

O CAMPO, A EXCEÇÃO E A VIDA NUA: UMA LEITURA DA INSTITUIÇÃO TOTAL MANICOMIAL

Gabriela Simões Pereira¹

RESUMO: o objetivo deste trabalho é fazer uma leitura do espaço do manicômio a partir das categorias-chave do pensamento de Giorgio Agamben: campo, exceção soberana e vida nua. Não desconhecendo a leitura foucaultiana do manicômio enquanto dispositivo de normalização dos anormais e mesmo a compreensão de Erving Goffman do manicômio como instituição total para o disciplinamento dos indivíduos compreendidos como não sociáveis, pensamos ser possível projetar sobre o hospício o dispositivo da exceção, desde que tenhamos como considerações prévias: a tortura perpetrada em sua estrutura e a consideração do louco, metaforicamente, enquanto *apátrida*.

Palavras-chave: Manicômio. Giorgio Agamben. Campo. Exceção soberana. Vida nua.

THE CAMP, THE EXCEPTION AND THE BARE LIFE: A READING OF ASYLUM

ABSTRACT: the objective of this work is to make a reading of asylum's space through the categories of Giorgio Agamben: camp, exception and bare life. Not forgetting the Foucault's reading of the asylum and even that of Erving Goffman, we thought possible think the asylum from the concept of exception, since we have as preliminary considerations: the torture perpetrated in its structure and the consideration of crazy, metaphorically, as a stateless person.

Keywords: Asylum. Giorgio Agamben. Camp. Exception. bare life.

¹Bacharel em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Mestranda em História da Literatura pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Brasil. E-mail: gabrielasimoespereira@gmail.com

INTRODUÇÃO

Objetivamos, neste artigo, pensar a *instituição total* manicomial e a vida asilar de seus internos a partir de algumas categorias-chave do pensamento de Giorgio Agamben: o campo, a exceção soberana e a vida nua. Pensamos ser possível projetar sobre o hospício o dispositivo da exceção, desde que tenhamos como consideração prévia: I) a tortura perpetrada em sua estrutura; II) a consideração do louco, metaforicamente, enquanto *apátrida*.

No caso da vida a(bando)nada no hospício, inexistente um decreto jurídico que retire do dito louco o estatuto de cidadão e expulse-os para fora na comunidade, em situação de apatridia. As vidas despejadas em instituições manicomiais guardam, formalmente, o estatuto jurídico da cidadania. A exceção não decorre de um decreto, mas de “leis protetivas” que vigoram sem significar. A lei que se sustenta unicamente como ponto zero de seu conteúdo e a decretação do estado de exceção acabam por produzir os mesmos efeitos de poder na realidade: o a(bando)no da vida humana a uma zona anômica, a transformação dessa vida em *homo sacer*.

Este artigo encontra justificativa na necessidade de repensarmos as práticas contemporâneas em relação à barbárie do enclausuramento e do tratamento da loucura. No Brasil é premente a realização de mudanças acerca da política de tratamento da loucura no Brasil. A Lei da Reforma Psiquiátrica (10.216/01) completará, em 2017, 16 anos de vigência. Seu objetivo primordial era extinguir a lógica hospitalocêntrica de tratamento da loucura, criando novas formas de acompanhamento terapêutico (CAPS, hospitais-dia, hospitais-noite etc.).

Sem dúvida, a edição da Lei iniciou um processo paradigmático em nossa legislação sobre a experiência e o tratamento da loucura. Porém, a permanência das práticas asilares em saúde mental, faz-nos concluir que a Reforma está aquém e além de uma lei a ser cumprida ou de um estatuto jurídico a ser obedecido. O arcabouço teórico de Giorgio Agamben pode nos auxiliar a entender a dinâmica da política moderna, a aclarar os motivos pelos quais a barbárie da exceção se perpetua em nossa forma de tratar a loucura. Talvez, a partir disso, possa nos incitar a modificar nossas práticas e construir outra ética que não exclua de seu domínio nenhuma forma de vida, seja ela qual for, inclusive a dos ditos loucos.

O método de abordagem desta pesquisa é o analítico. A técnica de pesquisa utilizada é a de revisão bibliográfica. O artigo se estrutura em duas partes: a primeira é dedicada à apresentação e à explicação de categorias-chave do pensamento de Giorgio Agamben (campo, exceção soberana e vida nua); a segunda, por sua vez, volta-se para uma elaboração argumentativa sobre a possibilidade de leitura do espaço do manicômio tendo em vista as categorias-chave apresentadas anteriormente.

O CAMPO, A EXCEÇÃO SOBERANA E A VIDA NUA

Giorgio Agamben, em sua obra *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* (2010), situa a vida humana no cerne de suas discussões sobre o direito e a política ocidentais. Influenciado pelo pensamento de Walter Benjamin, especialmente no ensaio *Zur Kritik der Gewalt*, cujo título em português é *Para uma crítica da violência*, Agamben volta-se ao problema do enclausuramento / captura da vida humana pelo direito e pela política ocidental, assim como para a implicação da vida nua na esfera política. Além disso, sendo leitor de Foucault, preocupa-se com a política ocidental enquanto biopolítica.

