

“O HOMEM É O LOBO DO HOMEM”: O LUGAR DO BANDIDO NA SOCIEDADE DE RISCO

*“THE MAN IS THE MAN’S WOLF”: THE BANDIT AS FIGURE OF NAKED LIFE ON THE
SOCIETY OF RISK*

Leonardo Barros de Souza¹
Aline Gabriele Carvalho de Lima²
Maria Celina Peixoto Lima³

Resumo

Freud no texto “o mal estar na civilização” discute a afirmativa de Hobbes “O homem é o lobo do homem”. Para o autor essa afirmativa põe em cena a agressividade com a qual lidamos com o outro. Beck em “sociedade de risco” propõe que viveríamos hoje numa sociedade onde a produção de riscos supera o acúmulo de poder tecnológico-econômico. Interrogamos, neste cenário, o surgimento de uma figura perigosa, considerada o lobo da sociedade, um risco vivente: o bandido. Para tanto, nos valem da noção de vida nua com Agamben, para pensar no estatuto próprio dessa figura, o de uma vida matável, sem valor. Se cada sociedade elege seus homo sacer, o bandido se apresenta como homo sacer para a sociedade de risco. Num esforço de calcular e medir o impossível, a sociedade de risco termina por produzir um efeito indesejado: põe em evidência o caráter de vida nua inerente a cada um dos viventes. O bandido é eleito como figura perigosa, portadora da agressividade do lobo, e seu lugar seria aquele de um vivente já habitado pela morte.

Palavras-chave: Sociedade de risco; Vida nua; Psicanálise

Abstract

Freud on the work “malaise on the civilization” discuss Hobbes’ affirmative “The man is the man’s wolf”. For the author this affirmative puts on the scene the aggressiveness that we use do deal with the other. Beck in “society of risk” proposes that we live today on a society where the production of risks overcomes the accumulation of technological and economical power. We interrogate, on this scenario, the emergence of a dangerous figure, considered the wolf of the society, a living risk: the bandit. Therefore, we make use of Agamben’s notion of naked life, to think about the statute of this figure, a killable life, without value. If each society elects it’s homo sacer, the bandit presents himself as a homo sacer for the society of risk. In an effort to calculate and measure the impossible, the society of risk ends up producing an undesirable effect: puts in evidence the character of naked life inherent to each living being. The bandit is elected as a dangerous figure, bearer of the aggressiveness of the wolf, and his place would be that of a living being inhabited by death.

Keywords: Society of risk; Naked life; Psychoanalysis.

¹ UNIFOR, email: leoyakushi1@gmail.com. Endereço para correspondência: Rua do Jangadeiro, 104, Mondubim, Fortaleza-CE, cep: 60761-780.

² UNIFOR, email: alinegclima@gmail.com

³ UNIFOR, email: celina.lima@unifor.br

INTRODUÇÃO

Beck (2011) em “Sociedade de risco” propõe que a modernização da sociedade trouxe à tona uma nova forma de desencantamento. O século XIX teria sido marcado pelo desencantamento das imagens religiosas, do místico e dos privilégios de estado. Na atualidade o que temos é um desencantamento do entendimento científico e tecnológico, implicada por um paradoxo próprio da modernidade: ao mesmo tempo em que a ciência se torna um saber comum, deixando de ser um saber pertencente unicamente ao especialista, ela passa pelo mesmo processo de desencantamento que as demais formas de saber comum passaram anteriormente.

Agamben (2010) em “*O poder soberano e a vida nua*” trabalha a partir da categoria de vida nua para pensar a política na modernidade. A vida nua seria a vida desqualificada, vida enquanto puro atributo do vivente, qualidade referida àquele que vive. Não se trata de pensar nos modos de vida, individualidades e especificidades, mas de considerar a vida em sua neutralidade, desnudada. As políticas de saúde, por exemplo, operam por meio da estatística, do controle epidemiológico. Para tanto é preciso quantificar e calcular, não o indivíduo (um a um), mas os viventes sob a forma de categorias e grupos de controle (povo, população, etc.). O que está em jogo nessa lógica é que cada um de nós só conta naquilo que pode ser contado, ou seja, no caráter de vida nua. Enquanto sujeitos, que tem algo a dizer, não contamos.

