

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

DOI: 10.53981/destrocos.v6i1.57082
DOSSIÊ LIMIARES DESTITUINTES: POLÍTICA, DIREITO, TEOLOGIA E LINGUAGEM

FÉ E FAUSTO NA PÓS-INUNDAÇÃO:
DEVIR ANIMAL, ABJEÇÃO DO HUMANO EM *A LÍNGUA SUBMERSA**

Marcus Vinícius Xavier de Oliveira
Universidade Federal de Rondônia (UNIR), Porto Velho, RO, Brasil

Resumo
O presente artigo constitui-se num exercício transdisciplinar situado no campo do Direito e da Literatura, e que tem por paradigma teórico o pensamento de Giorgio Agamben, em particular os livros *O aberto: O homem e o animal*, a série *Homo Sacer* e *Nudez*, e como matéria crítica o livro de Manoel Herzog *A língua submersa*. Esta obra, situada naquilo que se tem denominado de *cli-fi/Anthropocene Fiction*, se propõe a enfrentar o impensado que é a terra-mundo completamente outra após a elevação dos oceanos por ação do homem. Nessa ficção, o aberto entre o homem e o animal permanece, como hoje, um aberto, no qual devir animal e abjeção do humano se manifestam como consequência das normas jurídicas a partir da díade crente-noia, e as distinções socais permitem àqueles que gozam de privilégios a busca pela satisfação de uma forme de boi, pondo de manifesto a natureza arbitrária e de excepcionalidade política que caracteriza as sociedades biopolíticas contemporâneas. Metodologicamente, adotou-se a transdisciplinariedade e a teoria agambeniana do paradigma, tendo como procedimento a pesquisa bibliográfica.

Palavras-chave
Direito e literatura, transdisciplinariedade, Manoel Herzog, Giorgio Agamben, devir animal, abjeção humana.

FAITH AND POMP IN THE POST-FLOOD: ANIMAL BECOMING, AND HUMAN ABJECTION IN *THE SUBMERGED LANGUAGE* BY MANOEL HERZOG

Abstract
This article is an exercise in transdisciplinary thinking in the field of Law and Literature, but which has as its theoretical paradigm the thought of Giorgio Agamben, particularly in the books *The Open: The man, the animal*, the series *Homo Sacer* and *Nudity*, and as critical material Manoel Herzog's romance *The Submerged Language*. This work, located within of what has been called cli-fi/Anthropecene Fiction, proposes to think about the unthinkable that the earth-world must be completely different after the rise of the oceans by the action of man. In this fiction, in which the animal becoming and the abjection of the human are consequences of legal norms by the believer/junky duality, and social distinctions allow those who enjoy privileges to search for the satisfaction of an ox hunger, revealing the arbitrary and exceptional political nature that characterizes contemporary biopolitical societies. The methodology undertaken was transdisciplinarity, with bibliographic research as its procedure.

Keywords
Law and literature, transdisciplinarity, Manoel Herzog, Giorgio Agamben, becoming animal, human abjection.

Submetido em: 22/01/2025
Aceito em: 29/03/2025
Publicado em: 29/06/2025

Como citar: OLIVEIRA, Marcus Vinicius Xavier de. Fé e fausto na pós-inundação: devir animal, abjeção do humano em *A língua submersa*. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e57082, jan./jul. 2025.

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

* Este artigo foi elaborado como atividade de pesquisa para o estágio de pós-doutoramento realizado entre 2024/2025 junto ao Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Espírito Santo sob a orientação do Professor Doutor Vitor Cei Santos, no âmbito do Grupo de Pesquisas Literaluta – UFES/CNpq.

Introdução. Direito e Literatura: uma aproximação desde d'*A língua submersa*

O campo de pesquisa Direito e Literatura, o qual pode ser imageticamente assimilado, apropriando-se da contribuição de Simas, a uma encruzilhada na qual confluem uma pluralidade de saberes,[1] muitos deles percebidos como "demoníacos" pela "Ciência Pura" que deve ser o Direito (e aqui, as aspas não se referem, como se poderia esperar, a Kelsen, mas à Ciência Jurídica em geral), uma vez que embaralham certezas e põem sob suspeição cânones sedimentados não pela razão, mas pela tendência acadêmica à preguiça, à imobilidade e à sacralização da autoridade, tem contribuído de forma perene, ampla (hoje abarcando tanto os estudos do Direito e Literatura como o Direito como Literatura) e abrangente (referido às mais diversas áreas do fazer literário, como a poesia, o romance, contos, a crítica literária, a história da literatura, etc.) para o diálogo entre saberes, permitindo uma melhor compreensão das realidades nas quais eles são produzidos e o aperfeiçoamento da crítica social.

Acerca dessa interlocução, o destacado filósofo do direito espanhol, Manuel Atienza, afirma, com muita propriedade, que as intersecções teóricas entre direito e literatura tornaram-se indispensáveis para a Ciência do Direito e seus trabalhadores, na medida em que comportam uma variedade de abordagens possíveis: obras literárias que abordam temas jurídicos, estudos inter ou transdisciplinares da área jurídica que buscam compreender o direito na literatura, ou mesmo, pelo papel preponderantemente formativo que os estudos literários e a prática da leitura de obras literárias desempenham na formação de capacidades hermenêuticas, argumentativas e críticas. Para Atienza,

> [...] [o]bviamente, hay varias maneras de poner en conexión el Derecho y la literatura [...] La literatura, o cierta literatura, nos permitiría acceder, aunque de manera vicaria, a experiencias que de otra forma no podríamos tener (sólo tenemos una vida para vivir), y sin las que no podríamos quizás formarnos emocionalmente, en el sentido de que no podríamos ponernos en el lugar del otro, sentir empatía por él; para ello necesitamos compartir de alguna manera sus experiencias.[2]

Essa abertura ao diálogo que deve abranger a toda as áreas do conhecimento, em particular e a Filosofia e artes liberais, permite, no entender de Don Atienza, a compreensão da realidade para-além do direito, mas não sem o direito.[3]

Caracterizada pelo diálogo entre saberes, se pode afirmar que o campo é orientado, metodologicamente, pela transdisciplinariedade, quanto mais por assumir-se que a Ciência Jurídica Contemporânea é gizada, epistemologicamente, por duas características importantes:[4]

a) o direito "é" linguagem, e onde ela vige não se busca a "essência" das coisas, mas o "uso" social das palavras.

[1] Simas, *O corpo encantado das ruas*, s/p.
[2] Atienza, *Curso de argumentación jurídica*, pp. 817-818.
[3] Atienza, *Curso de argumentación jurídica*, pp. 822-823.
[4] Ferraz Júnior, *Introdução ao estudo do direito*, pp. 34-39.

Em outros termos, desde a *linguistic turn* sabe-se que a vida "é" linguagem, na qual não existem "coisas", mas fatos e usos linguísticos através dos quais a comunidade de viventes busca atribuir significados e diretrizes para o seu agir;

b) sendo o "uso" linguístico o referencial que se toma para a compreensão e a fixação de normas para o agir humano (a essência é uma consequência do uso linguístico, e não o seu suposto),[5] o traço mais próprio da linguagem humana é, em nível semântico, a ambiguidade, e que se levado a seu extremo pode desaguar na inexpressividade, dita anfibologia. Se naquela a comunidade de falantes experencia o fato de que uma determinada palavra pode identificar duas ou mais realidades distintas (polissemia), essa se caracteriza como uma impossibilidade de comunicação e ou predicação.[6]

No presente trabalho, paradigmático será o romance de Manoel Herzog, *A Língua submersa*, publicado no ano de 2023 pela Editora Alfaguara. Sua sinopse, apresentada pela editora, tem o seguinte conteúdo:

> Após um cataclisma ambiental, só uma região na América Latina sobreviveu ao avanço das águas: Bolivana-Zumbi. Sua classe média remanescente se reestruturou à base do comando evangélico, do jugo chinês e da obrigação de restaurar a natureza, mas segue com suas rixas e discriminações. O resultado é um livro épico, sobre a força da destruição humana.[7]

Por ser uma obra de recente publicação, não conta, ainda, com uma fortuna crítica. No entanto, e nada obstante a isso, a escolha pel'*A língua submersa* se deve tanto por sua estrutura distópica, na qual as inversões sociais se manifestam como formas importantes para a descrição de um futuro em que a animalização da pessoa humana e a humanização da natureza se caracterizam como traços distintivos importantes, na qual o direito e a sua linguagem exercem um papel importantíssimo para a "conservação" dessa sociedade. Nela, a ideia de corrupção é derivada do teológico para o político; as distinções sociais têm como princípio o ser-se membro da Igreja Bola de Fogo; as normas, manifestações temporais de preceitos "cristãos" da teologia da prosperidade; a normalização de uma casta de "noias" que são remunerados com substâncias estupefacientes etc.

Numa perspectiva teórico-literária, a obra de Herzog se constitui numa manifestação daquilo que se tem denominado de literatura da mudança climática ou literatura climática – *cli-fi* ou *Anthropocene Fiction*, como seja, um corpus de obras literárias que a partir de meados da década 2000 – muito embora haja obras com semelhante temática produzidas desde no final do século XIX – tem por tema e finalidade a "[...] emergence and summarising the key means and modes with which fiction has so far represented climate change".[8]

Um exemplo muito interessante de *cli-fi* é o poema de Craig Santos Perez, *Love in a time of climate change*, e que tem o seguinte conteúdo:

> Love in a Time of Climate Change
>
> recycling Pablo Neruda's "Sonnet XVII"
>
> I don't love you as if you were rare earth metals,

[5] Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, pp. 93-99.
[6] Agamben, *Nota introdutória sobre o conceito de democracia*, pp. 11-15
[7] Herzog, *A língua submersa*, s/p.
[8] Googboy; Johns-Putra, *The rise of the climate change novel*, pp. 230-231.

