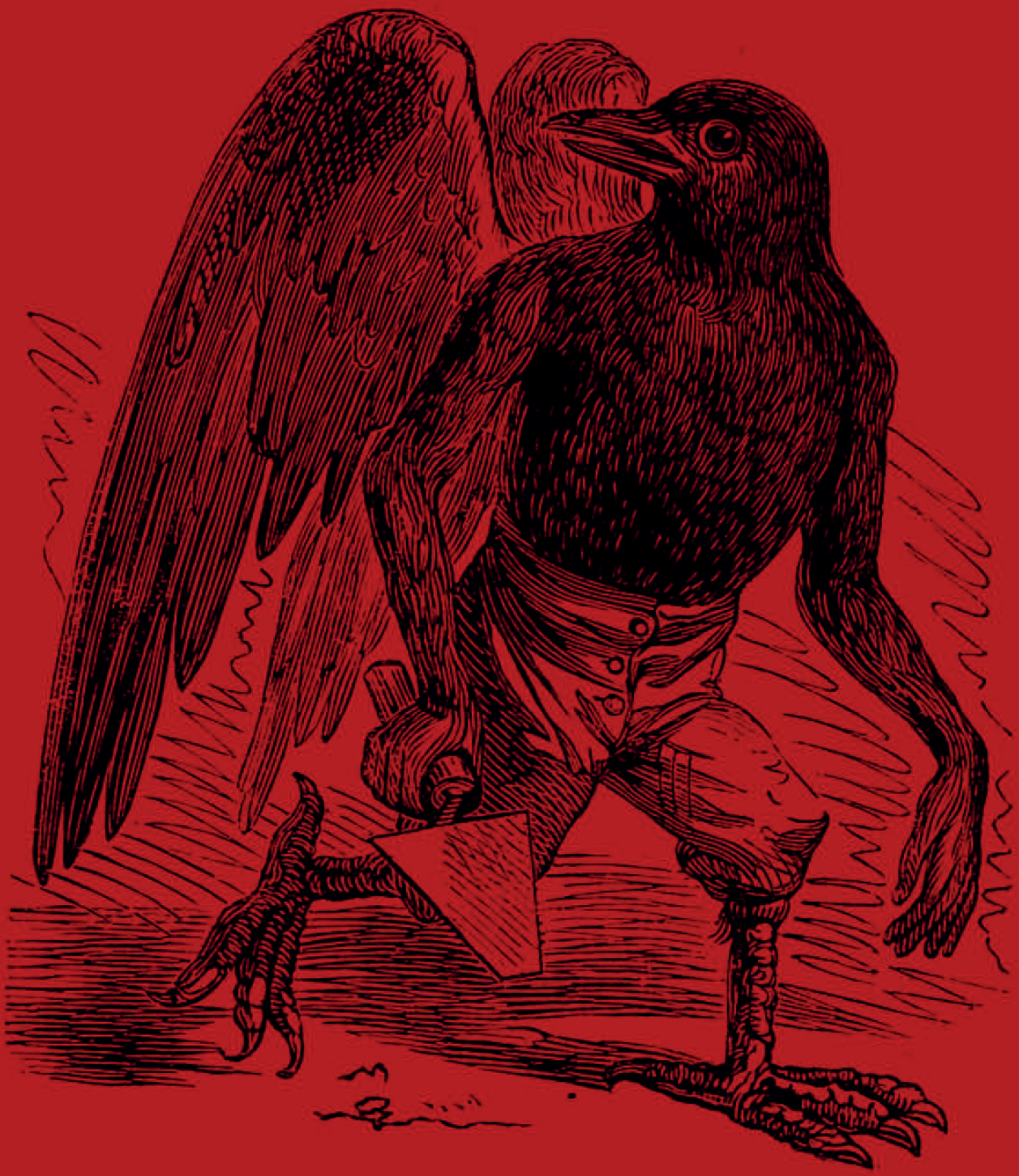


Ilustração do demônio Malphas por Louis Le Breton, gravada por M. Jarrault (*Dictionnaire Infernal*, 1863). Arte de domínio público. Composição visual remixada.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i1.56382
DOSSIÊ LIMIARES DESTITUINTES: POLÍTICA, DIREITO, TEOLOGIA E LINGUAGEM

LIMINARES DESTITUINTES
DA VIDA NUA: SER-EM-ÊXODO

Daniel Arruda Nascimento
Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil;
Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, ES, Brasil

Paulo Ricardo Barbosa de Lima
Universidade Federal do ABC, São Bernardo do Campo, SP, Brasil

Resumo
Partindo da noção de *ser-em-êxodo* em Giorgio Agamben, o presente artigo explora as possibilidades iniciais de uma virada no conceito de *vida nua*, ou seja, uma releitura da nudez da vida que faça emergir expressões de resistência, ao mesmo tempo em que aponte novas comunialidades, com especial enfoque no projeto filosófico *Homo sacer*. Para tanto, o texto relaciona a ideia de *ser-em-êxodo* às figuras contemporâneas que se deslocam para além de territórios, fronteiras e geografias como os refugiados e os migrantes de sobrevivência, bem como aos movimentos culturais que transitam pelas cidades, a exemplo dos *rolezinhos* e *pancadões*. Tais deslocamentos já não encontram refúgio no interior das categorias políticas ordinárias, razão pela qual devem ser investigados, pois podem efetivamente portar em si as sementes de uma nova política que supere a atual. Ao mesmo tempo em que enfrentam oposições e se deparam com mecanismos de captura, bloqueio, controle e repressão, essas vidas enunciam formas de associação, cooperação e contestação, impulsionando, diante das dificuldades, novos usos, percursos, novas conexões, saídas e alternativas.

Palavras-chave
Giorgio Agamben, vida nua, êxodo.

DESTITUENT THRESHOLDS OF THE BARE LIFE: BEING-IN-EXODUS

Abstract
Starting from Giorgio Agamben's notion of *being-in-exodus*, this article explores the initial possibilities of a shift in the concept of *bare life*, that is, a reinterpretation of the nakedness of life that brings out expressions of resistance, at the same time as point out new commonalities, with a special focus on the philosophical project *Homo sacer*. To this end, the text relates the idea of *being-in-exodus* to contemporary figures who move beyond territories, borders and geographies, such as refugees and survival migrants, as well as to cultural movements that transit through cities, such as the *rolezinhos* and *pancadões*. Such displacements no longer find refuge within ordinary political categories, which is why they must be investigated, as they can effectively carry within them the seeds of a new policy that surpasses the current one. At the same time that they face opposition and are faced with mechanisms of capture, blocking, control and repression, these lives enunciate forms of association, cooperation and contestation, promoting, before difficulties, new uses, paths, new connections, exits and alternatives.

Keywords
Giorgio Agamben, bare life, exodus.

Submetido em: 08/12/2024
Aceito em: 27/01/2025
Publicado em: 25/03/2025

Como citar: NASCIMENTO, Daniel Arruda; LIMA, Paulo Ricardo Barbosa de. Liminares destituintes da vida nua: ser-em-êxodo. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e56382, jan./jul. 2025.

Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

Ao incluir o capítulo intitulado *Al di là dei diritti dell'uomo* no livro *Mezzi senza fine: note sulla politica*, publicado em 1996, Giorgio Agamben quer não apenas explorar o diálogo com o legado de Hannah Arendt sobre a efetividade dos direitos humanos e a questão dos refugiados, mas propor uma segunda leitura ao capítulo *I diritti dell'uomo e la biopolitica*, no primeiro volume da série que ficou conhecida pelo nome de uma condenação romana excludente, *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, publicado no ano anterior de 1995. Nesse capítulo, o filósofo italiano já havia sinalizado para os paradoxos e as ineficiências dos direitos universais dos homens para garantia da vida dos refugiados, para a acepção biopolítica da vida natural e do nascimento no contexto político moderno, para o fato dos fascismos do século vinte terem feito da vida natural o "local por excelência da decisão soberana", para a sua conclusão filosófica de que o refugiado coloca em xeque a relação entre nascimento e nação, fazendo surgir "aquela vida nua que constitui o seu secreto pressuposto", mas também para a necessidade de se desembaraçar o refugiado dessa conjuntura perniciosa.[1] A pretexto de comentar a publicação de um artigo da pensadora alemã em uma pequena revista hebraica em 1943, dois anos antes do fim da segunda grande guerra, no qual a condição de refugiado e de apátrida seria evocada como paradigma de *uma nova consciência histórica*, na medida em que para eles a política se torna uma realidade sensível e a expulsão territorial implica seguidas vezes na composição da vanguarda dos povos, o filósofo aponta que, no estado geral de corrosão das categorias jurídicas e políticas que sustentam o edifício da convivência humana moderna, o refugiado é não apenas a única figura concebível do povo na contemporaneidade, mas sobretudo a imagem das formas e dos limites de uma *comunidade política que vem*. Imagem essa que se lança para o futuro, ainda que desfocada, deve nos conduzir para pensar outras soberanias e outras cidadanias, anárquicas.

Retomando o texto anterior, importa avançar sobre a percepção que "no sistema do Estado-nação, os assim chamados direitos sagrados e inalienáveis do homem mostram-se desprovidos de qualquer tutela no momento mesmo em que não é mais possível configurá-los como direitos dos cidadãos de um Estado".[2] Mais do que isso, descortinando o que parece estar encoberto pelas pompas das declarações universais de direitos, elas representariam a inscrição biopolítica da vida natural do homem no ordenamento estatal. O nascimento com vida atestado por uma ordem estatal seria o portador imediato da soberania e a fonte da atribuição de direitos.[3] Contudo, em um texto escalonado por círculos que se ampliam sempre mais, o filósofo nos colocará diante da aparição do *ser-em-êxodo*.[4] Grande parte da humanidade está em deslocamento e não encontra mais refúgio no interior das categorias políticas estatais ordinárias. O que parecia antes ser uma exceção à condição política universal dos seres humanos no planeta deixa de ser desprezível para configurar uma grande mancha nos relatórios estatísticos do nosso tempo. O problema bate à porta, circula pelas cidades com suas

[1] Agamben, *Homo sacer*, pp. 142, 145 e 148.
[2] Agamben, *Mezzi senza fine*, p. 23.
[3] Cf. Agamben, *Mezzi senza fine*, pp. 24-25.
[4] Não ignoramos que a expressão usada no original *essere-in-esodo* possa ser traduzida por *estar-em-êxodo*. O verbo italiano *essere* pode ser traduzido por *ser* ou *estar* na língua portuguesa, a depender do contexto. Preferimos a tradução *ser-em-êxodo* por sugerir maior permanência na condição aludida e por permitir o trânsito semântico com a constituição ontológica do *ser humano*.

cores próprias. Deve, então, o refugiado ser "considerado por aquilo que é, nada menos que um conceito-limite que põe em crise radical os princípios do Estado-nação".[5] O apelo à noção de refugiado, a condição que no fundo define a todos nós cidadãos, deve desmantelar, desterritorializar, desfronteirizar, destituir as geografias e as geopolíticas oficiais. No ambiente político que interessa ao filósofo italiano, mas exibindo uma afirmação que serve a toda a humanidade, o cidadão europeu poderia deixar de ser cidadão de uma determinada ordem estatal para se reconhecer cidadão em êxodo, ser-em-êxodo, residente de uma realidade geopolítica onde as fronteiras se esfacelam, são porosas, permitem a livre circulação, a livre habitação e a livre aquisição de direitos.

> Em sentido análogo, podemos ver a Europa não como uma impossível "Europa das nações", para a qual já se entrevê a catástrofe a curto prazo, mas como um espaço aterritorial ou extraterritorial, no qual todos os residentes dos Estados europeus (cidadãos e não-cidadãos) estariam em posição de êxodo ou de refúgio e o estatuto de europeu significaria o ser-em-êxodo (obviamente ainda que imóvel) do cidadão.[6]

Outras imagens do deslocamento podem ser encontradas no projeto que completa trinta anos. Espaçadas na obra, elas adquirem enorme relevância nos dois volumes que concluem o repertório. Em *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*, com a tentativa de investigar a realização do ideal de uma forma de vida comum (que poderia, talvez e afinal, constituir a realização de uma forma-de-vida, uma vida inseparável de sua forma), a experiência do cenóbio é uma experiência de êxodo. O deslocamento que salta aos olhos nesse âmbito é certamente o daqueles que se dirigem para os lugares nos quais se reúnem os monges comunitários, que deixam as suas casas e a vida anterior para experimentar da vida comum em uma comunidade. Trata-se de um deslocamento que é identificado desde o início como fuga do mundo e exílio, um deslocamento que, tanto no filósofo judeu helenista Fílon de Alexandria quanto no filósofo e arcebispo Ambrósio de Milão, equivale à constituição de uma nova esfera pública[7]. O exílio seria a condição dos que escolhem habitar essa comunidade de vida, tal como seria a vida de um expatriado, de alguém que vive fora do seu lugar de origem, que altera o seu pertencimento. Todavia, de outro deslocamento estamos falando quando o monaquismo encontra os movimentos religiosos do início do segundo milênio da era cristã, movimentos que definiam menos a regra comunitária e mais a vida, o modo de viver e as práticas próprias da vida comum.[8] O exemplo franciscano, que toma de assalto o conteúdo do livro, representa um desses movimentos. Peregrinos por opção, tem a imagem do deslocamento uma nitidez ainda mais forte se considerarmos a resistência e a recusa de Francisco de construir conventos em Assis e nos seus arredores.

No extensivo *L'uso dei corpi*, mais especificamente na sua terceira parte, a imagem do exílio retorna para qualificar a vida do filósofo em Plotino, um estado de solidão, de felicidade e de leveza. A disposição de fuga e de ir para o exílio, ser exilado, tomada por empréstimo do vocabulário jurídico e político para evocar uma condição mística e filosófica, exprime outro tipo de abandono que implica novamente em um deslocamento. Citamos uma passagem que merece ser lida por inteiro.

---

[5] Agamben, *Mezzi senza fine*, p. 26.
[6] Agamben, *Mezzi senza fine*, p. 28.
[7] Cf. Agamben, *Altissima povertà*, pp. 65-68.
[8] Cf. Agamben, *Altissima povertà*, pp. 115-119.