Freud (1930/2010) em “*O mal-estar na civilização*” faz uma discussão sobre o conhecido mandamento cristão “ama teu próximo como a ti mesmo” e sobre a impossibilidade de praticá-lo. A agressividade, que é constitutiva, faz do ser humano uma criatura bem distante dessa concepção, não somos seres de bom coração, com a mais pura das intenções para com o nosso próximo. O ser humano é capaz de usufruir do próximo não apenas como objeto sexual e colaborador, mas de se utilizar dele para a satisfação de suas tendências agressivas e de todas as suas necessidades pulsionais.

Diante dessa perspectiva, Freud (1930/2010) discute a conhecida afirmativa de Hobbes “*Homo homini lupus*” (o homem é o lobo do homem). Essa afirmativa põe em cena a agressividade com a qual lidamos com o outro e pretende demonstrar que o ser humano pode se revelar “uma besta selvagem que não poupa os de sua própria espécie” (p. 77).

Seguindo esses autores, nesse artigo nos propomos a refletir sobre a questão da violência na atualidade e em particular sobre a forma pela qual ela

vem se configurando na realidade brasileira. Tomando este cenário como panorama de reflexão, fica difícil discordar das teses freudianas. A violência hoje tem nos mostrado a capacidade que o ser humano tem de produzir e reproduzir atos tidos como monstruosos e animais. O medo do próprio semelhante ganha um grande destaque na atualidade e traz algumas consequências para a vida em comunidade. O “bandido” passa a ocupar o lugar de lobo e frequentemente tem sido alvo principal de uma sociedade amedrontada.

Nesse sentido, o que propomos aqui é uma articulação entre o conceito de sociedade de risco e a categoria de vida nua, a fim de discutir a condição da figura contemporânea chamada “bandido”, o fora da lei, lobo ameaçador ao bando civilizado.

A VIDA NUA DO HOMO SACER

Cabe primeiro visitarmos Agamben (2010) na discussão que ele propõe sobre a categoria de vida nua. Para tanto, Agamben nos convida à antiguidade grega, solo de nascimento da figura conhecida como *homo sacer*. O *homo sacer* é uma figura que nos soa estranha no primeiro momento: trata-se de um ser vivo, cuja vida pode ser tirada sem qualquer consequência. Agamben destaca que o *homo sacer* é uma figura típica da esfera soberana, seja ela instituída pela figura encarnada do soberano ou pela instauração do estado de exceção. Nessa esfera (soberana) há uma suspensão da lei fundamental que interdita a morte do próximo: “Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera” (p. 85).

Utilizando a definição do autor, o *homo sacer* é vida matável, mas não sacrificável. Matável, uma vez que não vale nada, e não há qualquer repercussão ou sanção moral ou legal por sua morte. Não sacrificável, pois a vida do *homo sacer* não vale nada, o que implica que ele não serviria para ser oferecido como sacrifício para os deuses. Essa figura implica por si só a existência de uma zona fronteira, esfumada, limítrofe entre a vida e a morte. O *homo sacer* é um ser que, embora vivo, já porta em si a marca da morte, transita num limiar entre o mundo dos vivos e dos mortos, uma espécie de morto-vivo.

Os escravos na Grécia antiga não eram sequer possuidores de um corpo. A consideração da pólis grega era a de que o escravo era parte do mestre, parte de seu corpo. Seus braços e pernas eram tão somente ferramentas, instrumentos de seu mestre. O escravo era uma propriedade, um instrumento, de modo que ele sequer era considerado como um ser humano. Daí a

afirmativa de Agamben (2010) de que a vida do *homo sacer* está desde sempre votada à morte. As leis da pólis não repreendiam ou sequer reprimiam o ato de matar um *homo sacer*. Considerando que aquilo que não é permitido é que um humano mate outro humano, fica claro que o *homo sacer* simplesmente não é considerado um ser humano, e sim algum tipo de criatura, um ser que transita entre os vivos sem que seja considerado um deles.

Qual a valia dessa categoria para pensarmos o estatuto da política na atualidade? Vamos tomar uma afirmativa que Agamben faz no texto supracitado a respeito de nossa condição na sociedade moderna: “Somos todos virtualmente *homo sacer*” (Agamben, 2010 p.113). Que leitura podemos fazer dessa afirmativa tão contundente? Em primeiro lugar, um termo específico dessa frase é bastante relevante: “virtualmente”. Não, não somos todos *homo sacer* (de fato), mas o somos virtualmente. No entanto, para as estratégias de controle e gestão da política, o humano figura enquanto dado, número. Somos calculados, estaticizados e agrupados numa lógica que pretende medir e calcular o real em sua completude.