A temática da biopolítica na obra de Michel Foucault encontra lugar a partir de 1975, quando o autor ministra o curso *Em defesa da sociedade*, no *Collège de France* – apesar de, já em 1974, ter utilizado este termo na conferência *O nascimento da medicina social* (1993, p. 79) –, sobrevivendo outras obras de sua autoria em que os conceitos de biopoder e de biopolítica retornam como assunto central². Para Foucault, a partir da segunda metade do século XVIII, desponta uma nova tecnologia de poder distinta daquela disciplinar, que não a suprime por ser de outro nível e propagar-se em outra escala, mas, sobretudo, complementa a técnica

² Por exemplo: o curso ministrado no interregno de 1977-1978, *Segurança, Território e População* (São Paulo: Martins Fontes, 2008); curso dentre 1978-1979, *Nascimento da biopolítica* (São Paulo: Martins Fontes, 2008).

disciplinar e modifica-a parcialmente porque “vai utilizá-la implementando-se nela” (2010, p. 203-204)³. Trata-se da biopolítica.

A biopolítica lida com a *população* enquanto problema, ao mesmo tempo, científico e político; é a inscrição da vida puramente biológica da espécie humana (nascimento, óbitos, fecundidade, endemias, etc.) nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, enquanto objeto a ser gerido em termos matemáticos – *estatísticos*. Segundo Foucault, a partir da segunda metade do século XVIII, o Estado reclamou para si uma função nunca antes exercida: a gestão da vida biológica dos homens. Ocorre a “assunção da vida pelo poder [...] uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico” (FOUCAULT, 2010, p. 201).

Conforme a teoria clássica da soberania, o direito de vida e de morte em face dos súditos é o atributo principal do poder soberano. Para Foucault, dizer que o soberano detém o direito de vida e de morte significa que ele pode *fazer morrer* e *deixar viver*. Em antinomia, o novo direito que se instaura a partir do final do século XVIII, do qual é investido a biopolítica, define-se como direito de *fazer viver* e *deixar morrer* (FOUCAULT, 2010, p. 202):

Aquém, portanto, do grande poder absoluto, dramático, sombrio que era o poder da soberania, e que consistia em poder de fazer morrer, eis que aparece agora, com essa tecnologia do biopoder, com essa tecnologia do poder sobre a “população” enquanto tal, sobre o homem enquanto ser vivo, um poder contínuo, científico, que é o poder de “fazer viver”. A soberania fazia e deixava morrer. E eis que agora aparece um poder que eu chamaria de regulamentação e que consiste, ao contrário, em fazer viver e deixar morrer (FOUCAULT, 2010, p. 202)

³ No mesmo sentido, ainda: “Concretamente, esse poder sobre a vida desenvolveu-se a partir do século XVIII, em duas formas principais; que não são antitéticas e constituem, ao contrário, dois polos de desenvolvimento interligados por todo um feixe intermediário de relação. Um dos polos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as *disciplinas: anátomo-política do corpo humano*. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-la variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e *controles reguladores: uma biopolítica da população*. FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I – a vontade de saber*. 21ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2011, p. 151-152.

Reportando-se à definição de Aristóteles quanto ao homem como *politikón zôon*, Foucault cunhou uma máxima da biopolítica. Nela, ele resume o processo pelo qual a pólis transpassou à biopolítica nos limiares da Idade Moderna e a vida biológica foi capturada enquanto elemento útil em termos de técnica de governo: “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política sua vida de ser vivo está em questão” (FOUCAULT, 2010, p. 201).

Apesar de ser influenciado por Foucault, Agamben dele diverge quanto ao nascimento da biopolítica. Para Foucault, a biopolítica é uma tecnologia de poder típica da Idade Moderna, que finca terreno a partir da segunda metade do século XVIII. Em contrapartida, Agamben defende que a biopolítica é uma característica inerente à política ocidental desde seus primórdios: “a política ocidental é, desde o início, uma biopolítica” (AGAMBEN, 2010, p. 176). Não obstante a divergência quanto à gênese da biopolítica, Agamben concorda com Foucault no que diz respeito à expansão vertiginosa da biopolítica no cenário da modernidade.

Com o intuito de trazer à tona as características da biopolítica, a qual é imanente à política ocidental, Giorgio Agamben rememora uma figura obscura do direito romano arcaico: o *homo sacer*. No tratado *Sobre o significado das palavras*, Festo conservou a memória de quem fora o *homo sacer* – ou homem sacro ou, ainda, vida sacra: uma pessoa que qualquer um podia matar impunemente, uma vez que sua morte não constituía nem homicídio nem execução de uma condenação, mas que não podia ser levada à morte nas formas sancionadas pelo rito, ou seja, que não podia ser oferecida aos deuses (AGAMBEN, 2010, p. 174).