> conflict diamonds, or reserves of crude oil that cause
> war. I love you as one loves the most vulnerable
> species: urgently, between the habitat and its loss.
>
> I love you as one loves the last seed saved
> within a vault, gestating the heritage of our roots,
> and thanks to your body, the taste that ripens
> from its fruit still lives sweetly on my tongue.
>
> I love you without knowing how or when this world
> will end. I love you organically, without pesticides.
> I love you like this because we'll only survive
>
> in the nitrogen rich compost of our embrace,
> so close that your emissions of carbon are mine,
> so close that your sea rises with my heat.[9]

A *cli-fi*, de outra banda, tem na obra de Amitav Ghosh e seu *The great derangement: climate change and the unthinkable*, de 2016, um referencial importante para se a tentar compreender, bem como os desafios que o antropoceno demanda para a uma forma de literatura que precisa enfrentar o que ele denomina de Grande Desatino, como seja, a impossibilidade de se pensar o impensável: a terra-mundo completamente outra e desarranjada pela ação do homem sobre o meio ambiente.[10]

Para Ghosh, a literatura da emergência climática se constitui num impensável à imaginação literária, como se elas fossem, de alguma forma, semelhantes a extraterrestres ou viagens espaciais, e não a eventos que a todos concernem e são experimentados cotidianamente ou mostrados com estrépito pelos meios de comunicação.

E por que são impensáveis? Ghosh contextualiza o problema a partir de sua própria experiência – mas também pela impotência de a transformar em matéria de seu produzir literário, tendo, de um lado, a premência de pensá-lo, mas de outro as limitações do próprio conceito de realismo na literatura moderna:

> Na tarde de 17 de março de 1978, quando eu tinha 21 anos, fiquei preso no meio do primeiro tornado a atingir Déli na história meteorológica registrada. Como costuma acontecer com pessoas que são surpreendidas por eventos imprevisíveis, por anos depois minha mente continuou voltando ao meu encontro com o tornado. Por que eu tinha caminhado por uma estrada que quase nunca peguei, pouco antes de ser atingido por um fenômeno sem precedentes históricos? Pensar nisso em termos de acaso e coincidência parecia apenas empobrecer a experiência: era como tentar entender um poema contando as palavras. Em vez disso, me vi buscando o extremo oposto do espectro de significado – o extraordinário, o inexplicável, o confuso. No entanto, isso também não fez justiça à minha memória do evento.
> Os romancistas inevitavelmente exploram sua própria experiência quando escrevem. Não menos do que qualquer outro escritor, eu mergulhei em meu próprio passado enquanto escrevia ficção. É certamente verdade que tempestades, inundações e eventos climáticos incomuns ocorrem novamente em meus livros, e isso pode muito bem ser um legado do tornado. No entanto, estranhamente, nenhum tornado jamais figurou em meus romances. Nem isso se deve a qualquer falta de esforço de minha parte. De fato, retornei à experiência muitas vezes ao longo dos anos, esperando colocá-la em uso em um romance, apenas para fracassar em todas as tentativas.

[9] Perez, *Love in a Time of Climate Change*.
[10] Gohsh, *Amitav Ghosh*.

> [...]
> Aqui, então, está a ironia do romance "realista": os próprios gestos com os quais ele evoca a realidade são, na verdade, uma ocultação do real. O que isso significa na prática é que o cálculo de probabilidade que é implantado dentro do mundo imaginário de um romance não é o mesmo que o que se obtém fora dele; é por isso que é comumente dito: "Se isso estivesse em um romance, ninguém acreditaria". Dentro das páginas de um romance, um evento que é apenas ligeiramente improvável na vida real – digamos, um encontro inesperado com um amigo de infância há muito perdido – pode parecer extremamente improvável: o escritor terá que trabalhar duro para fazê-lo parecer persuasivo.
> Se isso é verdade para um pequeno acaso, considere o quanto mais um escritor teria que trabalhar para montar uma cena que é extremamente improvável mesmo na vida real. Por exemplo, uma cena em que um personagem está andando por uma estrada no momento preciso em que ela é atingida por um fenômeno climático inédito?
> Introduzir tais acontecimentos em um romance é, na verdade, cortejar a expulsão da mansão onde a ficção séria reside há muito tempo; é arriscar o banimento para as habitações mais humildes que cercam a mansão — aquelas dependências genéricas que antes eram conhecidas por nomes como gótico, romance ou melodrama, e agora passaram a ser chamadas de fantasia, horror e ficção científica.[11]

Essa atribuição de sentido à obra de Herzog fica bem evidenciado na seguinte passagem:

> Vivemos o antropoceno, filhinho, ou seja, as mudanças que acontecem no planeta se dão por ação duma insignificância feito o Homem. Mas, você me vai perguntar, como pode um micróbio inofensivo diante de tanta magnificência causar a destruição, e eu respondo, do mesmo jeito que um vírus mata um organismo gigante.[12]

Como seria uma sociedade formada pós-a-grande-inundação, composta por partes dos territórios brasileiro, boliviano e argentino em que as relações sociais são gizadas pela inclusão-exclusão operada pelo pertencimento a uma igreja evangélica de corte neopentecostal com pinceladas do animismo andino pré-colombiano, mas dominada político-economicamente pela China? Uma narrativa que pensa o impensável pelo absurdo, por certo, e pelo excesso, mas ainda, assim, uma obra que não se recusa pensá-lo.

Outro ponto essencial a ser apresentado acerca da obra paradigmática a este trabalho é o fato de os diálogos entre as personagens terem sido registrados em portunhol (na obra denominada zumbuoli), uma vez que o português fora proscrito como língua oficial de Bolivana-Zumbi.[13]

Embora saiba-se que o portunhol seja objeto de uma teoria e uma prática literárias, especialmente no contexto da fronteira-sul brasileira,[14] é preciso demarcar a diferença entre um movimento literário que pleiteia sua autonomia em face das demais línguas oficiais da região[15] à interdição operada pelo direito, o que leva à sua subsistência na forma de uma resistência ao poder.

Essa ideia é bem evidenciada na parte VII d'*A língua submersa*, na qual se narra o processo formativo do neto de Dalva e Aguinaldo na escola de Dona Auta. Ela, ao perceber

[11] Gohsh, *Amitav Ghosh*.
[12] Herzog, *A língua submersa*, p. 191.
[13] Herzog, *A língua submersa*, p. 205.
[14] Nogueira, *"Na pista do portunhol selvagem"*; MOTA, *Portunhol e sua re-territorialização na/pela escrit(u)ra literária*.
[15] Recchia Perez, *"Tempo de criar"*.

o que o menino tem dom para o aprendizado de línguas, decide que lhe falaria e ensinaria em português, pois seria nela "[...] que vais escrever a história". "Qué história?" "Não sei. Tu que vais contar. Vê se contas direito. Agora vamos estudar".[16]

Esse ponto é essencial! A história somente pode ser contada quando livre dos imperativos do poder. Nada mais anti-histórico que uma pretendida história oficial. Ensinar o português, a língua submergida, como *medium* para a futura escritura da história *quodlibet* é a realização do princípio fundamental da educação como liberdade e como relação entre gerações, como o demarca muito bem Hannah Arendt.[17]

No presente trabalho, no entanto se abordarão dois temas muito bem inscritos no *corpus* da obra de Herzog, como seja, a animalização da pessoa humana e a humanização da natureza, bem como a compreensão da forma como os privilégios sociais geram uma fome que não tem fim, tendo na obra de Giorgio Agamben a interlocução necessária para dilucidar-se alguns pontos essenciais.

Crentes e noias na pós-inundação. Devir animal, abjeção do humano: a máquina antropológica em moto-contínuo

O que de humano há no humano? O que é exigido pela máquina antropológica para que se possa atribuir a um ente a condição de humano e disso derivar, como o prescrevem os instrumentos internacionais de Direitos Humanos (por exemplo, Declaração Universal de Direitos Humanos, artigo 6; Declaração Americana de Direitos e Deveres do Homem, artigo XVII; Pacto Internacional de Direitos Civis e Político, artigo 16; Convenção Americana de Direitos Humanos, artigo 3), o direito à personalidade jurídica – o qual deve ser reconhecido a todos em qualquer circunstância, sem qualquer discriminação, e com ela todos os demais direitos?

A expressão máquina antropológica é aqui emprega a partir da obra de Giorgio Agamben em seu livro *L'aperto. L'uomo e l'animale*, de 2002 (contemporâneo, portanto, aos primeiros volumes da série *Homo Sacer*), no qual ele enfrenta um dos problemas mais difíceis da antropogênese: como distinguir a pessoa humana do animal, tendo como apotegma, dentre outras, uma afirmação de George-Louis Buffon: "S'il n'existoit point d'animaux, la nature de l'homme serait encore plus incompréhensible" [Se não existissem os animais, a natureza do homem seria ainda mais incompreensível].[18]

Fundamental nessa obra é a ideia de aberto, com o qual se entende a existência de um limite móvel entre o homem e o animal, e cuja principal função é o de permitir uma decisão soberana sobre quem é, de fato, pessoa, e como isso, titular de direitos, ou animal, e com isso simples *res*:

> Temos assim a máquina antropológica dos modernos. Ela funciona - vimos – excluindo de si como não (ainda) humano um já humano, isto é, animalizando o humano, isolando o não-humano no homem [...] Basta deslocar nossa investigação alguns decênios e, em vez dessa inócua descoberta paleontológica, teremos o judeu, isto é, o não-homem produzido no homem [faz referência ao judeu como não-pessoa

[16] Herzog, *A língua submersa*, p. 210.
[17] Arendt, *Entre o passado e o futuro*, p. 247.
[18] Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, frontspício, tradução nossa.

> em Auschwitz], ou o *néomort* e o ultra comatoso, isto é, o animal isolado no mesmo corpo humano.[19]

Logo, "*Homo sapiens* não é [...] nem uma substância nem uma espécie claramente definida; é, isto sim, uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano".[20]

É nesse limite móvel, nesse aberto, nesse indefinível que faz possível aquilo que Heidegger denominará de "uma monstruosa antropomorfização do animal... e uma correspondente animalização do homem".[21]

Sobre o tema da definição do humano, entretanto, é preciso considerar que por vezes existe uma dissonância entre todos demais campos que operam a máquina antropológica em relação ao direito.