Somos todos virtualmente *homo sacer* na medida em que, no que diz respeito às linhas de poder do discurso, somos dados, números, pura vida nua, vida em seu caráter biológico de mera qualidade do vivente. Para aprofundar essa discussão Agamben (2010) se vale da divisão grega entre *Zoé* e *Bíos*. O autor aponta que na pólis grega eram utilizadas essas duas nomenclaturas distintas no que diz respeito à vida: *Bíos* era o termo utilizado para definir a vida qualificada, os modos de vida do homem; já *Zoé* era empregado para definir a qualidade de vivente dos seres vivos, quaisquer que fossem. O tratamento ofertado pela política moderna ao homem é o de pura vida nua, onde o humano é tomado em sua faceta de *Zoé*, puro vivente.

Essa forma específica de tratamento implica, dentre outras coisas, toda uma lógica matemática onde a probabilidade por si só é convertida em risco, risco que em última instância é sempre um risco à vida.

A CIÊNCIA E A PRODUÇÃO DE RISCOS

Retomemos o conceito de sociedade de risco tal como proposto por Beck (2011). Sendo a sociedade de risco aquela onde a produção de riscos supera o acúmulo de poder tecnológico-econômico (Beck, 2011), temos o risco como categoria central para a organização social e política. Para Beck (idem) o século XX foi rico em catástrofes. Citamos alguns dos eventos apontados pelo autor: duas guerras mundiais, Auschwitz, Nagasaki e Chernobyl. Não se trata mais de

possibilidade, mas de realidade de conflitos de larga proporção com uso de armas de destruição em massa, do extermínio e realização de experimentos em seres humanos e da perda de controle sobre a tecnologia criada pelo próprio homem.

Diante desses eventos (e mais alguns outros) o homem moderno já não está alheio aos riscos do progresso da ciência, não é possível voltar a um estado anterior onde não sabíamos nada sobre isso. À medida que o saber científico avança passamos a viver progressivamente num mundo povoado por riscos, sejam os riscos de doenças, riscos à boa vida ou riscos de trabalho. Se na sociedade industrial os riscos eram delimitados geograficamente, a sociedade de risco se caracteriza por uma produção em massa de riscos, que já não estão delimitados a um espaço específico: os riscos são globais.

Como afirma Beck (2011): “Se no século XIX foram os privilégios estamentais e as imagens religiosas do mundo que passaram por um desencantamento, hoje é o entendimento científico e tecnológico da sociedade industrial clássica que passa pelo mesmo processo . . .” (p. 13). Se o risco se torna um dado científico que promete uma leitura da realidade oculta das coisas pela via da ciência, sua falibilidade não pode ser recoberta por inteiro pelo discurso da ciência. O que Beck aponta é que cresce na cultura ocidental uma desconfiança em relação ao discurso da ciência: na mesma medida em que o homem moderno confia na ciência como organizadora de uma realidade perigosa à qual ele é alheio, ele não deixa de se decepcionar com o fracasso da mesma ciência em lhe trazer a felicidade prometida por uma vida sem riscos.

No mundo marcado por riscos, somos virtualmente *homo sacer* na medida em que toda a ideia da sociedade de risco fomenta um cenário social no qual nossa vida está ameaçada, o caráter matável de nossa vida é colocado em evidência. Nas palavras de Agamben (2010):

O que temos hoje diante dos olhos é, de fato, uma vida exposta como tal a uma violência sem precedentes, mas precisamente nas formas mais profanas e banais. O nosso tempo é aquele em que um *week-end* de feriado produz mais vítimas nas autoestradas da Europa do que uma campanha bélica. (Agamben, 2010 p.113)

O que está em jogo na política atual, que Agamben propõe chamarmos não mais de biopolítica, e sim de tanatopolítica, é a mortalidade como dado calculável e as estratégias que convertem os infundáveis

riscos à vida em programas, *gadgets* e discursos de bem-estar e rearranjo do laço social. Somos todos, cada um de nós, um número nos cálculos políticos, e é essa conversão do dado subjetivo e singular em número objetivo e universalizável que nos coloca numa zona onde apenas nosso atributo de ser vivo é levado em consideração, visto que tudo que diria respeito à singularidade – não podendo ser calculado e convertido em dado – é descartado.