O *homo sacer*, ser matável por qualquer um e, ao mesmo tempo, insacrificável, define-se por sua dupla exclusão, pelo seu não-pertencimento, por ser uma vida a(bando⁴)nada, tendo em vista que está fora tanto do direito humano quanto do divino. É pura “vida humana considerada em seu mero ser biológico, uma vida sem direitos, sem mais valor que sua materialidade corporal e biológica” (RUIZ, 2012, p. 04) e, mais do que isto, é a vida que se define como tal unicamente por sua

⁴ *Bando* é um antigo termo germânico que designa tanto a exclusão da comunidade quanto o comando e a insígnia do soberano (Cf. AGAMBEN, 2010, p. 35)

proximidade com a morte. À figura do *homo sacer* – da vida sacra – liga-se a *vida nua*, conceito criado por Walter Benjamin⁵:

no corpo do *homo sacer* o mundo antigo se encontra pela primeira vez diante de uma vida que, excepcionando-se em uma dupla exclusão do contexto real das formas de vida, sejam profanas ou religiosas, é definido apenas pelo seu ser em íntima simbiose com a morte, sem porém pertencer ainda ao mundo dos defuntos. E é na figura desta “vida sacra” que algo como uma vida nua faz sua aparição no mundo ocidental (AGAMBEN, 2010, p. 100).

O *homo sacer* é posto no limiar entre a vida e a morte, já que é despido de toda e qualquer proteção ao ser entregue à vida nua. A vulnerabilidade em que a vida do *homo sacer* se encontra provém de um ato jurídico – a exceção jurídica – que a excluiu do direito incluindo-a em uma zona de anomia. Esta exclusão inclusiva Agamben denomina de *paradoxo da soberania*: a exceção é uma exclusão, já que se constitui enquanto retirada de uma vida – de uma etnia, de um grupo social, por exemplo – do ordenamento jurídico, suspendendo-se a aplicação da norma geral a esta vida, anulando “radicalmente todo o estatuto jurídico do indivíduo, produzindo, dessa forma, um ser juridicamente inominável e inclassificável” (AGAMBEN, 2004, p. 14); entretanto, não é a simples exclusão que caracteriza a exceção jurídica, mas o fato de que aquilo que foi excluído não é absolutamente exterior à norma, uma vez que a própria norma se mantém em relação à vida na forma de sua suspensão. Isto é o que leva Agamben a dizer: “O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão [...] a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, *capturada fora (ex-capere)* e não simplesmente excluída” (AGAMBEN, 2010, p. 24).

⁵ Walter Benjamin utiliza, no original em alemão, o termo *blosse Leben*, o qual foi traduzido por Agamben por “vida nua”. Na tradução para português do ensaio *Para uma crítica da violência*, no qual aparece este conceito, o tradutor, em nota de rodapé, faz uma ressalva quanto à semântica do termo, por ele traduzido como “mera vida”: “O adjetivo *bloss* significa 'mero', 'simples', 'sem nenhum suplemento'. Há uma nuance entre *nackt*, que designa a nudez de uma criança que sai do corpo de sua mãe, e *bloss*, que designa o 'nu' no sentido de 'despido', em oposição a 'coberto' com roupa ou roupagem (retórica, por exemplo). Nesse contexto, é discutível a aproximação instigante, mas talvez apressada, que Giorgio Agamben estabelece entre este ensaio de Benjamin e o conceito de “vida nua”, base da biopolítica contemporânea, isto é, da intervenção da dimensão política e jurídica sobre a vida orgânica natural (em grego, *zoé*) de cada cidadão, enquanto a dimensão propriamente política, para o pensamento grego clássico, só podia intervir na vida social e comum (*bíos*) dos homens.” CHAVES, Ernani. In BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica da violência*. In *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Lisboa: Editora 34, 2011, p. 151.

A partir do *paradoxo da soberania*, pode-se dizer que o *status* da vida *capturada fora* pela exceção não é simplesmente de uma vida excluída; mas de uma vida a(bando)nada, banida pelo direito. Em nome da lei, o soberano a(bando)na certa vida, deslocando-a para fora da lei:

A relação de exceção é uma relação de bando. Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente desta, mas é abandonado por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem. Dele não é possível dizer que esteja fora ou dentro do ordenamento [...] É neste sentido que o paradoxo da soberania pode assumir a forma: 'não existe fora da lei'. A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono (AGAMBEN, 2010, p. 35).