> Retomando o paralelo entre a vida filosófica e o exílio, Plotino o estende ao extremo, propondo uma nova e mais enigmática figura do bando. A relação de bando na qual está presa a vida nua, que em *Homo sacer I* havíamos identificado como a relação política fundamental, é reivindicada e assumida como própria pelo filósofo; mas, nesse gesto, ela se transforma e se inverte em positiva, colocando-se como figura de uma nova e feliz intimidade, de um "estar a sós" como sinal de uma política superior. O exílio da política dá lugar a uma política do exílio.[9]

Postando-se à parte a problemática relação entre o filósofo e o político – presente desde os diálogos platônicos, como bem salientou Hannah Arendt em diversas ocasiões – e o estranhamento de vermos o filósofo associar política e solidão, *estar a sós*, o que parece ser uma ideia que contraria justamente o que mais próprio há na política, isto é, o fato dos seres humanos viverem e não poderem deixar de viver juntos, bem como o fato de estarem os seres humanos invariavelmente destinados a organizar a vida comum, observamos na passagem a alusão a uma política superior que decorre de uma renovada noção de *bando*. O que havia nas origens do projeto filosófico sido associado a abandono, à condenação, à inclusão-exclusão, é agora assumido no gesto de um voluntário exílio e pode portar em si as sementes de uma política que supere a política carcomida que temos conhecido até os dias atuais. Esse exílio pode ser um outro modo de dizer o *ser-em-êxodo*?

Migrantes nos desafiam com os seus deslocamentos. Partindo de um lugar para o outro, em andanças nas quais empenham todo o coração e toda a esperança, nos riscos que assumem ao deixar um lugar conhecido e se colocarem em direção a um lugar desconhecido, criando atravessamentos, produzindo caminhos, eles fazem sobressair aspectos da vida humana que somente acessamos quando confrontados com a imagem da mobilidade e da travessia. Os migrantes poderiam ser a vanguarda de um novo povo que se apresenta contra as fronteiras e contra o conceito de soberania nacional? Eles poderiam ser a vanguarda de outra vida humana politicamente considerada, como *ser-em-êxodo*, como *forma-de-vida*, como *outra vida nua*? Afinal, seríamos capazes de reconsiderar a vida humana como *migração*, sendo ou não o resultado de uma escolha? Alguém que se desloca, que não está no seu lugar de origem, que sai de um lugar para outro, não seria mesmo a expressão da condição humana mais elementar, uma vez que, tendo em vista a rotação do planeta na vastidão do universo e a finitude da vida que não se interrompe no tempo, estamos todos em migração? Pensar o ser-em-êxodo que pode embalar o cidadão a ser empoderado no cenário político em que vivemos demanda alguma imaginação, mas nem tanto assim, nada que fuja das nossas experiências empíricas e sensíveis.

> Um espaço político antissoberano e extraterritorial seria o ambiente de vida de um *ser-em-êxodo* que definisse a condição de ser político. Pode ser difícil, mas não é impossível, imaginar uma comunidade política mundial de peregrinos e andarilhos, de cidadãos que são *seres-em-êxodo* e tomam posição nos negócios humanos, participam da vida pública, adquirem direitos aonde quer que estejam. Os migrantes contestam as categorias de soberania e território, nos desafiam a imaginar outro mundo. Tomar o migrante como uma desejada vida nua seria reconsiderar a vida como migração, o resultado de uma escolha de travessia, a saída de um lugar para o outro, o que em última análise reproduz a condição humana mais corriqueira.[10]

[9] Agamben, *L'uso dei corpi*, pp. 300-301.
[10] Nascimento, *Agamben contra Agamben*, p. 115.

São muitas as razões pelas quais as pessoas deixam de viver no seu lugar de origem. As partidas são comuns e nem sempre é fácil identificar com precisão e exaustão as razões que levam uma pessoa a partir ou a se fixar em um lugar. Condições de trabalho e relações pessoais parecem ser as principais causas, mas não são todos os que partem livremente, por desejo de mover-se, vivenciar a despedida, a chegada a algo desconhecido e a distância. Há também aqueles que são forçados a partir, além daqueles que não têm a opção de partir, em ambos os casos a escolha sobre a partida não está ao alcance. Entre os que partem, são incontáveis os números dos que nunca chegam. Entre aqueles que chegam, todos eles gostariam de ser acolhidos e participar ativamente da nossa vida política na qual estão inseridos, pelo menos na acepção da aquisição de direitos e oportunidades.[11] O brutalismo do nosso tempo se expressa na gestão das circulações de pessoas, na disparidade entre os cidadãos de baixo risco que ainda conseguem se locomover pelos controles de fronteira e pelas bordas alfandegárias e os indivíduos indesejados que estão sujeitos a um controle humilhante sempre cada vez maior, além daqueles que podem apenas girar em círculo, a humanidade enjaulada. Como enfatiza o filósofo camaronês Achille Mbembe, "em conjunto com a mudança climática, a governança da mobilidade humana será, assim, a grande questão do século XXI". No desenho dos corpos humanos se movendo sobre a superfície terrestre, "nem tudo, porém, é suave. As asperezas físicas persistem. Muitas vias de passagens estão obstruídas. Os controles e as restrições se tornam cada vez mais rígidos e os tempos de parada se ampliam, assim como as deportações. [...] Em muitas regiões do planeta, o gradeamento já é a regra",[12] sobretudo em um contexto de distribuição da população num quadro de crescimento caótico e crescente escassez de recursos. Com isso, as formas de segregação acompanham a gradativa passagem da economia das relações de propriedade para posse, e das relações de posse para as relações de acesso.[13]

Essa ideia de dividir a humanidade em fronteiras foi péssima. As fronteiras estão para a natureza e para a superfície do planeta como a propriedade privada e os bens estão para a vida do homem em perspectiva: podem beneficiar por um curto tempo, mas chegam ao fim porque são quimera e falácia. As fronteiras estão, entretanto, muito além dos limites territoriais de um determinado país, das linhas invisíveis, das barreiras geográficas, migratórias e alfandegárias, dos policiamentos fronteiriços, dos posicionamentos táticos dos exércitos. As fronteiras se imiscuem também no que o filósofo africano denominou de *corpos-fronteiras*.

> A instituição da fronteira é o mecanismo pelo qual essa nova divisão se inscreve na realidade. Mais ainda, as fronteiras já não são compostas de linhas irreversíveis que só muito raramente se cruzam. Já não são exclusivamente físicas. São fundamentalmente híbridas e deliberadamente incompletas e segmentadas. Se elas constituem locais por excelência de manifestação de depredação contemporânea, é porque são o ponto de convergência dos inúmeros núcleos que, nos dias de hoje, asseguram o acolhimento e a regulação dos vivos, bem como a disseminação desigual dos perigos da nossa época.[14]

[11] Cf. Mbembe, *Brutalismo*, pp. 195-198.
[12] Mbembe, *Brutalismo*, pp. 165-166.
[13] Cf. Rifkin, *A era do acesso*, p. 93.
[14] Mbembe, *Brutalismo*, p. 144.

Os atuais campos de retenção de migrantes, que muitas vezes adquirem nomes carregados de eufemismos designando acolhimento ou assistência, são a representação contemporânea do espaço de exceção. São espaços privilegiados de experimentação biopolítica, de reinvenção de técnicas de extermínio. Os leitores acostumados às análises de Giorgio Agamben, especialmente nos parágrafos em que seu texto se deixa invadir por exemplos políticos contemporâneos muito concretos, saberão identificá-lo logo. Contudo, sem desmerecer o fato histórico que apátridas e refugiados políticos constituíram o grosso dos novos fluxos migratórios de pessoas desenraizadas a partir do início do século vinte, vemos o quadro se alterar para colocar em foco os migrantes de sobrevivência, para os quais a causa econômica a motivar os deslocamentos é aspecto cada vez maior. Longe da imagem do empreendedor de si mesmo, daquele que migra como um investimento na carreira profissional ou em busca de uma terra de oportunidades, esses que assumem um risco, naturalmente, mas um risco controlado, cuja dinâmica é sempre possível reverter, encontramos o migrante que deixa a sua terra fugindo da miséria e da fome, do esgotamento vital, migram para procurar assegurar a sua sobrevivência.