Que dizer então dos *homo sacer* de fato? Aqueles que não o são apenas virtualmente? Bom, a produção de riscos traz à tona outra consequência: a criação de figuras de risco, personagens aonde o discurso cientificizado localiza o risco iminente à sociedade e à vida de cada um de nós.

OS HOMO SACER SÃO OS SEGREGADOS DO BANDO

Há sempre um lugar para o *homo sacer*, um lugar que é definido pelas sociedades na medida em que cada uma delas elege suas figuras do *homo sacer*. Para Benslama (2016) uma figura é “uma pluralidade de aspectos, aparências e manifestações através das quais se pode reconhecer uma mesma forma” (p. 10, tradução nossa). As figuras do *homo sacer* seriam compostas por todos aqueles agrupados sob uma mesma forma: a de uma vida matável.

Mencionamos anteriormente que essa categoria, o *homo sacer*, pode soar estranha. Isso não é nada mais do que um efeito do velamento que os discursos sociais produzem. Exemplifiquemos. O criminoso condenado, que é mantido no chamado “corredor da morte” até sua execução, é uma figura do *homo sacer*. Uma vez condenado à morte, ele ainda não foi morto, mas é um ser vivente habitado pela morte, sua vida está condenada.

Como nos mostra Roach (2015) existem diversos relatos de experimentos científicos realizados com os criminosos condenados à morte. No ano 300 a.c, em Alexandria, o imperador Ptolomeu I autorizou a dissecação de cadáveres de criminosos para conhecimento do funcionamento do corpo, um interesse que partiria do próprio imperador. Na mesma época Herófilo se tornou famoso como “pai da anatomia” por realizar uma prática bastante macabra: além de dissecar os cadáveres dos criminosos condenados Herófilo os dissecava em vida. Como se tratava de fazer uso de corpos de criminosos condenados (considerados verdadeiramente em sua condição de vida nua uma vez que tinham a qualidade de vivente, mas estão votados à morte) esses episódios de dissecação não configuram propriamente uma abertura social para a prática da

dissecação como método de estudo e de investigação do corpo.

Agamben (2010) remete o *homo sacer* ao lobo ou homem-lobo, *wargus*, vindo da antiguidade germânica e ao direito germânico do século XIX que excluía da comunidade os malfeitores cuja vida podia ser tirada por qualquer membro sem que se fosse cometido um crime. O bandido seria o homem-lobo que possui em si uma parte animal e uma parte homem, um ser dividido entre a selva e a cidade que originalmente foi banido da comunidade.

Nesse sentido o autor refere-se ao bando como uma relação de soberania que serve para se atribuir à vida excluía da comunidade e à marca do soberano (Castro, 2013), mantendo unidos os dois pólos da exceção soberana: a vida nua e o poder, o *homo sacer* e o poder soberano. A relação de *abandono* mostra-se ambígua, visto que “o que foi posto em bando é remetido à própria separação e, juntamente, entregue à mercê de quem o abandona, ao mesmo tempo excluído e incluso, dispensado e, simultaneamente, capturado” (Agamben, 2010, p. 109). O autor destaca a ambiguidade semântica pela qual as palavras “in bando, a bandono” tem seu significado no italiano como “à mercê de” e “a seu talento, livremente”, assim como “bandido” significa “excluído, banido” e “aberto a todos, livre”.

O que temos presenciado hoje é o modo como esses indivíduos denominados bandidos são colocados como a escória da sociedade. Os direitos de cidadãos, ou melhor, os direitos humanos lhes são constantemente negados, visto que seus atos os transformam em não-cidadãos ou não-humanos. A polícia é enaltecida quando é responsabilizada pela morte dos mesmos, o caráter de homicídio parece ser deixado totalmente de lado, afinal “bandido bom é bandido morto” e suas vidas não tem mais direitos, nem valor.