A *sacralidade* da vida, além de deixar clara a vulnerabilidade de uma vida a(bando)nada pelo direito, expõe a relação íntima entre o *homo sacer* e o poder soberano, pois revela a decisão soberana que tornou possível a exclusão da vida humana do âmbito do direito mediante a suspensão da aplicação da norma geral. A vida nua do *homo sacer*, a qualquer momento exposta à morte e a decisão soberana são, para Agamben, os elementos políticos originários, isto porque é a partir da exclusão da vida nua por meio da decisão soberana que se funda a cidade dos homens (*pólis*) (AGAMBEN, 2010, p. 15). É esta exclusão de uma forma de vida e sua sujeição a um poder de morte advindo do soberano que constituiu a dimensão da política ocidental desde sua origem. A política desde sempre é biopolítica: desde o mundo clássico até o estado de direito, a vida nua, incluída na *pólis* unicamente por meio de sua exclusão, é o local por excelência da decisão soberana.

Assim, a vontade soberana que decide sobre a exceção jurídica, segundo Giorgio Agamben, não é característica restrita ao antigo regime; ela encontra seu lugar no estado de direito. A exceção jurídica é, para o estado de direito, uma forma biopolítica de governo, de gestão populacional de indesejados e perigosos para ordem social: “a presença da vontade soberana na sombra da ordem social coloca a vida humana, todas as vidas humanas, sobre a potencial ameaça da exceção” (RUIZ, 2012, p. 05). Sucintamente, a transição do absolutismo para as democracias modernas ocorreu sem a necessidade de uma mudança profunda na lógica de governo, isto porque a apropriação da vida humana para o exercício de controle e

exclusão dos indesejados também constitui elemento do estado de direito: ameaça-se a vida ao preço de garanti-la:

O que emerge à luz, das solitárias, para ser exposto [...] é, mais uma vez, o corpo do *homo sacer*, é mais uma vez a vida nua. Esta é a força e, ao mesmo tempo, a íntima contradição da democracia moderna: ela não faz abolir a vida sacra, mas a despedaça e dissemina em cada corpo individual, fazendo dela a aposta em jogo do conflito político. Aqui está a raiz de sua secreta vocação biopolítica: aquele que se apresentará mais tarde como portador dos direitos e, com um curioso oxímoro, como o novo sujeito soberano (*subiectus superaneus*), isto é, aquilo que está embaixo e, simultaneamente, mais ao alto) pode constituir-se como tal somente repetindo a exceção soberana e isolando em si mesmo *corpus*, a vida nua (AGAMBEN, 2010, p. 121)

Para compreender o que distingue a política moderna daquela do absolutismo e – até mesmo da democracia clássica – é necessário, antes, retomar a etimologia da palavra vida. Para designar *vida*, os gregos possuíam dois termos distintos, tanto semântico quanto morfológicamente: *zoé* e *bíos*. *Zoé* exprimia “o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses)” (AGAMBEN, 2010, p. 09), dizia respeito à vida privada restrita ao *oikos*; enquanto *bíos* “indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (AGAMBEN, 2010, p. 09), relacionando-se à existência política na *pólis*. *Zoé* é a simples vida natural reprodutiva do homem enquanto vivente – como todos os outros animais –, do homem em sua materialidade corporal; já, *bíos* é a vida qualificada do cidadão, a qual pressupõe a ação política e o exercício da linguagem, do discurso.

A *zoé*, no mundo clássico, era excluída da política e, por conseguinte, não possuía lugar na *pólis*, local reservado ao *bíos*; já, no antigo regime, era uma vida politicamente indiferente e pertencia, como fruto da criação, a Deus; entretanto, na Idade Moderna, a *zoé* assume o primeiro plano na estrutura do Estado e torna-se o fundamento da sua legitimidade e da sua soberania. O que define a cidadania moderna é o nascimento, simples acontecimento natural, o que leva Agamben a afirmar que como fundamento do Estado Moderno “não está o homem como sujeito político livre e consciente, mas, a sua vida nua, o simples nascimento que, na passagem do súdito ao cidadão, é investido como tal pelo princípio de soberania” (AGAMBEN, 2010, p. 125).

As declarações de direitos politizaram a zoé e permitiu-lhe o amplo ingresso na esfera da *pólis*. A politização da vida natural – o enclausuramento de toda vida natural *pela e na* política – tornou necessário, à biopolítica, redefinir o limiar em que é possível separar a vida sacra da vida politicamente qualificada. Incessantemente, a biopolítica moderna redefine, como estratégia de governo, qual vida dever ser a(bando)nada, distinguindo “aquilo que está dentro daquilo que está fora” (AGAMBEN, 2010, p. 128) por meio da suspensão do direito. Logo, o que define a biopolítica moderna é a indiscernibilidade da vida nua: devido à instabilidade dos limiares que definem a vida sacra, todos podemos nos tornar *homini sacri*, bastando que neguemos nos normatizar.