Naqueles, a personalidade humana ora é atribuída por fundamentos metafísicos (*et ait faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, conforme registrado em Genesis 1: 26 da Vulgata); ora racionais (a díade linguagem-racionalidade em Aristóteles,[22] por exemplo; ora existenciais (a ideia de ser-para-a-liberdade-incondicionada em J. P. Sartre,[23] ora pelo status de *homo faber*;[24] ora a ideia de personalidade no campo da psicologia etc., sendo tais condições fundamentos *a priori* para a determinação do que é uma pessoa.

Já (n)o direito, por ser um sistema normativo de atribuição do instituto da personalidade jurídica, ela não está condicionada ao *a priori* de outros campos, mas somente àqueles decorrentes de um determinado sistema político e seu eventual compromisso com uma proteção mais ou menos alargada daqueles que se encontram nos limites do (des)(h)umano ou com as necessidades funcionais do sistema econômico, afinal, não precisa ser *homo sapiens-sapiens* para se ter personalidade jurídica, como o prova a hipótese das pessoas jurídicas.

Esse fato é particularmente evidenciado no contexto do direito romano-germânico, já que nele a *distingo* fundamental se dava a partir da díade *res* (coisa) – donde os direitos reais - e *persona* (pessoa) – e disso, os direitos pessoais e, hoje, também os direitos personalíssimos. Nesse sentido, o afirma Roberto Esposito,

> Desde tempos imemoriais nossa civilização se baseia na mais nítida divisão entre pessoas e coisas. As pessoas têm sido definidas, sobretudo, pelo fato de não serem coisas, e as coisas pelo fato de não serem pessoas. Entre as duas parece não haver nada, seja o som das palavras nem o alvoroço dos corpos. O próprio mundo não parece ser nada mais que a falha natural pela qual as pessoas adquirem ou perdem as coisas. O direito romano, a partir das Instituições de Gaio, estabeleceu a divisão entre as ações, as pessoas e as coisas como o fundamento de todos os sistemas jurídicos [...] [cuja] influencia em toda modernidade foi decisiva. Poucas formulações exerceram um efeito durante tanto tempo. Toda a experiência humana está dividida por uma linha que não prevê outras possibilidades. Cada entidade da qual se ocupa o direito, se não é uma ação, trata-se de uma pessoa ou de uma coisa, de acordo com

[19] Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, p. 41, tradução nossa.
[20] Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, p. 32, tradução nossa.
[21] Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, p. 59, tradução nossa.
[22] Aristóteles, *A política*, p. 146.
[23] Sartre, *O ser e o nada*, p. 542.
[24] Marx; Engels, *A ideologia alemã*, *passim*.

> uma simples e claro distinção: uma coisa é uma *não*-pessoa e uma pessoa é uma *não*-coisa.[25]

Importante considerar que entre os dois institutos ocorre uma "[...] dominação instrumental, no sentido de que o papel das coisas é servir ou ao menos pertencer a uma pessoa".[26]

Nesse contexto, *res* abrange a tudo o que for passível de inserção no patrimônio de uma pessoa, pública ou privada, do que deriva uma segunda distinção importante entre *res publica* e *res privada*; aquela pertencente a todos e deve ser administrada pelo Estado em proveito do bem comum; esta pertencente a uma pessoa, mediante a incorporação de bens os mais variados a seu patrimônio individual orientado pelo princípio fundamental do *jus utendi*, *fruendi* e *abutendi* (direito de possuir o bem, fruir de todas as suas finalidades sociais e econômicas e dele livremente dispor, seja pela *alienatio* ou outro modo de transferência da propriedade).

Nesse contexto, os animais são, por definição, bens semoventes, isto é, *res* com capacidade de movimentação autônoma.

Já o *status* de *persona*, pelo contrário, se ligava a um elaborado sistema jurídico-atributivo que tinha seu termo *a quo* na mitologia fundacional de Roma e as famílias patrícias, tendo como critério o nome familiar e a máscara do *pater familias* originário:

> *Persona* significa na origem "máscara" e é através da máscara que o indivíduo adquire um papel e uma identidade social. Assim, em Roma, cada indivíduo era identificado por um nome que exprimia a sua pertença a uma *gens*, a uma estirpe, mas esta era, por sua vez, definida pela máscara de cera do antepassado que cada família patrícia guardava no átrio de sua casa. Daqui a fazer *persona* a "personalidade" que define o lugar do indivíduo nos dramas e nos ritos da vida social, a distância é curta e *persona* acabou por significar a capacidade jurídica e a dignidade política do homem livre. Quanto ao escravo, do mesmo modo que não tinha nem antepassados, nem máscara, nem nome, não podia também ter uma "pessoa", uma capacidade jurídica (*servus non habet pernsonam*).[27]

Essa asserção agambeniana tem sua abordagem inicial na obra de Boécio e na distinção grega entre πρόσωπον [*prósopon*] e ὑπόστασις [*hypostasis*], que são dois conceitos essenciais na filosofia antropológica ocidental acerca da pessoa.

A palavra πρόσωπον [*prósopon*] identificava no contexto político-cultural das *polei* a máscara que os atores utilizavam no teatro, pela qual representavam às personagens em cena. Logo, conforme a πρόσωπον utilizada, diferente seria a personagem e seu papel na representação político-social que se constitua a peça teatral na cidade, haja vista ser o teatro, desde a origem, a mais política de todas as manifestações artísticas. Disso segue que pessoa era a máscara

> [...] daquelas pessoas que nas comédias e tragédias representavam homens; pois pessoa vem de "apresentar-se", porque devido à concavidade, necessariamente se fazia mais intenso o som. Os gregos chamaram a estas pessoas *prosopa*, posto que punham sobre a face e os olhos para ocultar o rosto.[28]

[25] Esposito, *Le persone e le cose*, tradução nossa.
[26] Esposito, *Le persone e le cose*, tradução nossa.
[27] Agamben, *Nudità*, p. 61, tradução nossa.
[28] Boethius, *The theological tractates*, pp. 85-87, tradução nossa.

Já a expressão *ὑπόστασις* [*hypostasis*] era (e é) empregada numa conotação ontológica: identificar a essência do existente, como seja, aquilo que faria de um ente um ser em sentido existencial por ser titular de uma substância que o destacaria dos demais viventes, deuses e animais.

Talvez haja aqui uma explicação razoável para se identificar o dissenso entre o direito e as demais peças da máquina antropológica, como seja, a funcionalidade que a palavra pessoa ocupa no direito, enquanto nas outras há uma busca pela substância.

Um exemplo histórico basta para compreender essa asserção: quando espanhóis e portugueses ocuparam as terras do continente que então se chamaria América, depararam-se com os nativos que aqui já viviam. Chamaram de descobrimento a esse evento porque consideravam as terras "adespotas", isto é, sem proprietários (*res nullius*).

Aos povos cá existentes, o debate se dividiu entre os que os consideravam como *res*, e, portanto, passíveis de sujeição ao trabalho forçado, ou viventes, por terem alma. Contudo, nesse caso, o Direito de Conquista previa uma contramedida importante: caso se opusessem à tomada da terra ou à predicação do evangelho, contra eles se poderia declarar uma guerra justa, tendo como consequência o assujeitamento dos corpos ao trabalho escravo, à morte e à perda da terra.

A disputa acerca do tema deveria ter sido superada com a promulgação da bula papal *Veritas Ipsa*, do papa Paulo III, na qual prescreveu que os povos originários deveriam ser considerados como pessoas, sendo o comportamento inverso "indigno" da fé católica, *verbis*:

> Papa Paulo III,
> a todos os fiéis Cristãos,
> que as presentes letras virem,
> saúde, e benção Apostólica.
> A mesma Verdade, que nem pode enganar, nem ser enganada, quando mandava os Pregadores de sua Fé a exercitar este ofício, sabemos que disse: Ide, e ensinai a todas as gentes. A todas disse, indiferentemente, porque todas são capazes de receber a doutrina de nossa Fé. Vendo isto, e invejando-o o comum inimigo da geração humana, que sempre se opõe às boas obras, para que pereçam, inventou um modo nunca dantes ouvido, para estorvar que a palavra de Deus não se pregasse às gentes, nem elas se salvassem. Para isto, moveu alguns ministros seus, que desejosos de satisfazer a suas cobiças, presumem afirmar a cada passo, que os Índios das partes Ocidentais, e os do Meio dia, e as mais gentes, que nestes nossos tempos tem chegado a nossa noticia, hão de ser tratados, e reduzidos a nosso serviço como animais brutos, a título de que são inábeis para a Fé Católica: e que são incapazes de recebê-la, os põem em dura servidão, e os afligem, e oprimem tanto, que ainda a servidão em que tem suas bestas, apenas é tão grande como aquela com que afligem a esta gente.
> Nós outros, pois, que ainda que indignos, temos às vezes de Deus na terra, e procuramos com todas as forças achar suas ovelhas, que andam perdidas fora de seu rebanho, para reduzi-las a ele, pois este é nosso oficio; reconhecendo que aqueles mesmos Índios, como verdadeiros homens, não somente são capazes da Fé de Cristo, senão que acodem a ela, correndo com grandíssima prontidão, segundo nos consta: e querendo prover nestas cousas de remédio conveniente, com autoridade Apostólica, pelo teor das presentes letras, determinamos, e declaramos, que os ditos Índios, e todas as mais gentes que daqui em diante vierem à notícia dos Cristãos, ainda que estejam fora da Fé de Cristo, não estão privados, nem devem sê-lo, de sua liberdade, nem do domínio de seus bens, e que não devem ser reduzidos a servidão. Declarando que os ditos índios, e as demais gentes hão de ser atraídas, e convidadas à dita Fé de Cristo, com a pregação da palavra divina, e com o exemplo de boa vida.

