reconhecido como sujeito de direitos, ou mesmo como humano, ou seja, uma vida não vivível, matável, desumanizada.

Quando da união dos dois autores, levanta-se a viabilidade de questionar o modelo de direitos humanos atual e suas contradições. Mais ainda, de reconhecer que os sujeitos pertencentes à margem dos direitos humanos são também privados das condições de luta e articulação para que suas vidas possam ser valorizadas – vivíveis e enlutáveis –, ou seja, os constructos atuais do direito e dos direitos humanos – materializados na institucionalidade – não reconhecem que diversificados modelos de resistência e transformação são possíveis, algo que corrobora mais uma vez para a compreensão da preponderância de mudança desses paradigmas, eles não são mais suficientes para interpretar a realidade posta.

Obviamente, não se ignora as limitações e vicissitudes que surgem ao sugerir a proposta de modificação desses paradigmas, fundamentalmente subleva-se uma virada dos direitos humanos para um caminho que vise o luto público distribuído igualitariamente, a conjectura do outro enquanto vida que contém em si precariedade numa relação de interdependência e não se segregação, manifestando-se ainda em oposição à produção sacrificial da vida no *homo sacer* e da vida nua. Tais modificações são profícuas principalmente no que toca ao cenário democrático contemporâneo onde se materializam os deslindes dos direitos humanos e sua ineficácia em tutelar os sujeitos citados.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**: Homo Sacer, II, I. Tradução: Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

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

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**: o arquivo e a testemunha – Homo Sacer III. Tradução: Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

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

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? Tradução: Sérgio Lamarão; Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018a.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Tradução: Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BUTLER, Judith. **Vida precária**: os poderes do luto e da violência. Tradução: Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

GIACOA JUNIOR, Oswaldo. **Agamben por uma ética da vergonha e do resto**. São Paulo: N-1, 2018.

GIACOA JUNIOR, Oswaldo. Bio-poder e Pós-Humanismo. **Revista Argumentos**, Fortaleza, a. 11, n. 21, p. 7-25, jan.-jun. 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/43769>. Acesso em: out. 2023.

GIACOA JUNIOR, Oswaldo. Sobre direitos humanos na era da bio-política. **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, n. 118, p. 267-308, dez. 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/xGS9dp8P4bfn3zK9NHkTdhQ/>. Acesso em: set. 2023.

GIACOA JUNIOR, Oswaldo. Violência e racionalidade jurídica: sobre a potência dos meios. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, Belo Horizonte, n. 108, p. 243-291, 2014. Disponível em: <https://pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/article/view/p.0034-7191.2014v108p243>. Acesso em: out. 2023.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Do fim da experiência ao fim do jurídico**: percurso de Giorgio Agamben. São Paulo: LiberArs, 2012.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Umbrais de Giorgio Agamben**: para onde nos conduz *homo sacer*? São Paulo: LiberArs, 2014.

RODRIGUES, Carla. A Função do Luto na Filosofia Política de Judith Butler. In: CORREIA, Adriano; HADDOCK-LOBO, Rafael; VIREIRA DA SILVA, Cíntia (Org). **Deleuze, desconstrução e alteridade**. São Paulo: ANPOF, 2017, p. 329-339.

RODRIGUES, Carla; PINHO, Isabela Ferreira de. A morte e a morte das democracias ocidentais. **Remate de Males**, Campinas, v. 40, n. 1, p. 69-85, 2020b. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/remate/article/view/8658069>. Acesso em: set. 2023.

ROGRIGUES, Carla. Por uma filosofia política do luto. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 46, p. 58-73, jan.-jun. 2020a. Disponível em: <https://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/oqnfp/article/view/737/634>. Acesso em: set. 2023.

TELES, Edson. Direitos Humanos, Ação política e as subjetivações oceânicas. **Philosophos**, Goiânia, v. 23, n. 1, p. 243-273, jan.-jun. 2018. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/50095>. Acesso em: set. 2023.