No cenário da biopolítica moderna, há a possibilidade sempre latente de qualquer um de nós tornarmo-nos *homini sacri*, seja qual for a contingência sócio-histórica, revela que vivemos em um estado de exceção permanente. E o espaço em que o estado de exceção se torna a regra não pode mais ser caracterizado como a cidade dos homens (*pólis*), mas sim como o campo – o campo de concentração. O campo é um espaço fora do direito, uma instância excluída do ordenamento por sua inclusão em uma zona de anomia, em que a única lei que a governa é a vontade soberana. A vontade soberana se localiza naquele que possui o poder de decidir sobre a vida e a morte – o guarda, o torturador, o médico, o jurista. As vidas nuas banidas para o campo permanecem expostas à exceção: lá todos os horrores são permitidos. Para Agamben “o campo, longe de ser uma experiência pontual da barbárie nazista, é a figura jurídico-política inerente ao Estado Moderno” (RUIZ, 2012, p. 13):

Na medida em que os seus habitantes foram despojados de todo estatuto político e reduzidos integralmente a vida nua, o campo é também o mais absoluto espaço biopolítico que jamais tenha sido realizado, no qual o poder não tem diante de si senão pura vida sem qualquer mediação. Por isso o campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política torna-se biopolítica e o homo sacer se confunde virtualmente com o cidadão (AGAMBEN, 2010, p. 166)

UMA LEITURA DO MANICÔMIO E DA VIDA ASILAR A PARTIR DO PENSAMENTO DE GIORGIO AGAMBEN

Feito um apanhado das categorias-chave do pensamento de Agamben, cabe, agora, dimensioná-las a fim de lançar um olhar sobre o manicômio e a vida de seus internos.

Os excluídos sociais (os loucos, os criminosos, os pobres, os povos originários, etc.) sobrevivem todo o dia à exceção – aliás, foi Walter Benjamin, na VIII de suas *Teses sobre o conceito de história*, quem disse: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o 'estado de exceção' em que vivemos é na verdade a regra geral” (1987, p. 226). Todavia, como bem lembra Castor Bartolomé: “na condição de excluídos a exceção é a norma, porém de uma forma paradoxal e diferente daquela que opera no estado de exceção decretado por uma vontade soberana” (2012, p. 24). Castor ressalta o fato de que a exceção, para os excluídos sociais, não foi decretada pelo direito, inexistindo um decreto que, em algum momento, suspendeu a aplicação da norma geral e retirou-lhes direitos e o estatuto de cidadãos.

Hannah Arendt (1989, p. 334) entende que a ausência do status político implica o não pertencimento a uma comunidade. O indivíduo privado de cidadania e impelido à apatridia é excluído da participação em um espaço público; a apatridia tem como consequência o confinamento do ser em uma vida privada e inexpressiva. Os Regimes Totalitários levaram ao extremo à expulsão da comunidade política e pública daquelas formas de vida por eles indesejáveis, culminando no a(bando)no completo dessas vidas, no desamparo, na superfluidade daqueles que passam a compor monturos de minorias, refugiados e apátridas. Certo é que as violações perpetradas pelo nazismo foram beneficiadas pela edição de um ato jurídico: a perda da personalidade jurídica impingida aos judeus, aos ciganos, aos homossexuais, isto é, o a(bando)no dessas vidas em uma situação de apatridia.

Distintamente dos apátridas, cuja perda da personalidade jurídica expulsa-os de qualquer pertencimento à comunidade, o “criminoso”, por exemplo, estaria sob o escopo do direito penal enquanto o “louco” estaria inscrito, igualmente, em inúmeras legislações – p. ex.: Código Civil, Lei da “Reforma” Psiquiátrica, leis de caráter assistencial – que preveem a gestão de sua vida. Assim, formalmente, aos excluídos

são garantidos direitos. E é exatamente por isso que a exceção por eles (sobre)vivida diariamente se mostra paradoxal:

A rigor, para eles não existe exceção jurídica. Porém, é precisamente a garantia formal dos direitos que torna os excluídos invisíveis para o direito. Ao não existir um ato soberano de direito que suspenda os direitos dos excluídos, sua condição de vida nua não é reconhecida pelo direito como um ato de exceção. Como consequência, ele – o direito – não se considera responsável pela sua condição de *homo sacer* (RUIZ, 2012, p. 24)

A exceção em que vivem os internos em manicômios está para além do direito – apesar de ser auxiliada pela cegueira jurídica –, confundindo-se com a economia política e com efeitos de poder dos saberes médicos. No manicômio, a exceção não é de ordem jurídica; mas uma tecnologia de governo do homem, em que gestão da vida se transmuta em gestão da morte e a biopolítica em tanatopolítica. A instituição manicomial não é somente correccionalista, no sentido de primar pela vigilância e pelo “tratamento”; é, antes de tudo, um espaço de eliminação contínua e gradativa da vida indesejada pela *pólis*, daquela forma de vida desqualificada para habitar a cidade dos homens.