> E tudo o que em contrário desta determinação se fizer, seja em si de nenhum valor, nem firmeza; não obstante quaisquer coisas em contrário, nem as sobreditas, nem outras, em qualquer maneira.
>
> Dada em Roma, ano de 1537, aos nove de Junho, no ano terceiro de nosso Pontificado.[29]

Nada obstante a bula papal, para o Direito da Conquista, segundo Juan Ginés de Sepúlveda, um dos mais argutos teólogos da segunda escolástica, defendeu em sua *Democrates Alter Sive De Justis Belli Causis Apud Indios* que seria cabível a declaração de uma guerra justa, vale dizer, legítima, contra os indígenas, pois presentes quatro razões bastantes para tanto:

> 1) a gravidade dos delitos cometidos pelos índios, principalmente a idolatria e outros pecados contranatura, como, por exemplo, roubos e adultério;
> 2) pela rudeza de seus engenhos, que os fazia bárbaros e naturalmente escravos, e por isso obrigados a servir aos de maior engenho e mais elegantes;
> 3) para facilitar a expansão da fé, pois, uma vez dominados, era mais cômoda e expedita a persuasão e pregação;
> 4) para impedir as injúrias que os índios faziam com outros, como, por exemplo, matá-los em sacrifícios ou para comê-los.[30]

Tratava-se, portanto, de um "[...] mecanismo mais utilizado para a obtenção [de] mão de obra [...]", sendo fundamentalmente "[...] um conceito teológico e jurídico enraizado no direito de guerra medieval [...]", tendo por "[...] principais justificativas [...] a propagação da fé cristã aos povos bárbaros, sua falta de moralidade, suas práticas canibais e os casos de ataques que faziam à sociedade estabelecida".[31]

Aos indígenas apresados em tais guerras se poderiam escravizar como espólio de guerra "por toda a vida".[32]

No Direito da Conquista, devir animal e defecção da pessoa era um mecanismo para a obtenção da mão de obra escrava e tomada da terra e suas riquezas, não muito diferente da ocupação hoje realizada no contexto amazônico brasileiro.

Essa reconstrução dos institutos serve, no presente trabalho, para tentar compreender a cesura fundamental entre os viventes no pós-inundação narrado por Manoel Herzog em *A língua submersa*.

Nessa sociedade pós-Inundação, "a pirâmide social" é composta da seguinte forma: "[...] *a*) um ínfimo topo de religiosos/governantes; *b*) a casta de funcionários eclesiásticos; *c*) empreendedores, na faixa mediana; *d*) prestadores de serviço, na base; e) abaixo da base, os noias".[33]

O termo abaixo, embora topologicamente conote o estágio mais baixo, rés ao chão, sobre o qual se erigem os demais níveis, tem, no entanto, uma dimensão de absoluta exclusão dos espaços de sociabilidade.

Essa inclusão-pela-exclusão é manifesta na seguinte passagem, e que envolve uma impossibilidade de alteridade e sororidade entre duas mulheres que pertencem a

[29] PAULO III, *Veritas Ipsa*.
[30] Gutiérrez, *A controvérsia de Valladolid (1550),* p 228.
[31] Amantino, *As guerras justas e a escravidão indígena em Minas Gerais nos séculos XVIII e XIX*, p. 191.
[32] Jesus, *A guerra justa contra os Payaguá*, p. 6.
[33] Herzog, *A língua submersa*, p. 15.

estratos absolutamente distintos, Dulce, esposa de um dos empresários mais ricos de Bolivana-Zumbi, e Geiza, companheira de bica do noia Maifrén:

> Dia de pagamento, Maifrén recebe a cota de pedra. Dulce, mocozada, observa o noia, ávido com o pacotilho, correr pra toca. Segue-o. Na barraca de nylon Geiza o espera, aprontam a marica, antes de fazerem amor ele chama os amigos para que se sirvam da companheira, prostitui a própria mulher, com o que complementa a renda por adquirir mais pedra. Ela se presta à função não por uma dependência química, a pedra que seu homem lhe dá é outra, a dura pedra da vida, do amor servo, a que não se fuma sem sofrimento e gozo. De toda forma, após ser enrabada pela súcia, a noia se deita com o titular e colocam os lábios na marica, a satisfazer uma fome incompreensível... De Geiza sente compaixão. Nasce ali uma afeição estranha, que ela julga próxima da sororidade. Fosse Geiza não noia, uma mulher cidadã, tomava-lhe da mão e a acalentava. Mas que morra. Não cabe a ela, Dulce, cuidar de outra desmiolada, ou mesmo pedir ao Pai misericórdia.[34]

Esse mundo que restou após a elevação irrefreável dos oceanos que havia sido provocada, segundo os livros escolares, pela queda de um cometa, mas que na verdade fora provocada pela catástrofe que se seguiu à dinamitação, pela China, da Antártida e da Groenlândia, é assim narrada:

> A história do meteoro que se conta nas escolas é convincente, mas Aguinaldo sabe que foi a China que dinamitou a Antártida e Groenlândia, causando o desprendimento dos grandes blocos, não houve meteoro. Vem do tempo das pré-águas, viu tudo, a Inundação foi estratégia militar... O mundo quente, o gelo derretendo, o protocolo de Kyoto uma piada, limparam o rabo com ele, assim como com as constituições dos países periféricos. Transformar um ataque nuclear em providencial intervenção meteórica dos deuses a favor da humanidade foi a metáfora do poder constituído na qual o mundo precisou acreditar.[35]

Política e economicamente dependente da China, potência geopolítica dominante, Bolivana-Zumbi é constituída por uma cesura fundamental no corpo social: os crentes, vale dizer, aqueles que, quando do início da reconstrução da sociedade abraçaram de corpo (e um pouco de alma que lhes restou) o pertencimento à Igreja Bola de Fogo, cujo *corpus* teológico é uma mistura do que pior se produziu na teologia evangélica norte-americana do século XX, como seja, a teologia do prosperidade e a teologia do domínio, palmilhada com ligeiros toques da cultura andina e seu culto à Pachamama e à natureza, e os noias:

> O país é prospero, essa parceria com a China deu resultado, passou a centro do mundo civilizado no Ocidente, uma Constantinopla invertida, a considerar que os Estados Unidos são hoje um fazendão que sofre o preconceito e o esculacho da América Latina. No entanto, muito da cultura do pré-águas ficou impregnada na alma de Bolivana-Zumbi: o pendor pelos bens materiais, a teologia da prosperidade, o desejo de elevação social através da acumulação.... ninguém apaga um código da alma... O nome da nova moeda parece ter colaborado para a ascensão da economia local... Aceitando Jesus de uma forma doce, pelo que de bom Ele podia proporcionar no mundo da prosperidade, Bolivana-Zumbi cunhou *Benção*, e a economia floresceu como nunca, apesar da escassez de recursos naturais.[36]

[34] Herzog, *A língua submersa*, p. 125.
[35] Herzog, *A língua submersa*, pp. 19-20.
[36] Herzog, *A língua submersa*, pp. 17-18.

Em Bolivana-Zumbi até a mensagem do Evangelho subsiste como língua submersa, pois, aqueles que rechaçam o "chamado" para a nova fé, são imediatamente excluídos para as margens da sociedade; chamados de noias, já que viciados ao crack, passam a ser verdadeiros mortos-vivos a perambular pelas ruas sem qualquer atenção minimamente aproximada à que se daria a um animal.

> O processo de evangelização salvou muitas almas. O povo sobrevivente, dentre uma práxis nacional daqueles tempos, de *levar vantagem em tudo*, aderiu, converteu-se, aceitou aquele Jesus repaginado. Quem escapou mas não quis capitular às novas condições foi para a margem catar entulho.[37]

Interessante notar a contemporaneidade entre o declínio da elevação das águas e o reinício da formação de uma nova sociedade regida por uma teologia-política soberana: por ser origem de uma "nova vida", a escolha deve ser imediata e definitiva. A uns se concede personalidade e dignidade existencial, a outros a abjeção ao estatuto de (quase)animal, mas com a diferente que a estes, os animais, recebem proteção mais ampla que os noias.

> Os malucos da balsa foram levados a um centro de triagem, onde chineses e pastores evangélicos lhes tentaram oferecer a oportunidade da cidadania desde que se convertessem, o que recusaram. Foi-lhes dito que se alojassem onde quisessem, mas que nunca contasse com a Eclésia. Viveriam à margem, da benemerência dos irmãos cidadãos eclesiais.[38]

Numa sociedade dominada pela cesura teológico-política fundada sobre as teologias da prosperidade e do domínio não há espaço para a solidariedade, uma decorrência da Outredade, esse gesto de pleno reconhecimento da humanidade no Outro fundado sobre uma política da amizade,[39] mas a caridade e benemerência, essa relação hierarquizada pela qual os estratos superiores se utilizam para mostrar publicamente "compadecimento" com os excluídos.

Com efeito, a Outredade é derivada do compartilhamento de uma vida em comum. Esse "com", como o sabe qualquer leitor mais atento da Ética a Nicômaco de Aristóteles, é a expressão em português dada à palavra grega *syzên*, de *syn*, cujo étimo conota "tomar parte", "fazer parte de", donde o com-viver é com-partilhar a vida, formando a *synaesthesia* política que dá origem à amizade,[40] pois, como dirá o estagirita em outra obra, "Para as coisas vivas, a vida é o ser",[41] e não há nada mais político ao z*oon politikón* que tomar parte da vida em comum com um Outro.

Agambem, comentando essa *synaesthesia*, afirma algo que merece ser considerado para a dilucidação da cesura teológico-política, como seja, a derrisão do Outro é uma consequência lógica, pois a Outredade somente é possível por uma política da dignidade-comum:

[37] Herzog, *A língua submersa*, p. 17.
[38] Herzog, *A língua submersa*, p. 51
[39] Agamben, *O amigo*, pp. 315-323.
[40] Aristóteles, *A política*, 1170a28 – 1171b35.
[41] Aristóteles, *De anima*, 415b13.