> No âmbito dessa racionalidade, as migrações de sobrevivência, de países pobres para os países ricos, são objetivadas negativamente. Ao mesmo tempo que a lógica do capital humano valoriza os indivíduos e populações que investem em sua mobilidade, no sentido de não se conformarem ao lugar no qual se encontram (tanto o local em que vivem como também, denotativamente, as funções que ocupam, no âmbito das relações de produção e reprodução do capital), ela também regula essa mobilidade, separando-a entre a boa e a ruim. A lógica neoliberal do capital humano é biopolítica, porque aprecia os indivíduos que assumem riscos elevados, em seu autoinvestimento, ao mesmo tempo que abandona ao seu próprio destino aqueles que arriscam tudo, inclusive as próprias vidas, em busca de sobrevivência. Em consequência, é valorizado o risco, mas não qualquer risco; incentivada a mobilidade, mas não toda mobilidade.[15]

Os migrantes de sobrevivência não são apenas explorados economicamente, assumindo postos de trabalho sub-remunerados e informais, aqueles trabalhos negligenciados pelos trabalhadores locais que podem estar melhor posicionados no mercado de trabalho. Eles acabam cumprindo uma função política no mundo político-partidário em que vivemos. Não são poucas as vozes partidárias nos países receptores que se levantam contra esses fluxos migratórios e as pessoas que conseguem fazer as travessias e chegar aos seus territórios. Não é certamente sem motivo que o estabelecimento de barreiras físicas e sociais é uma das principais bandeiras da extrema-direita em ascensão nos países europeus, já profundamente instalada no continente norte-americano e proeminente nos países sul-americanos, embora os apelos à pátria amada por aqui ainda não estejam prioritariamente despejando sua energia agressiva em migrantes, uma vez que não temos a mesma realidade migratória do hemisfério norte.[16] Temos um duplo: de um lado os migrantes de sobrevivência são potenciais ameaças, tratados como caso de polícia, e de outro, são potenciais instrumentos úteis, mão-de-

[15] Candiotto, *O governo biopolítico do migrante de sobrevivência*, p. 99.

[16] No Brasil, essa situação pode ser indubitavelmente alterada em um futuro próximo se o aumento das migrações exteriores chamar mais a atenção do que o acerto de contas com as minorias do país. Por enquanto, as migrações haitianas e venezuelanas ao norte, bem como as migrações bolivianas e nigerianas na capital paulista, por exemplo, não têm ainda impacto no imaginário nacional.

obra barata, tratados como caso de política. Em ambos os casos, objetos de um biopoder centrado na circulação, contenção, rastreio e controle de grandes contingentes populacionais.

> Assim, ao mesmo tempo que os migrantes de sobrevivência são moralmente concebidos como clandestinos, vagabundos e potencialmente terroristas, eles também são política *e* economicamente explorados e, por isso, úteis. Tem-se uma utilidade política, pois o estabelecimento de novas fronteiras sociais e antropológicas reforça o retorno arcaico de identidades coletivas nacionalistas voltadas para a reafirmação de uma soberania já erodida, no âmbito das quais os migrantes são produzidos como ameaça permanente ao *vivre-ensemble*.[17]

Todavia, com as inúmeras crises que se espalham mundo afora multiplicando espaços de exceção permanente, os migrantes de sobrevivência atravessam não apenas fronteiras nacionais, mas fronteiras dentro de fronteiras, ou seja, espaços anteriormente tidos como planejados ou devidamente controlados. Os poderes constituídos lidam com essa *vida nua* de diversas maneiras, seja simplesmente bloqueando e reprimindo, construindo verdadeiros campos de prisão coletiva, como nas fronteiras dos Estados Unidos da América com o México ou na costa mediterrânea da Itália, seja supostamente integrando-os no mundo do trabalho precarizado como em São Paulo, mediante a circulação diária de grandes massas entre o centro da cidade e as periferias em suas bordas, em condições cada vez mais degradantes. E, sabemos, "é preciso muito empenho para organizar um fluxo, segregar, deferir acesso ou negá-lo, para interromper uma passagem, incentivar outra, alterar um sentido, integrar elementos ou afastá-los".[18] Com isso, "o indivíduo contemporâneo é forçado a sobreviver", preso nas próprias necessidades imediatas. Esses migrantes "são alocados em lugares e situações cujas funções vitais são postas a trabalhar para a reprodução de sua condição",[19] vidas cuja condição de exposição ao esgotamento é agudizada por estratagemas do poder.

Ocorre que, se por um lado os fluxos de circulação permitem a "expropriação das redes de vida da maioria da população pelo capital"[20] numa espécie de vampirização da subjetividade, por outro, possibilitam uma reversão vital que se enuncia em novas formas de associação, cooperação, contestação, e em uma nova relação com o próprio entorno. Talvez, esteja nessa sutileza os sinais de um *ser-em-êxodo* capaz de ressignificar a *vida nua*, pois a luta pela sobrevivência não produz apenas um corpo docilizado, mas também o impulsiona a experimentar novos usos, percorrer novos caminhos, conectar objetos, encontrar saídas, criar alternativas. Inspirado no conto *Durante a construção da muralha da China* de Franz Kafka, o professor Peter Pál Pelbart procura explorar essa reversão, destacando o incômodo causado pelos nômades vindos do norte. Mesmo diante da imensa construção, os nômades em sua circulação errática pelas fronteiras, encontraram brechas e lacunas, pelas quais entraram no império e se instalaram na praça central, a céu aberto, diante do palácio imperial, invertendo a própria lógica de proteção soberana, encurralando a corte. Os nômades têm "bocas escancaradas, dentes afiados, comem carne crua junto a seus cavalos, falam como gralhas, reviram os olhos e afiam constantemente suas facas". Esquisitos, desconhecem os costumes locais, e sem

[17] Candiotto, *O governo biopolítico do migrante de sobrevivência*, p. 102.
[18] Lima, *Vida nos trilhos*, p. 113.
[19] Lima, *Vida nos trilhos*, p. 119.
[20] Pelbart, *Vida capital*, p. 21.

qualquer intenção de tomar de assalto o edifício do poder, bagunçam o coração do império de tal modo que, enquanto perambulam por suas ruas, mesmo diante das instituições, simultaneamente escapam de seus mecanismos. Ou seja, o nômade "sempre está dentro e fora, [...] ocupa um território mas ao mesmo tempo o desmancha, [...] desliza, escorrega, recusa o jogo ou subverte-lhe o sentido, corrói o próprio campo e assim resiste às injunções dominantes".[21]

Esse cenário nos permite perceber que quando os periféricos, os migrantes, os rejeitados circulam, logo são reconhecidos, não mais por uma estrela amarela bordada no peito, mas como pobre com jeito de pobre, pelas feições da face, pelo jeito malandro de andar, pelas roupas esquisitas, pelo cabelo fora do padrão hegemônico, pelas gírias, pela cor da pele ou pelo barulho que emitem. Como nômades, movem-se despertando um certo estranhamento, certa desorganização, desfazendo as linhas planejadas da cidade, a rotina, as fronteiras delimitadas do Estado-nação e as fronteiras sutis dos espaços projetados para determinadas classes sociais. Enquanto circulam, colocam em xeque a lógica moderna, invocando ao mesmo tempo o medo e a reação do império, mas também expressando modos de ser desafiadores, talvez *formas-de-vida* desafiadoras. De fato, ao mesmo tempo em que o capitalismo depende da veloz circulação de fluxos de toda ordem: capital, informação, imagens, bens, conhecimento, serviços e pessoas, nem tudo circula da mesma maneira por toda parte e, consequentemente, nem todos extraem benefícios dessa circulação. Formam-se redes comerciais que se apropriam das formas de vida dos migrantes num sentido cada vez mais utilitarista, mas também redes de sobrevivência, que constroem solidariedade entre eles, instituindo uma nova relação entre os que migram e os territórios atravessados.