Mas, qual a diferença entre um decreto jurídico – decisão soberana – que instaura o estado de exceção para uma *lei que vigora sem significar*⁶ – no caso, a Lei 10.216/2001, denominada de *Lei da Reforma Psiquiátrica*? Ao cabo, a lei que se mantém unicamente como ponto zero de seu conteúdo e o estado de exceção produzem os mesmos efeitos de poder: reduzem a vida dos indesejáveis ao ponto de sua matabilidade, transformando-a em *vida sacra*. É por isso que o próprio Agamben afirma que “a vida sob uma lei que vigora sem significar assemelha-se à vida no estado de exceção, na qual o gesto mais inocente ou o menor esquecimento podem ter consequência mais extremas (AGAMBEN, 2010, p. 58).

Por outro lado, a existência de uma lei – mesmo aquela isenta de significado *no e para* o real – serve de subterfúgio para o direito e para a política, na medida em que os autorizam a eximirem-se de qualquer vida por eles a(bando)nada. A lei tem a pretensão de esgotar o real; basta que exista a lei, relegando-se o real como simples

⁶ Segundo Agamben: “É em Kant que a forma mais pura da lei como ‘vigência sem significado’ aparece pela primeira vez na modernidade. Aquilo que na *Crítica da razão prática* ele chama de “simples forma de lei é, de fato, uma lei reduzida ao ponto zero de seu significado e que, todavia, vigora como tal. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução Henrique Burigo. 2.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 57.

problema de “efetivação de Direitos Humanos”. Contudo, é necessário ter cuidado: não se pode falar em uma cegueira do direito quanto aos efeitos de seu poder sobre o real; mas, sim, de um encobrimento dos efeitos de poder por objetivos “bondosos” por ele eleitos e insculpidos, unicamente, no texto da lei que *vigora sem significar*. Pois a subsistência do direito a serviço da tanatopolítica depende de sua: “simultânea habilidade em escamotear, tanto suas *razões* reais quanto suas *reais* finalidades, ou seja, em escamotear a *realidade*, aquilo que dá o que pensar: a quantificação violenta do mundo e a anulação do tempo [...] a redução do outro ao mesmo” (SOUZA, 2010, p. 111).

Tais objetivos bondosos que vigoram em seu ponto zero de significação, podemos encontrá-los na *Lei da Reforma Psiquiátrica*, por exemplo: no § 1º do artigo 4º, “o tratamento visará, como finalidade permanente, a reinserção social do paciente em seu meio” ou, ainda, no artigo 5º, “o paciente em situação grave de dependência institucional [...] será *objeto* de política específica de alta planejada e reabilitação psicossocial assistida, sob responsabilidade da autoridade sanitária” (BRASIL, 2001). Uma clara aporia: o manicômio, local por excelência da exceção e da vida nua, mostra-se como bondoso espaço de ressocialização, em que a vida indesejável é banida e exposta ao horror em nome do famigerado “tratamento”, somente com o objetivo de ser ressocializada.

Interessa, agora, trazer ao texto a noção de *apatridia* dos excluídos sociais. A delimitação de espaços na *pólis* pressupõe que certas vidas sejam postas na situação metafórica de *apátridas* por mecanismos que perpetuem seu banimento e depósito (CARVALHO, 2012, p. 37), tais como a prisão e o manicômio. Os muros do manicômio são fronteiras para além da estrutura física, os quais, mais do que restringir a liberdade dos internos e ocultar uma topografia do horror, possuem a tarefa de mostrar quem são os estrangeiros, os não pertencentes à *pólis*.

A norma legal não terá condições de contemplar todos, e sabedora de sua incapacidade, presta-se a estabelecer limites para sua aplicação, pois, é apenas possível exercer sua força de lei criando categorias de excluídos e marginalizados, aqueles que devem viver longe, fora de limites, fornecendo assim um apropriado ambiente nebuloso para despejo dos que foram excluídos, reciclados em refugio humano, a lei acaba ocupando-se do seu *apátrida* na intenção de que ele permaneça fora de circulação dos domínios que ela mesma circunscreveu (CARVALHO, 2014, p. 108).

Se entendermos o manicômio como um local em que a tortura e a barbárie se manifestam e os internos, metaforicamente, como *apátridas*, então o *campo* é o espaço que se forma para compreendermos o manicômio. O manicômio, enquanto um *monumento de barbárie* (BENJAMIN, 1987, p. 225) em que todo tipo de violação e degradação é permitida, é um território posto fora do ordenamento jurídico normal – isto porque nenhum espaço de tortura é permitido oficialmente pelo direito; entretanto, não é, simplesmente, um espaço externo ao direito. Os internos são *capturados fora*, incluídos no ordenamento através da sua própria exclusão.

O depósito dessa população em um ambiente que se encontra na exceção jurídica serve para definitivamente separar os direitos da vida nua. Expulsar para que o controle seja feito pela exceção, onde a prisão [manicômio] é o atual campo de refugiados como local de aplicação de uma exceção que o direito finge não ver (RIGON; CARVALHO; DIVAN, 2014, p. 206).