> Nós estamos lidando com uma passagem extraordinariamente densa, na qual Aristóteles enuncia teses da filosofia primeira que não é dado encontrar sob esta forma em nenhum outro de seus escritos:
> 1) Há uma sensação do puro ser, uma *aísthesis* da existência. Aristóteles repete isto várias vezes, utilizando o vocábulo técnico da ontologia: *aisthanometha oti esmen, aisthesis oti estin*: *oti estin* significa ser, o *quod est* em oposição à essência (*quid est, oti estin*).
> 2) Esta sensação de existir é em si mesma doce (*edys*).
> 3) Há uma equivalência entre existir e viver, entre sentir e sentir-se viver. É decididamente uma antecipação da tese nietzschiana segundo a qual "Ser: não temos dele outra experiência mais que o viver". (Em uma afirmação análoga, embora um pouco mais genérica, nós podemos ler em *De Anima* 415b13 – "Para as coisas vivas, a vida é o ser").
> 4) Inerente a esta sensação de existir persiste outra sensação, especificamente humana, que tem a forma de co-sentir (*synaisthanesthai*) a existência do amigo. A amizade é a instância deste co-sentimento da existência do amigo na consciência do próprio existir. Mas isto significa que a amizade também tem uma dimensão, ao mesmo tempo, ontológica e política. A consciência do existir é, com efeito, sempre e desde já dividida e compartilhada ou co-dividida. A amizade é o nome deste partilhar e co-dividir. Aqui não há nenhum vestígio de intersubjetividade – a quimera dos modernos -, nenhuma relação entre sujeitos: mais, o próprio existir é dividido, um existir não idêntico a si mesmo: o Eu e o Amigo são duas faces – ou dois polos – desta co-divisão.
> 5) O amigo é, por isto, um outro si mesmo, um *heteros autos*. Na sua tradução latina, *alter ego*, esta expressão tem uma longa história, e aqui não é o lugar para se fazer a sua reconstrução. Contudo, é importante verificar que a formulação grega é mais expressiva do que os ouvidos modernos conseguem perceber. Em primeiro lugar, o grego, assim como o latim, tem dois termos para identificar a outredade: *allos* (lat.: *alius*), e que identifica a generalidade dos outros, enquanto *heteros* (lat.: *alter*) é a outredade como uma oposição entre dois, como heterogeneidade. Além disso, o latim *ego* não traduz exatamente *autos*, que significa "si mesmo". O amigo não é um outro Eu, mas uma outredade imanente em si-mesma, e que se manifesta em outro ser. No momento em que eu percebo o prazer de minha existência, minha percepção é atravessada por uma percepção concorrente que a desloca e transporta-a para o amigo, na direção do outro ser. A amizade é esta dessubjetivação presente no coração da mais íntima autopercepção.
> [...]
> Que este compartir tenha, para Aristóteles, um significado político, está implícito numa passagem do texto que acabamos de analisar e sobre o qual é oportuno regressar: "Contudo, também para o amigo se deverá co-sentir que ele existe, e isto advém no conviver e no ter em comum (*koinomeîn*) ações e pensamentos. Neste sentido se diz que os homens convivem (*syzên*), e não como o gado, que compartilha o pasto."
> [...]
> É essencial, de qualquer sorte, que a comunidade humana seja aqui definida, em relação ao animal, através de um conviver (*syzên* adquire aqui um significado técnico) que não está definido pela participação numa substância comum, mas sim por um compartir puramente existencial e, por assim dizer, sem objeto: a amizade como co-sentimento do puro fato de ser.[42]

Na impossibilidade de uma sociabilidade igualitária e democrática, resta a constituição de espaços de máxima civilidade e outros de máxima exclusão e abjeção do humano, nada obstante a obrigação de se atribuir a personalidade jurídica universalmente, inclusive aos noias.

[42] Agamben, *O amigo*, pp. 320-323.

Que estes, em resposta a este regime se sublevem da forma que lhes é possível, ora com um "Que se fodam os crentes e as plantas deles",[43] ou, quando Dulce invade o quarto em que Renata se encontrava com o marido daquela, respondendo à sua provocação que lhe disse "Nada me falta. Soy linda, soy rica, perteneço a la elite. Y tu? Uma noia jodida" com um "La elite de isto que restou de humanidade são os noias, los jodidos. No eres elite, eres solo uma zuca gourmetizada"[44] demonstra à saciedade que o aberto não se fecha, e não é a abstração universalista da atribuição jurídica de personalidade jurídica que tem capacidade de dar concretização à cidadania, pois, repita-se o que dito por Agamben, "*Homo sapiens* não é [...] nem uma substância nem uma espécie claramente definida; é, isto sim, uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano".[45]

Fé e fausto: uma fome que não tem fim

A história é prenhíssima de exemplos nos quais, à opulência social produzida pela extrema desigualdade, ocorre, como uma consequência quase que natural, a devassidão moral e o fausto opulento que passam a gozar as camadas mais privilegiadas da sociedade.

Aqui, é preciso que se aclare, conceitualmente, que a expressão privilégio guarda estrito liame com o seu étimo: *privilegium*, composto pelos léxicos *privus*, de privado, e *lex*, lei, norma ou regra, como seja, o benefício ou vantagem social reservada ao gozo privado de determinados grupos sociais e com total exclusão dos demais.

Por obviedade, todo privilégio social constituiu-se numa negação do princípio republicano, segundo o qual deve prevalecer a igual distribuição de liberdades e benefícios sociais, sem distinções odiosas ou desarrazoadas; é uma negação do bem-comum e do gozo equitativo das vantagens e benefícios sociais.

Logo, em sociedades gravadas pela extrema desigualdade não existem direitos, mas privilégios; nada é público, mas privatizável ou privado; não há bem-comum, mas âmbitos de máxima privação de direitos e outros de máxima fruição da opulência.

Um exemplo perfeitamente cabível nesse contexto é o do direito à segurança pública, que por ser um direito de caráter prestacional, deveria ser realizado de forma igualitária e adequada a todas as pessoas. Contudo, não é isso o que acontece. Como dito em outra oportunidade,

> Assim, nada mais se parece a um grande laboratório de experimentação do que as grandes metrópoles de nosso tempo, na qual o viver bem ou o morrer não dependem mais de um gesto com o polegar do soberano, com o qual se determinava a morte do acusado. Não, hoje o gesto se transmudou na inação, na omissão, com a qual o soberano abandona parte da população à sua própria sorte, deixando aquela vida que deveria ser tutelada, guardada, protegida ao acaso; ou, quando age, fá-lo para dar uma resposta não à vida, mas ao mercado, este ser incorpóreo que a cada espirro põe (mantém!) a vida contemporânea sob o signo da crise.
> *Ban(d)ido*, e não cidadão, é o título a ser envergado pelo homem contemporâneo em sua busca, infrutífera e desarraigada, pela vida boa. Numa sociedade em que o

[43] Herzog, *A língua submersa*, p. 14.
[44] Herzog, *A língua submersa*, p. 59.
[45] Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, p. 32, tradução nossa.

> espetáculo, o consumo e a opulência são os únicos parâmetros de vida boa, não causa estranheza que qualquer ameaça ao *status* social, à comodidade, à segurança de uns poucos em detrimento de muitos se constitua no único fator relevante para determinar a ação ou inação do estado. E por isso, também, no regime de inclusão/exclusão territorial que dirige a ação policial nas cidades, amplamente legitimado pela *mass media* que se alimenta e se sustenta do medo que ela mesma incute.
> [...] as cidades se constituem em grandes máquinas antropológicas de inclusão e exclusão, no qual o princípio da territorialidade permite aquela distinção importante e necessária para o regime econômico: consumidores e não consumidores; ricos e pobres; espaços de (pseudo)segurança e espaços de sobrevivência, apesar ou mesmo contra o Estado.[46]

Acompanhando mais uma vez o pensamento de Agamben, aqueles "territórios de felicidade" mais se aparentam ao purgatório, que na teologia tomista tem um caráter punitivo pela privação, enquanto o inferno um caráter punitivo aflitivo. Mas privação de quê? Da perpétua visão de Deus.[47] Mas como, nessa sociedade pós-metafísica (?), Deus não morreu, tornou-se dinheiro (um meio sem fim), os territórios de felicidade nada mais são do que espaços de pura privação, o que justifica as constantes apropriações culturais que as elites opulentas realizam em detrimento das culturas periféricas.

Que a sociedade retratada n'*A língua submersa* seja de corte teológico-político, com predomínio das teologias da prosperidade e do domínio, não deve espantar: sempre que o muro de separação entre poder religioso e poder político é derribado, nada sobra de sacro; sobeja, de fato, a pura e simples profanação da vida religiosa e a deformação da vida política, como evidência a obra inaugural da ciência política moderna, *O príncipe* de Maquiavel.

Se na baixa idade média era usual que se redigissem textos e livros concitativos para a educação dos monarcas,[48] o que distingue *O Príncipe* daqueles textos que o precederam é que, nele, Maquiavel aplica o método indutivo, construído a partir de fatos e eventos histórico-políticos concretos, e não o dedutivo, utilizado por aqueles que o precederam, na qual prepondera o argumento de cariz teológico: de um princípio ou cânon teológico, uma regra de comportamento que se impõe ao príncipe em seu agir como *vicarius Dei*, uma vez que a investidura no reinado decorria de uma atribuição divina direta em favor do governante. Disso se explica, por outro lado, a fragmentação entre governos e reinados face ao papado na disputa pela legitimidade para governar[49] (Conflito de Investiduras, como seja, se a legitimidade do príncipe derivava de uma relação imediata entre Rei e Deus ou mediada pelo Papa).[50]

O grande tema da obra maquiavélica é o do modo pela qual o governante deveria agir para preservar o poder, tendo como paradigma a Razão do Estado, segundo o qual o Estado, enquanto entidade política distinta de seus súditos e com interesses que lhes são

---

[46] Oliveira, *A gestão biopolítica do território nas grandes cidades*, pp. 175-177.
[47] Agamben, *Deus não morreu*, p. 11.
[48] Ricciardi, *Príncipes e razão de Estado na primeira Idade Moderna*, pp. 52-53.
[49] Cantor, *The civilization of the middle ages*, *passim*.
[50] "A title of the Roman Pontiff dating from the 8th cent. From the 13th cent. it completely superseded the older title, 'Vicar of St *Peter'. It expresses his claim to universal jurisdiction in virtue of Christ's words to Peter, 'Feed my lambs. Feed my sheep' On. 2-1: 15 ff.). Down to the 9th cent. other bishops sometimes called themselves Vicars of Christ, though probably not as a formal title. For another four centuries kings and even judges were sometimes so described". (Vicar, *The Oxford dictionary of the Christian Church*, p. 1727).

próprios – existir e continuar a existir, segurança interna e externa, finanças e tributação etc. -, deveria perseguir pelo meios próprios à política a satisfação e preservação desses interesses, sendo referidos comportamentos e decisões amorais por definição, afinal, *necessitas legem non habet*. Logo, o maquiavélico da obra é evidenciar a amoralidade dos meios necessários à preservação dos interesses políticos, e não a justificação desses meios *per se*.