Não podemos esquecer que a vida abandonada, no limiar, é sempre uma vida dentro e fora ao mesmo tempo, o que nos remete a outra figura utilizada por Giorgio Agamben em *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, pinçada do direito germânico e denominada de *wargus*, o lobo, ou melhor, o homem-lobo. Uma figura que se notabiliza pelo estranhamento, estereotipada, popularmente associada ao lobisomem, tratada como um híbrido monstro entre humano e fera, dividido entre a selva e a cidade. Banido da comunidade, concomitantemente insígnia da soberania e expulsão da cidade, o *wargus* é o corpo que circula apesar de ter sido exposto e colocado no limiar em que o externo e o interno se confundem, numa relação de abandono paradoxal. Ao trafegar entre a cidade e a selva, atrapalha a ordem, desfaz a delimitação entre os dois espaços e coloca em questão sua própria identidade, nem homem, nem lobo. Isso cria uma *zona de indistinção* onde os limites são reelaborados, alterando consequentemente, tanto os corpos que circulam quanto o próprio espaço onde circulam. Na perspectiva que aventamos, há um pouco de *wargus* em cada corpo que migra, que atravessa territórios desafiando o planejamento urbano, as fronteiras, o ordenamento jurídico, as regras morais de comportamento. São *problemas* que andam, despertando os mais diversos sentimentos, introduzindo tensões, demandando respostas, como nômades no coração do império, desajustando o cotidiano e ressignificando a ideia de *bando*.

Decorre disso a invenção de redes de cooperação, de troca de informações, de apoio, ajuda mútua e novos modos de convivência, a exemplo dos *rolezinhos* e dos *pancadões* que anarquicamente desestabilizam a maior metrópole brasileira e seus

[21] Pelbart, *Vida capital*, pp. 19-20.

bairros-dormitórios.[22] A literatura sociológica tem situado ambos os fenômenos como manifestações juvenis "com recorte predominante nas camadas populares, plugadas *on-line*, sem demandas políticas explícitas, mas com uma agenda oculta implícita de demandas – a do direito ao lazer, à diversão, aos templos do consumo".[23] Nas classificações geralmente utilizadas, não são entendidos como movimentos sociais, mas como "atos culturais, criados/chamados por indivíduos isolados, que se tornam famosos e criam exércitos de 'curtidores' *on-line* e seguidores nos atos coletivos".[24] O que importa mencionar, entretanto, é que tais fenômenos centrados na circulação desfazem, ainda que de forma transitória e violenta, a dinâmica metropolitana do trabalho e reocupam espaços públicos em nome do lazer e do prazer. O caos se instala, enquanto os grandes fluxos de jovens transitam pelas ruas da cidade, colocando em xeque as tradicionais distinções entre o público e o privado. Bem no meio desse caos urbano, enxergamos com o professor Fabiano Torres "um conjunto vivo de estratégias", isto é, novas modalidades de se agregar, de trabalhar (a exemplo dos meninos organizadores de festas) ou de criar sentido, "o sentido da vida: zoação, pegação, viver a vida, humildade" o que, em suma, significa "inventar dispositivos de valorização e de autovalorização" como imperativo para sobreviver em territórios inóspitos e, talvez por essa razão, sejam eles tratados tanto como casos de polícia como casos de política cultural, a depender da ocasião e do contexto político governamental.[25] Para descer à vida concreta das cidades que nos envolvem com seus cimentos intermináveis, horizontais e verticalizados, reivindicar experiências de êxodo que estão mais próximas de nós, queremos agora nos fixar por algumas linhas na investigação desses fenômenos – sem todavia romantizá-los, uma vez que é sabido tecerem relações que expõem ao limite o envolvimento dos próprios corpos, relações perigosas, seja no uso abusivo de drogas, no sexo sem proteção, na conexão com redes do crime organizado ou mesmo na mera reprodução do discurso capitalista do consumo.

Com os *rolezinhos*, a massiva circulação notada nas praças de alimentação dos *shoppings centers* reanimou a discussão sobre os limites éticos e jurídicos dos espaços públicos e privados, a organização socioespacial das cidades, as desigualdades econômicas, bem como introduziu sérias dificuldades logísticas para os aparatos de controles de acesso e vigilância. A primeira reação partiu dos comerciantes e dos lojistas que, temendo a movimentação, fecharam as portas, acionaram a polícia e trataram o fenômeno como arrastão ou tumulto.[26] Em janeiro de 2014, o Shopping JK Iguatemi, de

[22] *Rolezinho* é uma gíria utilizada nos arredores da cidade de São Paulo para designar a atividade de jovens periféricos que resolvem andar em bando pelas ruas da cidade com o intuito de se divertir. Geralmente os *rolezinhos* se concentram em *shoppings centers* ocasionando alvoroço entre as classes médias, que se sentem ameaçadas pelas multidões de jovens pobres que invadem os espaços de convivência rindo, conversando, falando alto, escutando música no último volume. *Pancadão* designa os bailes *funks* geralmente organizados em vias públicas, com imensas aglomerações populares, música alta e abuso de álcool.

[23] Gohn, *Sociologia dos movimentos sociais*, p. 88.

[24] Gohn, *Sociologia dos movimentos sociais*, p. 89.

[25] Torres, *Travessias do beco*, p. 84.

[26] Um dos primeiros encontros realizados e que atraiu a atenção da grande mídia ocorreu em 08 de dezembro de 2013, ocasião em que mais de seis mil jovens ingressaram repentinamente no Shopping Metrô Itaquera em São Paulo, segundo a administração do centro de compras. Em 22 de dezembro de 2013, após um *rolezinho* no Shopping Interlagos na mesma cidade, quatro jovens foram detidos para esclarecimentos sem qualquer evidência de furto. Em 04 de janeiro de 2014, o Shopping Metrô Tucuruvi fechou três horas mais cedo por causa de um evento com

altíssimo padrão, localizado em região nobre da capital paulista, judicializou a questão, obtendo medida liminar contra o ingresso de jovens desacompanhados dos pais ou responsáveis em suas dependências. Em novembro de 2016, um novo *rolezinho* agendado pelas redes sociais para comemorar os três anos do primeiro encontro no Shopping Metrô Itaquera, recebeu mais de três mil confirmações de presença. Cerca de mil e quinhentos jovens compareceram, mas foram barrados na porta do estabelecimento por oficiais de justiça e um grande aparato policial.[27] O temor dos comerciantes, portanto, aumentou a judicialização da questão deslocando seu âmbito para o direito penal.[28]