No manicômio, o que impera, *normalmente*, é a exceção. O objetivo de *cuidado do outro* se metamorfoseia em excesso de controle, que não conhece limites, expondo a vida a todo tipo de violência. Não existe lei antes da decisão soberana; por isso, tudo é permitido. Sim, os profissionais de saúde mental podem ser plenos de objetivos bondosos, e talvez realmente acreditem na “proteção” asilar – expiatória e terapêutica – oferecida pelo manicômio; talvez, sejam muitas vezes imbuídos de um sentimento de pena diante daquela mera vida alienada que não teve permissão para entrar no território da razão. Sobretudo, são os objetivos bondosos, incapazes de viver com o diferente, que perpetuam a lógica hospitalocêntrica de *redenção* das almas alienadas.

A vida do interno está nua porque a(bando)nada perante um poder irrestrito que decide sobre *deixar morrer* ou *fazer viver*. No manicômio enquanto campo, o cálculo e a gestão da vida se transformam em cálculo e gestão da morte e, portanto, a biopolítica em tanatopolítica. A vida do interno é *deixada morrer* aos poucos. Destituída de qualquer valor – uma *vida indigna de ser vivida*⁷ – porque apartou-se do mundo dos homens ao viver à margem da razão. A pura vida biológica (zoé) do “louco” é “capturada como tal no *bando* soberano [e] deve a cada momento ajustar

⁷ Em 1920, Karl Binding e Alfred Hoche publicaram a obra *Autorização do aniquilamento da vida indigna de ser vivida*, onde discutem a eutanásia; o Terceiro Reich utilizou a referida obra como fundamento para os programas de extermínio de deficientes e incapazes (AGAMBEN, 2010, p. 132)

contas com este, encontrar o modo de esquivá-lo ou de enganá-lo (AGAMBEN, 2010, p. 178).

O isolamento classificatório operado pelo manicômio, sob a falácia de tratamento, serve tanto de depósito para a vida indigna de habitar a *pólis* quanto de tática de eliminação da diferença. No caso do louco, o argumento político para sua segregação vai além da busca de garantia de bem da *pólis* – da família, da comunidade, condenadas a viver face a face com a loucura; trata-se de proteger o louco de si, uma vez que é mera vida biológica, constitutivamente alienado, sem valor político e ontológico.

O nosso tempo propõe ao pensamento a tarefa de não simplesmente identificar a exceção perpetrada pela lei que vige sem significar. É eticamente necessário inventar uma saída, criar uma nova forma de vida. Agamben aponta uma saída: a *comunidade que vem* (1993). A *comunidade que vem*⁸ não é um lugar de partilha e divisão de qualidades, tais como a língua, a pátria, a cor, a nacionalidade; é, sim, uma comunidade baseada no ser *tal qual é* (*quodlibet*), em que, como dito, a partilha não se origina da identidade – que sempre pressupõe um grupo não pertencente a esta identidade exposto à condição de vida nua –, mas da própria necessidade de partilha da existência e da aceitação do *Qualquer*:

O Qualquer que está aqui em causa não supõe, na verdade, a singularidade na sua indiferença em relação a uma propriedade comum (a um conceito, por exemplo: o ser vermelho, francês, muçulmano), mas apenas no seu ser *tal qual é*. A singularidade liberta-se assim do falso dilema que obriga o conhecimento a escolher entre o carácter inefável do indivíduo e a inteligibilidade do universal. Nesta, o *ser-qual* é tomado independentemente das suas propriedades, que identificam a sua inclusão em determinado conjunto, em determinada classe (os vermelhos, os franceses, os muçulmanos) – e considera-se que ele não remete para uma outra classe ou para a simples ausência genérica de pertença, seja ela qual for, mas para o seu *ser-tal*, para a própria pertença (AGAMBEN, 1993, p. 11).

A *comunidade que vem* é formada por singulares que se expõem enquanto singulares, livres da pretensão de sujeitos (assujeitados); e o *ser tal qual é* não permite a redução das singularidades à identidade, à unidade, ao mesmo; *ser tal*

⁸ A comunidade que vem não é um projeto futuro para Agamben. Trata-se de abrir o *que vem* justamente nas sombras do presente, no *kairós* inapreensível que nos é sempre o contemporâneo: “O contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele não perceber as luzes, mas o escuro. Contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver a obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente. Contemporâneo é aquele que recebe em seu rosto o facho de trevas que provém do seu tempo.” (AGAMBEN, 2009, p. 62-63).

qual é, para Agamben, trata-se de instaurar a hospitalidade como cerne da existência com-sentida (sentida com), a aceitação do “ser que, seja como for, não é indiferente” (AGAMBEN, 1993, p. 11).