Pois bem. No capítulo XI d'*O Príncipe*, Maquiavel trata acerca dos meios de conservação do poder naquele que, em seu entender, é o mais estável social e politicamente dos principados: o eclesiástico. A causa dessa estabilidade político-social se deve ao fato de que as instituições religiosas que lhes dão origem e espeque "[...] são tão sólidas [...]"[51] que [...] são, pois, os únicos seguros e felizes.[52]

Logo, para o príncipe de um estado eclesiástico, importa, publicamente, vergar uma moralidade e uma religiosidade que sejam adequadas àquelas instituições religiosas e sociopolíticas, o que lhes permitem "[...] manterem-se no poder seja qual for o modo como procedam e vivam".[53]

Na Razão de Estado, o aparecer sobrepõe-se ao ser e ao crer.

Esse decurso, como dito, permite compreender a obra estudada.

Com efeito, há dois exemplos bastante importantes n'*A língua submersa* que tocam essa distinção entre parecer/ser e crer. Um é Jefferson Assunçao, promotor de justiça de Eclésia, e que joga um papel importante na condenação à pena de morte de quatro noias que, logo no início do livro, destroem por pura diversão alguns pés de ipê amarelo; outra, a já citada Dulce. Inicialmente submissa a seu marido, conforme vai convencendo-se de ser linda, rica e pertencer à elite eclésio-social de Bolivana-Zumbi, mais se arma de uma sexualidade livre e promíscua, como também de uma fome extremada que quer a tudo comer.

Aquele primeiro personagem é assim retratado:

> Jefferson, assim que ingressou na faculdade de Direito, tornou-se estagiário do Ministério Público, logo passaria num concurso, agora era só se formar... O contato diário com a casta judiciária ensinou-o a parecer o que ainda não era, já se portava como doutor. Popular, querido no meio, levava a cúpula forense no melhor da boemia santista onde, não raro, noitadas animadas a uísque e pó acabavam nos excessos em que os doutores da lei consideravam bem-vinda a presença de prostitutas ou mesmo de uma travesti [...].
> A vida de Jefferson hoje não pode ser objeto de reclamação. Tem posição, é membro eclesial, promotor, quase um juiz, engrenagem fundamental na máquina desse Estado fundamentalista [...] Moralista e defensor da família tradicional, achava lícito explorar o trabalho alheio; defendia a liberdade dos indivíduos venderem sua alma; só não admitia era promiscuidade. Criou a liga de promotores evangélicos desde aquele tempo, em afronta ao princípio do Estado laico.[54]

Como o parecer é o que mais importa, ele vez ou outra se relaciona com a grande paixão de sua vida, a travesti Laididai, a quem conhecia de antes da elevação das águas, e por vezes se sente livre para, abandonando seu espaço de proteção e privilégio, se entregar a encontros sexuais movidos a tesão e crack:

[51] Maquiavel, *O príncipe*, p. 74.
[52] Maquiavel, *O príncipe*, p. 74.
[53] Maquiavel, *O príncipe*, p. 74.
[54] Herzog, *A língua submersa*, pp. 33-35.

> No tempo da escola, dos namoros nos vãos de escada, a sua predileção era por Lázaro [no futuro, Leididai]. Pâmela era bonita, Amanda era simpática, Gisele inteligente, mas Lázaro acumulava todas essas qualidades; pena que era viado, coisa que Jefferson não era, graças a Deus, afinal, só comia. Acha engraçado estarem os dois ainda no mundo... depois da Inundação. Ele, por ser cristão, pontual congregador, e a companheira por ser noia...
> Nas noites em que se permite uma tragada na marica, bate-lhe a nostalgia daqueles tempos. É quando Jefferson Tsé Assunção vai aos arredores da balsa atrás de Leididai. Vê-a desde uma fresta, sentada num pneu. Brecha para um ataque furtivo, o que o excita. Quando ela se levanta e logo se agacha par apanhar algo do chão, ele salta e planta-lhe um sonoro tapa na bunda.
> "Ui. Qué quieres, cariño? Assim me matas de susto".
> "Usted sabe lo que quiero" – e logo trata de segurar um volume no púbis, a sugerir pra parceira mais do que pode oferecer.
> "Trouxe piedra pra su negrita?"
> Ele sorri e saca do bolso um pacote. Leididai fuma, Jefferson fuma também, naquele ermo se amam. Diz pra ela, chega a dizer, que a ama.
> "Entonces por qué no me assumes?"
> Assunção não é a especialidade de Jefferson, essa gente de setor público e alma liberal sente uma coisa e vive outra. Sem responder, ele só beija na boca e a sodomiza com raiva, e é com raiva que soca todo o estoque de frustrações, até se satisfazer temporariamente...[55]

Na língua submersa do Evangelho travestido de teologia da prosperidade e do domínio, há somente o aparecer.

Já Dalva parece ocupar, nessa obra fragmentária que é *A língua submersa*, um papel paradigmático acerca das possibilidades de emancipação feminina em sociedades de recorte teológico que tendem reservar às mulheres a posição de belas, recatadas, do lar, reluzentes em roupinhas cor-de-rosa.

Casada com Aguinaldo desde antes da grande inundação, acompanhou, pari passo, o crescimento econômico da família. No início do casamento, ele arranjou um emprego numa fábrica,[56] tendo sido ela quem, vendo uma falta de futuro nesse emprego, sugeriu que ele abrisse um ferro-velho, trabalhando principalmente com a reciclagem de restos desviados da própria indústria em que ele trabalhava, dentre outros materiais. Foi a persistência nessa atividade que, segundo Dalva, lhe possibilitou uma nova vida em Boliviana-Zumbi, pois, hoje "[...] as fábricas estão lá, embaixo d'água, e eles aqui, salvos".[57] Isso se deve ao fato de a China ter decidido que, baixadas as águas, nenhuma atividade extrativista seria permitida, principalmente a madeireira, a mineração e agropastoril. Logo, a atividade que Dalva e Aguinaldo desenvolviam antes foi mantida após, cabendo à empresa dele o empreendimento de reciclagem de metais, madeiras e plásticos submersos ao longo da costa.[58] O material recolhido nas diversas expedições exploratórias, e que seja de alguma forma atrativo para revenda, é desviado para o antiquário que o marido abriu para agradar à esposa, o Old Fashion.[59]

[55] Herzog, *A língua submersa*, pp. 35-36.
[56] Herzog, *A língua submersa*, pp. 110-111.
[57] Herzog, *A língua submersa*, p. 68.
[58] Herzog, *A língua submersa*, pp. 16-17
[59] Herzog, *A língua submersa*, p. 67.

Em determinada ocasião, Naves, o líder de Eclésia, vai ao antiquário, tendo se interessado por um antigo bandolim, mas também para cortejar à mulher alheia. Dalva o atende, e entre eles se desenvolve o seguinte diálogo:

> "Quanto este bandolim?"
> "Vixe, sei no, señor tiene que ver com mi marido".
> [...]
> "Más que distracion essa de la hermana, que nem preço sabe dar, hermano Aguinaldo?"
> "Quién sabe preço e mi marido, yo solo tomo de cuenta" – falou Dulce.[60]

Depois dessa humilhação, Dalva decide: não trabalharia mais no Old Fashion, seria só "dona de casa mesmo", "ficaria em casa, alternando o tempo entre academia e igreja, desfrutando do que amealharam, sonhando culinárias, escreveria um livro de receitas... E mais, decidira: ia dar pra Naves...", já que há muito que este a cortejava, e seu marido se relacionava com outras mulheres;[61] a mais recente era Renata, uma noia imunda a quem ele sustentava e por quem desenvolvera uma paixão louca.[62]

A decisão existencial de Dalva, portanto, se assenta sobre três pontos: instrumentalizar sua sexualidade de forma livre, mas não pública,[63] manter o casamento, pois o casal tinha uma concepção "[...] bastante pragmática de família, casamento: uma empresa que não cabe dissolver [...]"[64] e dedicar-se a seu grande prazer: empanturrar-se de carnes de caça, proibidas a qualquer pessoa em Boliviana-Zumbi.[65]

A sexualidade que ela passa a gozar é registrada nas seguintes cenas:

> Está tesuda, instigou raiva no marido, talvez lhe bata. Arroja a mão por baixo da toalha, Aguinaldo está excitado, deu certo.
> [...]
> "Fala lo que va fazer conmigo."
> "Voy sacar tu ropa y deitar-te de bunda para riba em la cama. Entonces voy a pasar óleo em ti.
> [...]
> "Senta-te em riba de mi. Pula com fuerça"
> Ela urra só de ouvir.
> "Gozei".
> "Como? Y yo, no voy a gozar?"
> "Yo he gozado seis veces. Depois de la primeira las outras vienem fácil. No aguento mais. Es falta de educación yo ir dormir agora?"
> "Ho he casado contigo por tu educación".[66]
> [...]
> Depois de uma sessão bastante satisfatória, Antônio Naves pensa alto:
> "Qué chave de coño me has dado, cariño."
> [...]
> "Qué perfeccion tu eres, cariño. Tu bunda está más linda que nunca".
> "Todos los días yo faço bumbum y glúteo em el salom de ginástica, amore"
> [...]

[60] Herzog, *A língua submersa*, pp. 67-68.
[61] Herzog, *A língua submersa*, p. 68.
[62] Herzog, *A língua submersa*, pp. 57-58.
[63] Herzog, *A língua submersa*, pp. 87-90.
[64] Herzog, *A língua submersa*, p. 68
[65] Herzog, *A língua submersa*, pp. 119-122.
[66] Herzog, *A língua submersa*, pp. 123-124.