No caso dos *pancadões*, os conflitos tornaram-se ainda mais agudos, visto que a circulação aberta em vias públicas dificulta medidas judiciais de controle e contenção dos deslocamentos, ao mesmo tempo em que altera substancialmente a dinâmica de funcionamento social dos bairros. As reclamações em torno do barulho, do fechamento de ruas e avenidas, além do abuso de drogas e álcool, logo culminaram numa política abertamente repressiva, onde operações da tropa de choque da Polícia Militar dissipavam as multidões por meio do uso da força sem qualquer mediação.[29] Para justificar a repressão direta, o Estado de São Paulo reagiu inicialmente aos *pancadões* associando-os à *desordem*. O Projeto de Lei nº 455 de 2015, que deu origem à Lei nº 16.049/2015, de autoria dos deputados estaduais Coronel Camilo e Coronel Telhada, procurou combater o fenômeno regulamentando a emissão de ruídos sonoros provenientes de aparelhos de som portáteis ou instalados em veículos automotores estacionados, justificando que a sua ocorrência em locais impróprios gerava desordem, insegurança e insatisfação, que as letras das músicas incitavam violência, atos libidinosos e uso de drogas, que os atos praticados por alguns frequentadores evidenciavam efetiva prática do consumo de drogas, a venda de bebida alcoólica a menores, o atentado ao pudor, a violação do sossego e do descanso da população, a obstrução ao acesso à áreas residenciais, além de eventuais riscos à saúde em decorrência da poluição sonora.[30] No fundo, o discurso que emergia da

quatrocentos jovens. Em 11 de janeiro, no mesmo shopping, a Polícia Militar voltou a deter dois jovens. Houve ainda registros de movimentações semelhantes em várias cidades do Brasil, Guarulhos, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Contagem e Vitória (cf. Portal G1, *Conheça a história dos rolezinhos em São Paulo*).

[27] Cf. Araújo, *Após início de rolezinho, jovens são retirados do Shopping Metrô Itaquera*.

[28] De acordo com levantamento realizado pelo Núcleo de Assessoria Popular de Ribeirão Preto, foram encontrados no ano de 2014 pelo menos vinte e sete interditos proibitórios apreciados em primeiro e segundo graus no Tribunal de Justiça de São Paulo. Em onze dos treze processos em primeira instância, não houve sequer contestação por parte dos réus, o que demonstra a disparidade de acesso ao Poder Judiciário entre os representantes dos *shoppings centers* e os jovens envolvidos. Com relação ao conteúdo das treze decisões dos interditos proibitórios de primeira instância, cinco foram desfavoráveis aos pedidos dos *shoppings* e oito foram favoráveis. Em termos percentuais, em 38,5% dos casos, a Justiça Estadual indeferiu o pedido de liminar feito pelos *shoppings* para que eles pudessem proibir o acesso dos jovens aos estabelecimentos. Mesmo assim, em três destes casos, a Justiça expediu ofício diretamente à Polícia Militar como forma de garantir a segurança no local (cf. Severi; Frizzarim, *Dossiê Rolezinhos*).

[29] Em 2019, uma operação da Polícia Militar contra um *pancadão* na favela de Paraisópolis resultou na morte de nove jovens. No mesmo ano, foram realizadas cerca de sete mil e quinhentas ações do mesmo tipo pela Polícia Militar do Estado de São Paulo, com um saldo de 1.275 pessoas presas e 1,7 toneladas de drogas apreendidas. O método utilizado inclui o uso de armamentos menos letais, como balas de borracha e bombas de gás, disparados por vezes em locais apertados com a finalidade de dispersar o público (cf. Alessi, *Repressão a bailes funk em São Paulo tem tiro no olho e 1.275 presos só neste ano*).

[30] Vemos aqui toda uma ordinária retórica da repressão, com a qual, evidentemente, não compactuamos. Entretanto, algumas questões poderiam ser levantadas na situação apontada.

intervenção estatal era sempre o de que a bagunça dos jovens e adolescentes era generalizada e acabava descambando para a violência e para a sua corrupção, o que vimos se repetir em diversos projetos de lei propostos em âmbito federal e destinados a exterminar o fenômeno em todo o país.

À época, o prefeito da capital paulista Fernando Haddad reagiu aos *rolezinhos* reconhecendo que os jovens necessitavam de mais espaços públicos para se manifestar. Com isso, iniciou em fevereiro de 2014 um programa chamado *Rolezinhos da Cidadania*, disponibilizando estrutura de luz, som e palco no Parque Ibirapuera. Os eventos foram organizados após uma série de reuniões mediadas pelo Ministério Público do Estado de São Paulo e pela Secretaria Municipal de Promoção da Igualdade Racial, o que resultou na criação de uma nova associação, com mais de cinquenta jovens escolhidos de acordo com o número de seguidores em redes sociais, para organizar e representar o movimento e os eventos pela capital, inclusive em bairros periféricos. A imprensa chegou a noticiar que o programa tornou os *rolezinhos* um negócio rentável, ao mesmo tempo em que noticiava a ocorrência de crimes nos encontros apoiados pelo Poder Público e o recrudescimento da segurança policial. Na mesma linha, para tentar resolver a questão dos *pancadões*, o governador Geraldo Alckmin firmou em 2015 uma parceria com a Prefeitura de São Paulo organizando uma espécie de rodízio por áreas da cidade, com o objetivo de conduzir os grandes fluxos de jovens para parques, estádios e praças, controlando acesso, horário de início e de término, rotas de dispersão. Contudo, foi esse modelo interrompido drasticamente nos governos seguintes por João Doria, tanto na sua gestão municipal quanto no posterior governo estadual, adotando-se uma estratégia amplamente repressiva, classificando o fenômeno como *praga* e o associando invariavelmente ao crime organizado.[31] Somente após a repercussão das mortes em Paraisópolis causadas pela repressão policial é que o então governador lançou o *Favela Fest*, um programa para diminuir a incidência dos *pancadões* em parceria com a iniciativa privada e entidades do terceiro setor, mas sem sucesso.

Três importantes pontos precisam ser observados aqui. O primeiro é que ambos os fenômenos contam com grandes deslocamentos nas cidades e atraem fortes respostas, todas orientadas para paralisar a circulação das vidas precarizadas ou ao menos controlá-la. O simples deslocamento inusitado já é ofensivo, assim como estarem esses jovens nos lugares onde, em tese, não deveriam estar. O segundo ponto é que, diante da ineficácia das respostas repressivas estatais, surgem esforços de colaboração e cooptação em torno de políticas culturais que compreendem, inclusive, a iniciativa privada e o terceiro setor, transformando os fenômenos em negócios, inscrevendo-os na lógica do mercado. Por fim, é preciso sublinhar o recorrente discurso que associa o nomadismo desses jovens à criminalidade. É fato que a errância dos *pancadões* e *rolezinhos* e a forma como diluem a organização socioespacial das cidades confrontam as tradicionais formas políticas de lidar com os conflitos sociais urbanos. As formas violentas e por vezes desesperadas de resposta estatal demonstram que algo saiu do controle, que algo deixou de funcionar, sejam as divisões e as disposições espaciais de segregação, sejam as nítidas fronteiras, sejam os controles de acesso e os mecanismos

Sem moralismos, acreditamos que o consumo excessivo de álcool mina forças revolucionárias, assim como qualquer outro tipo de entorpecimento. É preciso inteligência para expor nossos próprios corpos ao limite.