A eclosão da *comunidade que vem*, em termos de tratamento social da loucura, diz respeito a pensarmos uma Reforma Psiquiátrica compreendida não como lei que *vigora sem significar* e, por isso, que deve ser cumprida, em nome da efetivação dos Direitos Humanos. Trata-se de pensar a Reforma Psiquiátrica como prática ética, prática cotidiana de transformação do pensamento social – e de cada cidadão, em particular – no que concerne ao tratamento dispensado à diferença, ao louco. Cabe construir outra morada – não mais a *pólis*, nem o campo – enquanto espaço aberto para que a loucura habite.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Agamben, campo é um espaço fora do direito, uma instância excluída do ordenamento jurídico ao mesmo tempo que é incluída em uma zona de anomia. No campo, não existe lei prévia, a única lei que o governa é a vontade soberana, sendo que o soberano pode ser qualquer um que possui poder de decidir sobre a vida e a morte. Na zona anômica do campo, a exceção é a norma. As vidas nuas a(bando)nadas permanecem expostas a qualquer tipo de violência, tendo em vista a inexistência de limites para a vontade soberana.

O hospício enquanto campo, compreendido como técnica tanatopolítica da exceção, difere da compreensão dessa instituição enquanto modelo biopolítico de normalização da vida improdutiva. A técnica biopolítica de normatização da vida improdutiva opera como estratégia de adestramento da vida humana, buscando formas que a tornem produtiva e rentável. Por outro lado, a técnica tanatopolítica da exceção busca o banimento, para uma zona anômica, da vida indesejável. As duas técnicas de governo são dispositivos modernos não antagônicos que operam em contextos distintos.

No caso do hospício, inexistente qualquer decreto jurídico que retire a cidadania dos ditos loucos, colocando-os na situação de apatridia. Eles guardam, formalmente, o estatuto jurídico de cidadãos. A exceção não decorre de um decreto, mas de “leis protetivas” que vigoram sem significar. A lei que se sustenta unicamente como ponto

zero de seu conteúdo e a decretação do estado de exceção acabam por produzir os mesmos efeitos de poder na realidade: o a(bando)no da vida humana a uma zona anômica, a transformação dessa vida em *homo sacer*.

A exceção em que vivem os internos em manicômios está para além do direito, confundindo-se com a economia política e com efeitos de poder dos saberes médicos. No manicômio, a exceção não é de ordem jurídica; mas uma tecnologia de governo do homem, em que gestão da vida se transmuta em gestão da morte e a biopolítica em tanatopolítica. A instituição manicomial não é somente correcionalista, no sentido de primar pela vigilância e pelo “tratamento”; é, antes de tudo, um espaço de eliminação contínua e gradativa da vida indesejada pela *pólis*, daquela forma de vida desqualificada para habitar a cidade dos homens.

A vida do interno está nua porque a(bando)nada perante um poder irrestrito que decide sobre *deixar morrer* ou *fazer viver*. A vida do interno é *deixada morrer* aos poucos. Destituída de qualquer valor – uma *vida indigna de ser vivida* – porque apartou-se do mundo dos homens ao viver à margem da razão. A pura vida biológica (*zoé*) do “louco” é capturada como tal no *bando* soberano e deve a cada momento ajustar contas com este, encontrar o modo de esquivá-lo ou de enganá-lo.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Lisboa: presença, 1993.

_____. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. 2.ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. O que é o contemporâneo. In **O que é o contemporâneo?** e outros ensaios. Chapecó: Argos, 2009.

_____. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989

BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In **Escritos sobre mito e linguagem** (1915-1921). Tradução de Ernani Chaves. Lisboa: Editora 34, 2011.

_____. Sobre o conceito de história. *In* **Magia e técnica, arte e política** – ensaios sobre literatura e história da cultura (Obras escolhidas, vol. I). 3ª ed. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 226.

BRASIL. **Lei 10.216 de 6 de abril de 2001**. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/l10216.htm>. Acesso em: 21 jul. 2015.

CARVALHO, Juliano Gomes de. **A antologia de homens infames** – um ensaio sobre a palavra no interior do cárcere. Dissertação de Mestrado. PUCRS, 2014, p. 37. Disponível em: <http://repositorio.pucrs.br/dspace/handle/10923/7018>.

FOUCAULT, Michel. O nascimento da medicina social. *In*: **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro, Graal, 1993.

_____. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **História da Sexualidade I**: a vontade de saber. 21.ed. Rio de Janeiro: Graal, 2011.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. **A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem**: (re) leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben. Cadernos IHU, ano 10, n. 39, 2012; São Leopoldo.

SOUZA, Ricardo Timm de. **O nervo exposto**: por uma crítica da ideia de razão desde a racionalidade ética. In GAUER, Ruth Maria Chitó. *Criminologia e sistemas jurídico-penais contemporâneos II*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

Artigo recebido em: 20/09/2016

Artigo aprovado em: 12/03/2017