> Depois de um orgasmo simultâneo a fome eterna de Dulce despertou novos apetites em Naves; foram à cozinha.
> "Faço question de cozinhar para usted, cariño. Es nuestra primeira noite".
> "Es dia claro toda, cariño. No puedemos nos ver de noite, soy casada, lembras?".
> "Que seja. Mas yo preparo el rango."
> "Voy mijar entonces".
> [...]
> Empoderada com haver dado pro homem forte de Bolivana-Zumbi, vingada do marido adúltero, Dulce ainda não se vê satisfeita.
> [...]
> Dieta cetogênica, sangramento da inimiga, a sanha por carne foi-se desdobrando naquela mulher. Seu matriarcado começou a se fazer impor em Bolivana-Zumbi no que em que o apaixonado Naves, instado pela amante constituiu-a sucessora na hipótese de um sinistro o impedir de governar em nome de Eclésia.
> [...]
> Naves amanhece lívido, sem uma gota de sangue, no catre de sua luxuosa residência em Nova Cintra, trespassado por instrumento perfurocortante.
> [...]
> Dulce entronizada, resta a Aguinaldo o decorativo cargo de primeiro-cavalheiro do Estado Fundamentalista de Bolivana-Zumbi. Cuidaria da Assistência Social, como compete ao cônjuge de uma governante, afinal, as ruas têm muitos atrativos. Mas ela quer ser esposa, embora mande oficialmente cria a impressão de que o marido governa por derradeira palavra, e assim ele é tido por um estadista.[67]

Assim como Jefferson, Dulce é condicionada, socialmente, por uma sexualidade constituída por uma concepção econômico-utilitarista: ter prazer e conquistar algo, seja esse algo a aprovação do marido, vingar-se das muitas escapadelas que ele cometeu, assenhorar-se do Chefe mediante uma "chave de coño" ou ser indicada como sua sucessora etc., numa clara dimensão biopolítica da sexualidade, na medida em que o poder político-teológico se apropria da mais ínfima dimensão da vida humana, e não para libertá-la e assegurar-lhe autonomia existencial, mas para reforçar o controle sobre o mais comezinho, haja vista que o governo biopolítico assume a vida humana enquanto tal como a razão mesma dos atos de governo, ocorrendo, pois, uma estatização da vida biológica, em que os cuidados com ela passam a ser o próprio objetivo do poder político.[68]

Na sociedade submersa pelas teologias da prosperidade e do domínio, sexualidade humana é assunto estatal, devendo a mulher ser bela, recatada e do lar e manter, na aparência, a submissão ao marido.

Contudo, é na fome por carnes que Dalva registra toda a sua fome que as muitas horas de academia, "chave de coño" e orações não bastam para saciar. Nos atos de imaginar, relacionar, desejar, arregimentar as vítimas e alimentá-los para a futura execução, matá-las, cozinhá-las e ingerir, por fim, no ato final de consumação da vida que Dalva, bela, recatada e do lar satisfaz a sua fome de boi.

Aqui, ajuda a compreender esse fenômeno não o Giorgio Agamben da série Homo Sacer, mas aquela de sua coletânea *Nudittà*, no qual registrou-se esse texto seminal que é *Uma fome de boi. Considerações sobre o sábado, a festa e a inoperosidade*.[69]

Nesse texto, Agamben busca compreender um tema relevante da cultura ocidental – gizada pelas influências judaico-cristãs – que tem seu *locus* no conceito de

[67] Herzog, *A língua submersa*, pp. 123-144, *passim*.
[68] Oliveira, *Guerra ao Terror*, p. 63.
[69] Agamben, *Uma fome de boi*, pp. 122-132.

inoperosidade/descanso, como seja, a doutrina da criação do mundo pela vontade e palavra divinas, no qual se inclui o dia do descanso, o sábado.

Se nos seis dias anteriores cria-se o mundo e tudo o que nele há *ex nihilo*, o sábado, o dia da inoperosidade: "A festa por excelência dos hebreus, que é para eles o paradigma da fé (*yesod há-emuna*) e, de qualquer modo, o arquétipo de toda festa, tem, de fato, o seu paradigma teológico no fato de que não a obra da criação, mas a cessação de toda obra é declarada santa".[70]

Logo, a condição do fiel no âmbito da criação não é o trabalho – uma consequência da queda (Gênesis 3, 17 e 23), mas o descanso. Tanto que a esperança messiânica concerne à inoperosidade, não ao fruto do trabalho; como afirmado por Filone de Alexandria, "Só a Deus é verdadeiramente próprio ser inoperoso [...], o sábado, que significa inoperosidade, é de Deus",[71] e, por isso, "[...] quando nos Salmos, Iavé evoca o objeto da espera escatológica, afirma acerca dos ímpios que eles "não entrarão na minha inoperosidade".[72]

Essencial aqui é a ideia de que a inoperosidade não é outra forma de atividade produtiva, mas à sua completa cessação, pois a "[...] inoperosidade que define a festa, não é simples inércia ou abstenção: é, antes de tudo, santificação, isto é, uma modalidade particular de agir e de viver",[73] constituindo-se, pois, numa cessação de vigência do espaço privado e a criação do espaço festivo comum.

A nenhum leitor de Agamben é dado descurar que ele emprega esses conceitos a partir de sua particular metodologia do paradigma,[74] na qual a tensão bipolar se dá entre inoperosidade/santificação e produtividade/queda, bem como entre festividade/comum e trabalho/privacidade.

A voracidade da personagem é representada em algumas passagens bastantes significativas:

> O apetite bem a classificaria como candidata a penduricalho de árvore. Tem desejo incontrolável pela carne das caças, que nem tinha por amor, e sublimou. A arapuca está, ao longe pode ver, desarmada, um vulto negro cisca dentro dela, interessado nas quireras do chão e alheio ao cárcere que lhe trará a morte: um macuco. Sente um pequeno rio correr as pernas, ensopar a calcinha, a boca enche de água. Ela mete a mão na arapuca, cata a presa, traz para fora e pendura pelo pé [...] Sangra, cortando a jugular perto do bico [...] enquanto o sangue se esgota numa tigela, acrescenta vinagre e bate feito clara em neve, obtendo uma mousse vermelha [...] Como se fosse uma noia qualquer, enche de água e bota a ferver entre duas pedras, acendendo os cavacos. Fervida a água, depena o macuco, depenado sapeca no fogo [...].[75]

> Com a ajuda de Almirante ela cria, na clareira, um bezerro Simenthal. Alimenta escondido, espera um dia comê-lo, enquanto isso escreve o livro de receitas [...] em que metaforiza sua fome:
>
> MATRIOSHKA DE CARNE
> *Ingredientes:*
> Um boi Simenthal;
> Um puerco adulto castrado;

[70] Agamben, *Uma fome de boi*, p. 122.
[71] Filone *apud* Agamben, *Uma fome de boi*, p. 122.
[72] Agamben, *Uma fome de boi*, p. 122.
[73] Agamben, *Uma fome de boi*, p. 123.
[74] Agamben, *Signatura rerum*.
[75] Herzog, *A língua submersa*, p. 119.

> Uma oveja;
> Uma capivara;
> Um cabrito;
> Uma paca;
> Um conejo;
> Um cuy;
> Uma salchicha calabresa Ahumada;
> Los tempero.
>
> Segue um longo arrazoado em zumboli, o modo de prepara de tal receita.[76]

A fome de Dalva não é festiva/inoperosa, é antes loboral/privada, na medida em que ela busca saciar uma fome de boi como forma de sublimação de afetos aos quais não pode nem consegue dar vazão. Mas o que significa essa expressão?

> Na sua *Questioni conviviali*, Plutarco narra ter assistido em Queronia a uma festa chamada "expulsão da bulimia". "É uma festa ancestral", ele escreve, "que o arconte celebra sobre o altar público e todos os cidadãos em suas casas. Se chama "expulsão da bulimia" [*boulimou exelasis*]. Se expulsa das casas a golpe de vara de agnocasto [*verga di agnocasto*] a um dos servos, gritando: "Fora a bulimia, dentro riqueza e saúde"". *Boulimos*, em grego, significa "fome de boi". Plutarco nos informa que em Esmirna existia uma festa igual, durante a qual, para saciar a *Boubrotis* (o "comer como um boi") se imolava a um touro negro com toda a pele.
> Para compreender o que estava em questão nesta festa, é necessário, antes de tudo, livrar-se do equívoco segundo o qual se procurava algo como propiciar-se riqueza e abundância de comida. Que não se trate em nenhuma hipótese disso é provado sem qualquer dúvida pelo fato de que aquilo que se bania não eram a fome e a carestia, mas, pelo contrário, a "fome de boi", o comer contínuo e insaciável do animal (do qual o boi, com o seu lento e ininterrupto ruminar, é aqui o símbolo). Expulsar o escravo "bulímico" significava, portanto, expelir uma certa forma de comer (o devorar ou o regurgitar como faz o animal, para saciar uma fome por definição insaciável) e abrir o espaço para uma outra modalidade de alimentação, aquela humana e festiva, que pode, de fato, começar, apenas quando a "fome de boi" foi expulsa, quando a bulimia resta inoperosa e santificada. O comer, então, não como *melacha*, atividade revolta a um fim, mas como inoperosidade e *menucha*, sábado da alimentação.[77]

A bulimia, como paradigma inverso à festa e à inoperosidade, identifica "[...] o inútil bode expiatório da impossibilidade de um autêntico comportamento festivo em nosso tempo, o resíduo inservível de uma cerimônia purificadora da qual a sociedade contemporânea perdeu o significado",[78] pois ela – a festa e a inoperosidade a que todo fiel é destinado gozar – é a desativação dos gestos e das ações que a economia se apropria para lhes dar uma finalidade produtiva, pois

> [...] não é definida por aquilo que nela não se faz, mas, sobretudo, pelo fato de que aquilo que se faz – que em si mesmo não é diferente daquilo que se realiza todos os dias - torna-se des-feito *[dis-fatto],* torna-se inoperoso, liberado e suspenso da sua "economia", do motivo e do fim que o definia nos dias úteis (o não fazer é, neste sentido, só um caso extremo desta suspensão). Se se come, não o é para se satisfazer; se se veste, não o é para se cobrir ou para se proteger do frio; se se dorme,

[76] Herzog, *A língua submersa*, pp. 129-130.
[77] Agamben, *Uma fome de boi*, pp. 125-126.
[78] Agamben, *Uma fome de boi*, p. 127.