[31] Cf. Portal G1, *Doria diz que 'pancadões' em SP são organizados por integrantes de facção criminosa*.

de reprodução da ordem urbana. O medo que se anuncia como medo da criminalidade ou da bandidagem é também o medo do *bando*, uma espécie de *forma-de-vida bando* que recusa a atual formatação da cidade. Não à toa, o discurso que associa esses fenômenos aos antigos arrastões remete imediatamente ao medo disseminado no Rio de Janeiro nas décadas de 1980 e 1990, como uma "política do medo que estimula a criação dos enclaves fortificados simbolizado pelos condomínios fechados e pelos shoppings centers",[32] onde o "medo dos bandidos é, na verdade, o medo do pobre".[33] Em todo caso, o que salta aos olhos é o fato de que tanto a resposta estatal quanto a mercadológica fracassaram e os imensos fluxos de jovens continuam circulando por todos os lados, transformando a cidade paulistana num verdadeiro inferno urbano, desafiando anarquicamente as tentativas de controle e captura. Um *rolezinho* não possui hierarquia, não é um movimento, não possui chefe nem representantes, ele simplesmente surge por meio de convocações horizontalizadas nas redes sociais, como um enxame ou uma legião que se reúne e em seguida se dispersa. Quando a polícia reprime um *pancadão* num determinado quarteirão, ele se desdobra em mil pedaços e se multiplica, invadindo outras vias e se refazendo dois ou três quarteirões adiante, o que desconstrói constantemente a geografia da cidade, tornando o espaço móvel, confundindo as coordenadas e impedindo ações preventivas. Quando os governos estatais e o mercado procuram conduzir essas movimentações por um determinado roteiro, o que se vê é a deserção, a simples recusa, e a despeito de tudo, essas formas de convivência parecem resistir, insistem em ressurgir. Tudo isso deveria nos lançar uma indagação: o que se produz por meio dessa sobrevivência em territórios inóspitos?

A errância e o enfrentamento a situações limítrofes torna a vida um laboratório de experimentações, um aprendizado insólito, "um *páthei máthos*, um aprender somente através de e após um sofrimento, que exclui toda a possibilidade de prever",[34] que por vezes culmina em novas formas de existir e de se portar diante dos poderes estabelecidos. Tudo se altera: os saberes circulam, novas perspectivas se abrem e do interior caótico emergem fragmentos de diferentes culturas, as gírias e os modos de dizer que pervertem as línguas, novos signos e símbolos, misturas e experiências estéticas que se proliferam. Significa dizer que nem todos os caminhos estão fechados, sempre há um *resto* por meio do qual os excluídos, desfiliados e desconectados resistem aos amplos processos de expropriação e revenda dos modos de vida levados adiante pelos aliciamentos do capitalismo contemporâneo. Em outras palavras, a própria vida, na sua precariedade de subsistência, é usada como vetor de autovalorização, enseja uma *comunialidade de autovalorização* através da qual as forças criativas, em afetação recíproca, passam a transbordar em linhas de êxodo, a exemplo dos nômades de Kafka que, se por um lado não constituem alternativas imediatas de enfrentamento ao império, ao menos denunciam que há algo em seu funcionamento que resulta em puro *desfuncionamento*.[35] Jogando com a inversão de sentido entre *poder sobre a vida* e *potência de vida* e com a erupção conceitual do elemento da *multidão*, esse corpo biopolítico que se transfigura em fonte descomunal de energia, promovida especialmente por Michael Hardt e Antonio Negri, poderíamos indagar como os grupos migratórios,

[32] Caldeira, *Cidade de muros*, p. 258.
[33] Cardoso, *A cidadania em sociedades multiculturais*, p. 378.
[34] Agamben, *Infância e história*, p. 27.
[35] Cf. Pelbart, *Vida capital*, pp. 22-24.

seres-em-êxodo, liberam forças e alavancam realidades políticas antissistema. Tomamos por empréstimo a reflexão do filósofo húngaro reproduzida abaixo.

> A pergunta que fica é como esses elementos de virtualidade que constituem a multidão podem atingir um limiar de realizações conforme o seu poder, driblando as estratégias imperiais que se esforçam em neutralizar sua potência subjetiva e explosiva [...] sua força irreprimível de criação de valor, seu trabalho imanente, suas modalidades de cooperação, de comunidade, mas também de êxodo, de escape, de deserção. [...] Em todo caso, se é visível a dificuldade de fazer dela um operador político concreto, não é pequena sua capacidade de irrigar nosso imaginário político, sobretudo quando se explicita o enquadre teórico em que aparece.[36]

Estamos nesse ponto próximos do que Antonio Negri, apoiado no terreno movediço de Baruch Spinoza, chamou de potência dos pobres, uma espécie de comunhão, de cooperação que se forma na precariedade, diante dos desafios impostos pela própria sobrevivência como ponto de ignição de "alegrias imediatamente compartilhadas, a partir da autonomia das redes afetivas, sociais e produtivas".[37] Algo abeirado do que Giuseppe Cocco, na discussão entre o *devir-mundo do Brasil* e o *devir Brasil do mundo*, chama de *ética da potência dos pobres*, recusando terminantemente o foco na miséria, na pobreza e na violência das periferias.[38] Isto significa dizer que em meio à precariedade há também potência social e solidariedade cooperativa. De acordo com o filósofo paduano, o essencial para transformar o próprio em comum é o *amor que não cessa de abrir-se a comunidades mais vastas*, a multidão que se insinua nesse contexto se compõe de singularidades que são, antes de tudo, trabalho vivo, capacidade de produção que se apresenta como cooperação virtual na superação dos obstáculos próprios dos territórios inóspitos. Uma perspectiva que subverte o jogo, tornando a precariedade da vida tanto nudez quanto produção, sobretudo porque a potência não é compreendida como mera ideia, como uma ontologia abstrata, ao contrário, é ontologia concreta que sempre se presentifica como histórica, com natureza plenamente produtiva, nunca vazia, mediante práticas cotidianas de enfrentamento à escassez e ao rebaixamento da vida. Olhando-se para a inteligência geral como uma estratégia de enfrentamento aos poderes estabelecidos, temos que "a resistência dos corpos produz a subjetividade não numa condição isolada e individualista, mas num complexo dinâmico no qual se concatenam as resistências dos outros corpos".[39] Da fraqueza dos corpos submetidos e do cansaço dos corpos que andam sem parar emergem concomitantemente novas formas de *contraexploração*, a indomável produtividade de corpos singulares e coletivos geram experiências populares inéditas, novas organizações sociais, outros modos de associação entre pessoas. Sob esse prisma, o medo que mobiliza as respostas autoritárias não é tanto o medo de que os pobres quebrem tudo e desfaçam a cidade, mas de que os pobres percebam esses fios de *comunialidade* e teçam uma nova cidade.

Retornando ao percurso filosófico de Giorgio Agamben, podemos ver agora com clareza que há uma relação de oposição entre o *campo* que se abre toda vez que uma estrutura de exceção e violência é criada em um determinado espaço, "independentemente da natureza dos crimes que aí são cometidos e qualquer que seja a

[36] Pelbart, *Vida capital*, p. 85.
[37] Negri, *A pobreza não é déficit de ser*, p. 01.
[38] Cf. Cocco, *Mundo braz*, p. 42.
[39] Negri, *A pobreza não é déficit de ser*, p. 01.

sua denominação e a específica topografia",[40] a efígie agressiva do volume inaugural do seu programa editorial crítico, e a *comunidade que vem*, aquela comunidade qualquer, de singularidades quaisquer, sem sujeitos soberanos e messiânica, independentemente do quanto de potência criativa elas possam portar em si, que ele havia anunciado antes especialmente em *La comunità che viene* de 1990. Como afronta, como contestação e como resistência aos campos que não param de se abrir frente aos comandos da exceção soberana, há os anticampos que se abrem em revolta e desafio, liberando potências que não se deixam controlar. Pensamos aqui se os migrantes, com os seus movimentos e suas ocupações, não podem ser os mensageiros desses ciclos de emancipação, na medida em que os anticampos são utópicos, mas são também muito concretos.

> São anticampos os espaços tomados em *Wall Street* pelos manifestantes do movimento *occupy*, as comunidades *hippies* dos anos 60 e 70, a Praça Tahir no Cairo enquanto durou a indeterminação do futuro político egípcio, as milícias anarco-republicanas da guerra civil espanhola que se recusavam a ter líderes, as terras improdutivas tomadas por trabalhadores sem terra no Brasil, os imóveis abandonados e logo ocupados por grupos anarquistas em Barcelona e Atenas, entre muitos outros exemplos. Em uma definição sucinta: um anticampo surge onde e quando o futuro divergente da utopia se presentifica não como projeto ou plano imaginário, mas enquanto realidade da potência.[41]

Liminares destituintes estão inevitavelmente à disposição da *vida nua*, talvez na sua afluência de migração para a *forma-de-vida*. Nesse contexto, o *ser-em-êxodo* pode servir de paradigma. Até porque o que não muda é ser o êxodo constituição ontológica do ser.

[40] Agamben, *Homo sacer*, p. 195.

[41] Matos, *Filosofia radical e utopia*, pp. 95-96. Muito se especulou se as chamadas Jornadas de junho de 2013 que ocuparam as ruas brasileiras poderiam se alinhar a esse rol exemplificativo e configurar um movimento *anticampo*. Passados já muitos anos do evento e sabedores dos desencadeamentos políticos na conjuntura nacional, vemos como aquelas massas de indignações múltiplas e contraditórias foram também as condutoras do descarrego de antigos conservadorismos e ressentimentos. Considerando especialmente que estava à época na presidência do governo brasileiro uma mulher que pertencia a um partido supostamente de esquerda, com um contundente auxílio das grandes mídias empresariais muita força liberada voltou-se simplesmente contra pautas de redução das desigualdades econômicas e sociais ou contra a política e a democracia, embora em relação a esta última a intenção restava inconfessada e a retórica de defesa da democracia tenha sido cooptada despudoradamente. Os anticampos são antissistemas hegemônicos e excludentes, não o contrário.

Referências

AGAMBEN, G. *Altissima povertà*: regole monastiche e forma di vita. Vicenza: Neri Pozza, 2011.

AGAMBEN, G. *Homo sacer*: il potere sovrano e la nuda vita. Torino: Einaudi, 1995.

AGAMBEN, G. *Infância e história*: destruição da experiência e origem da história. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

AGAMBEN, G. *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza, 2014.

AGAMBEN, G. *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri, 2001.

AGAMBEN, G. *Mezzi senza fine*: note sulla politica. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.

ALESSI, G. Repressão a bailes funk em São Paulo tem tiro no olho e 1.275 presos só neste ano. *El País*, 03 dez. 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/politica/2019-12-04/repressao-a-bailes-funk-em-sao-paulo-tem-tiro-no-olho-e-1275-presos-so-neste-ano.html. Acesso em: 16 nov. 2024.

ARAÚJO, Peu. Após início de rolezinho, jovens são retirados do Shopping Metrô Itaquera. *Portal R7*, São Paulo, 26 nov. 2016. Disponível em: https://noticias.r7.com/sao-paulo/apos-inicio-de-rolezinho-jovens-sao-retirados-do-shopping-metro-itaquera-29062022/. Acesso em: 18 nov. 2024.

CALDEIRA, T. *Cidade de muros*: crime, segregação e cidadania em São Paulo. São Paulo: Editora 34/EDUSP, 2000.

CANDIOTTO, C. O governo biopolítico do migrante de sobrevivência: uma leitura crítica da lógica do capital humano na era neoliberal. *Trans/Form/Ação*: revista de filosofia, v. 44, n. 2, p. 87-106, abr./jun. 2021. Marília: UNESP.

CARDOSO, R. A cidadania em sociedades multiculturais. *In*: CALDEIRA, T. P. R. (Org.). *Ruth Cardoso*: obra reunida. São Paulo: Mameluco, 2011.

COCCO, G. *Mundo braz*: o devir-mundo do Brasil e o devir Brasil do mundo. Rio de Janeiro: Record, 2009.

GOHN, M. G. *Sociologia dos movimentos sociais*. São Paulo: Cortez, 2014. (Coleção Questões da Nossa Época, v. 47).

LIMA, P. R. B. *Vida nos trilhos*: corpo, vida nua e sobrevivência a partir de Giorgio Agamben. 2024. 263 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Naturais e Humanas, Universidade Federal do ABC, São Bernardo do Campo, 2024.

MATOS, A. S. M. C. *Filosofia radical e utopia*: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2014.

MBEMBE, A. *Brutalismo*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2021.

NASCIMENTO, D. A. Agamben contra Agamben: por uma vida nua. *(Des)troços*: revista de pensamento radical, v. 03, n. 02, p. 105-120, jul./dez. 2022. Belo Horizonte: UFMG.

NEGRI, A. A pobreza não é déficit de ser; o verdadeiro déficit de ser é a solidão. Entrevista a Ariel Pennisi e Adrián Cangi para o jornal argentino *La Nacion*, 11 nov. 2012. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/noticias/515419-a-pobreza-nao-e-deficit-de-ser-o-verdadeiro-deficit-de-ser-e-a-solidao-afirma-antonio-negri. Acesso em: 03 dez. 2024.

PELBART, P. P. *Vida capital*: ensaios de biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2011.

PORTAL G1. Conheça a história dos rolezinhos em São Paulo. *Portal G1*, São Paulo, 14 jan. 2014. Disponível em: http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2014/01/conheca-historia-dos-rolezinhos-em-sao-paulo.html. Acesso em: 16 nov. 2024.

PORTAL G1. Doria diz que 'pancadões' em SP são organizados por integrantes de facção criminosa; 'festa é praga', diz prefeito. *Portal G1*, São Paulo, 09 jan. 2018. Disponível em: https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/doria-diz-que-pancadoes-em-sp-sao-organizados-por-integrantes-de-faccao-criminosa-festa-e-praga-diz-prefeito.ghtml. Acesso em: 18 nov. 2024.

RIFKIN, J. *A era do acesso*: a transição de mercados convencionais para networks e o nascimento de uma nova economia. Tradução de Maria Lucia G. L. Rosa. São Paulo: Makron Books, 2001.

SEVERI, F.; FRIZZARIM, N. S. (Orgs.). *Dossiê Rolezinhos*: shoppings centers e violações de direitos humanos no Estado de São Paulo. Núcleo de Assessoria Popular de Ribeirão Preto (NAJURP), Editora FDRP, 2015. Disponível em: http://www.direitorp.usp.br/wp-content/uploads/2015/05/Dossie_rolezinho_isbn.pdf. Acesso em: 15 nov. 2024.

TORRES, F. R. *Travessias do beco*: a educação pelas quebradas. 2016. 225 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2016.

SOBRE OS AUTORES

Daniel Arruda Nascimento
Bacharel em Direito pela Universidade Federal Fluminense, Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Professor da Universidade Federal Fluminense e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo.
E-mail: danielarrudanascimento@id.uff.br.

Paulo Ricardo Barbosa de Lima
Bacharel em Direito pela Universidade Presbiteriana Mackenzie, Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do ABC, membro do grupo de pesquisa Filo_Arc (Filosofias do Arquivo). Advogado com atuação profissional em Direito Público.
E-mail: pr.29.lima@gmail.com.