> não o é para trabalhar; se se caminha, não o é para ir a qualquer lugar; se se fala, não o é para se informar; se se trocam objetos, não o é para vender ou para comprar.[79]

Na língua submersa, a inoperosidade e a festividade não são dadas ser gozadas por ninguém porque o que se faz e como se faz estão completamente submetidos à negação do comum, sendo, nesse sentido, o *locus* do *idion*, do idiota que, preso na privacidade de seus privilégios,[80] busca saciar uma fome de boi pelo fausto, negando completamente a possibilidade de fazer festa.

À guisa de conclusão: vida sacras, mas matáveis...

Se a vida humana se encontra, pois, completamente abarcada pela máquina antropológica que é sociedade teológico-política, é porque a animalização da pessoa humana e a humanização dos animais constitui-se no signo fundamental daquilo que se pode denominar de biotanatopolítica, e que o *tertium genus* que grifa os conceitos de vida – *zoé* e *bíos* – pode ser identificado pelo paradigma do *homo sacer*, isto é, aquele indivíduo cuja vida, uma vez declarada sagrada (*sacer esto*), é, por definição, insacrificável, porém matável, sem que o seu autor, no entanto, seja passível de punição. Uma vida, então, caracterizada pelo *impune occidi*: a morte que, embora voluntariamente provocada, não se constitui crime.[81]

O ponto central, portanto, é compreender-se como a política – compreendida como a tarefa *par excellence* da espécie humana, passa a ser uma biopolítica, e que em períodos de anomia política, converte-se em tanatopolítica, a qual deve ser identificada pela circunstância de que o poder político possa, pelo direito, ou mesmo apesar do direito, operar a gestão econômica da morte daqueles que sejam considerados uma ameaça à salubridade e segurança da população. Vale dizer: toda biopolítica tende a se converter em tanatopolítica quando se pode decidir sobre qual vida merece ser vivida.[82]

Por morte, no entanto, não se deve entender somente a eliminação física, como também o abandono, pois a

> [...] morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura [...] Se o poder de normalização quer exercer o velho direito soberano de matar, ele tem de passar pelo racismo. E se, inversamente, um poder de soberania, ou seja, um poder que tem direito de vida e morte, quer funcionar com os instrumentos, com os mecanismos, com a tecnologia da normalização, ele também tem de passar pelo racismo. É claro, por tirar a vida não entendo simplesmente o assassínio direto, mas também tudo o que pode ser assassínio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.[83]

[79] Agamben, *Uma fome de boi*, p. 130.
[80] Arendt, *A condição humana*, pp. 31-37.
[81] Agamben, *Homo sacer*, p. 92.
[82] Oliveira, *Guerra ao terror*, pp. 70-119.
[83] Foucault, *História da sexualidade I*, pp. 305-306.

Que n'*A Língua submersa* tenha se operado a animalização da pessoa e a humanização dos animais, identifica o fato de que uma das consequências, dentre as muitas, da constituição de um estado de exceção é a transformação do espaço juridicamente ordenado em um espaço anômico, em que o ordenamento se encontra presente na forma de sua suspensão: o campo. Este espaço anômico não é habitado pelo cidadão, com os seus direitos sacros e invioláveis, mas pelo *homo sacer*: aquele ser que, sendo mantido num espaço indiscernível entre o direito e o não-direito, é detentor de uma vida insacrificável, porém matável, pois, se soberano é aquele que pode decretar o estado de exceção, soberana é "[...] a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio [...] e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera".[84]

Assim, tomando *A língua submersa* como paradigma, pode-se avançar na conclusão de que todas as dualidades que a cultura humana tem pensado como ponto de partida para a atribuição de personalidade e de direitos - *homo sapiens/homo sacer*, pessoa/animal, crente/noia – são critérios móveis no aberto que é a biotanotopolítica, onde vicejam vidas protegidas e vidas que, por uma decisão soberana, não o são.

[84] Agamben, *Homo sacer*, p. 91.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. "Deus não morreu. Ele tornou-se dinheiro". Trad. Selvino Assmann, Instituto Humanistas Unisinos. São Leopoldo: 30 ago. 2012. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben. Acesso em: 30 ago. 2012.

AGAMBEN, Giorgio. A amizade. Trad. Marcus Vinícius Xavier de Oliveira. *In:* DE OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier. *Guerra ao terror*: da biopolítica à bioguerra. Porto Alegre: Editora Fi, 2014c. pp. 315-323.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*: o poder soberano e a vida nua, I. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Turin: Bollati Boringhieri, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. *La comunitàche viene*. Torino: Bollati Boringhieri, 2001.

AGAMBEN, Giorgio. Nota introdutória sobre o conceito de democracia. Trad. Marcus Vinícius Xavier de Oliveira. *In:* DANNER, Fernando; DANNER, Leno; KONZEN, Paulo Roberto. *Democracia, política, representação*: ensaios filosóficos. Porto Alegre: FI, 2014a. pp. 11-15.

AGAMBEN, Giorgio. *Nudità*. Roma: Notterempo, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*: sul método. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. Uma fome de boi. Considerações sobre o sábado, a festa e a inoperosidade. Trad. Marcus Vinícius Xavier de Oliveira. *In:* DANNER, Fernando; DANNER, Leno; KONZEN, Paulo Roberto. *Democracia, política, representação*: ensaios filosóficos. Porto Alegre: FI, 2014b. pp. 122-132.

AMANTINO, Marcia. As guerras justas e a escravidão indígena em Minas Gerais nos séculos XVIII e XIX. *Varia história*, Belo Horizonte, v. 22, n. 35, pp. 189-206, 2006.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2000.

ARISTÓTELES. *De anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Therezinha M. Deutsch. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 2004.

ATIENZA, Manuel. *Curso de argumentación jurídica*. Madri: Tecnos, 2013.

BÍBLIA vulgata em latim. Disponível em: https://bibliaestudos.com/vulgata/. Acesso em: 20 jan. 2024.

BOETHIUS. *Boethius*: The theological tractates. Trad. e org. H. F. Stewart e E. K. Rand. Cambridge: Harvard University Press, 1968.

CANTOR, Norman F. *The civilization of the middle ages*: A completely revised and expanded edition of medieval history. London: Harper Perennial, 1994.

ESPOSITO. Roberto. *Le persone e le cose*. Torino: Einaudi, 2014.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito*: técnica, decisão, dominação. 3 ed. São Paulo: Atlas, 2001.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I*: a vontade de saber. 16 ed. Trad. Maria T. da C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GOHSH, Amitav. Amitav Ghosh: where is the fiction about climate change?. *The Guardian,* 28 out. 2016b, .Disponível em: https://www.theguardian.com/books/2016/oct/28/amitav-ghosh-where-is-the-fiction-about-climate-change-. Acesso em: 8 jun. 2025.

GOHSH, Amitav. *The great derangement*: climate change and the unthinkable. Chicago: University of Chicago Press, 2016a.

GOODBODY, Axel; JOHNS-PUTRA, Adeline. The rise of the climate change novel. *In:* JOHNS-PUTRA, Adeline (org). *Climate and literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. pp. 229-245.

GUTIÉRREZ, Jorge Luis. A controvérsia de Valladolid (1550): Aristóteles, os índios e a guerra justa. *Revista USP*, São Paulo, n. 101, pp. 223-235, 2014.

HERZOG, Manoel. *A língua submersa*. São Paulo: Alfaguara, 2023.

JESUS, Nauk Maria de. A guerra justa contra os Payaguá (1ª metade do século XVIII). *História em reflexão*: revista eletrônica de história, Dourados, v.1, n. 2, pp. 1-17, 2007.

MAQUIAVEL, Nicolló. *O príncipe*. Trad. Mário e Celestino da Silva. Brasília: Editora do Senado, 2019.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Trad. Luís C. de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

MOTA, Sara dos Santos. *Portunhol e sua re-territorialização na/pela escrit(u)ra literária*: os sentidos de um gesto político. 2014. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2014.

NOGUEIRA, Pablo. Na pista do "portunhol selvagem". *Jornal da Unesp*. Disponível em: https://jornal.unesp.br/2022/08/19/na-pista-do-portunhol-selvagem/. Acesso em: 20 jan. 2025.

OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier de. A gestão biopolítica do território nas grandes cidades: inclusão, exclusão e abandono. *In:* DE OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier. *Estudos de Direito Internacional e Teoria e Filosofia do Direito*. Porto Velho: Edufro, 2022. pp. 165-181.

OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier de. *Guerra ao terror*: da biopolítica à bioguerra. Porto Alegre: Editora Fi, 2014.

PAULO III, Papa. *Veritas Ipsa*. Roma, 9 jun. 1537. MONTFORT Associação Cultural, 2016. Disponível em: http://www.montfort.org.br/bra/documentos/decretos/veritas_ipsa/. Acesso em: 30 jan. 2021.

PEREZ, Craig Santos. Love in a Time of Climate Change. *Poetry Foundation*. Disponível em: https://www.poetryfoundation.org/poems/154804/love-in-a-time-of-climate-change. Acesso em: 30 jan. 2021.

RECCHIA PAEZ, J. "Tempo de criar": invenção, deriva e projeção do portunhol a partir da obra Mar Paraguayo (1992) de Wilson Bueno. *Manuscrítica*: Revista De Crítica Genética, v. 49, pp. 57-79, 2023.

RICCIARDI, Maurizio. Príncipes e razão de Estado na primeira Idade Moderna. *In:* DUSO, Giuseppe (org.). *O poder*: história da Filosofia Política Moderna. Petrópolis: Vozes, 1999. pp. 52-59.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*: ensaio de ontologia fenomenológica. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

SIMAS, Luiz Antônio. *O corpo encantado das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

VICAR of Christ. *In:* CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, E. A. (ed.). *The Oxford dictionary of the Christian Church*. Oxford: Oxford University Press, 1997. p. 1727.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. Lopes dos Santos, São Paulo: Edusp, 2017.

SOBRE O AUTOR

Marcus Vinícius Xavier de Oliveira
Professor Associado do Departamento de Direito da Universidade Federal de Rondônia. Mestre (UFCS) e Doutor (UERJ) em Direito. Pós-doutor em Estudos Literários pela Universidade Federal do Espírito Santo sob a orientação do Prof Dr Vitor Cei Santos. Líder do *Jus Gentium*: Grupo de Estudos e Pesquisas em Direito Internacional UNIR/CNPq. *E-mail*: marcusoliveira@unir.br.