No mesmo sentido, se tornou jargão comum falar que os direitos humanos só servem para proteger os bandidos. Essa afirmação é parcialmente correta. Os direitos humanos, como aponta Agamben (2010) existem precisamente pelo fato de haverem humanos que não são tratados como humanos, que não tem sua condição mínima como humanos garantida. Os direitos humanos servem para os que já não estão garantidos como humanos, personagens que são considerados perigosos, um risco ao laço social.

Vemos e sentimos que o medo e a insegurança estão em toda parte, os muros não garantem mais proteção ou não são mais barreiras que separam os estranhos. Bares, restaurantes, lanchonetes ou outros espaços de lazer não estão isentos da violência. Ao

mesmo tempo, carros blindados, vigilância armada, câmeras de segurança e condomínios residenciais fechados se tornam cada vez mais comuns para a parcela da população que pode arcar com seus custos.

Em contrapartida, alguns espaços das cidades são dominados por facções, são colocados avisos nos muros informando a qual facção aquela comunidade pertence, além de ordens que alertam sobre vidros abaixados dos carros e a retirada dos capacetes para os que entram com moto. Para alguns faz parecer que as facções possuem mais poder que a própria polícia dentro dessas áreas, não pode roubar ou será penalizado com a própria justiça criada por essas organizações, uma justiça diferente da que o Direito nos impõe.

Para Endo (2005), existem territórios da exclusão onde as deformações são lentas e insistentes e esses territórios representam uma cidade injusta e desigual. Além da crescente degradação de espaços que deveriam ser públicos. Isso é visto através do desenho urbanístico das cidades, onde percebe-se algumas áreas reservadas aos mais pobres, ao mesmo tempo em que em outras áreas vemos grandes melhorias de acordo com os interesses dos empreendedores e especuladores imobiliários. Nesse sentido, o autor nos mostra que:

A tendência à separabilidade absoluta, à distinção clara e evidente, manifesta-se no traçado da cidade, nas suas divisões espaciais e geográficas. A distância, a fratura que o indivíduo quer impor entre si e os desiguais, executa-se inteiramente na cidade. Tal ruptura ocorre na medida em que a metrópole está dividida entre as áreas dos grandes proprietários, dos pequenos proprietários e dos sem propriedade; sendo que a propriedade é a garantia da condição cidadina, a prova de que se é um habitante da cidade legal. (p. 49)

Se a propriedade é a condição cidadina, é aquilo que de alguma forma faz o indivíduo merecer conviver com o resto dos habitantes, é também o que divide a cidade entre classes sociais. Ao falar sobre bairro “x”, comunidade “y” ou favela “z” costumamos atribuir valor àqueles que residem ou circulam por esses lugares. A cidade não se constitui, dessa forma, de uma maneira uniforme em relação aos seus habitantes, mas sim em zonas de maior ou menor risco a depender da quantidade de assaltos, mortes ou disputa entre as facções.

A sociedade de risco é povoada pelos grupos de

risco, por aqueles que vivem nas chamadas “áreas de risco”. Caberia perguntar o que indica a designação “área de risco”. Trata-se de uma área onde as pessoas estão em risco, ou uma área que oferece riscos àqueles que não as habitam? Na lógica da segregação a repartição espacial é uma estratégia crucial. Desse modo, a população de risco é situada, repartida e localizada num território onde o risco figurado por eles possa ser melhor controlado.

A escolha por tipos de moradias, como os espaços residenciais fechados, contribui para uma nova forma de relação entre seus moradores e o restante da cidade (Sposito & Góes, 2013). A cidade acaba se tornando recortada levando em conta as discriminações e segregações dos espaços elitizados e deteriorados, clandestinos e ilegais, esses recortes também recaem sobre os corpos (Endo, 2005).

Tais corpos seriam principalmente os que não importam, os que são propositalmente esquecidos ou deixados em condições precárias e a espera do confronto com a polícia. Aparentemente as denominadas áreas de risco servem como bom argumento para reforçar esse sistema de separação entre os habitantes da sociedade e assim a cidade se torna um espaço dividido entre os que oferecem e os que não oferecem riscos.

CONCLUSÃO

Freud (1930/2010) apostava no potencial da ciência em trazer felicidade ao homem. Essa visada iluminista, apresentada principalmente no “*Mal-estar na civilização*”, mas também em grande parte no “*Futuro de uma ilusão*”, denotava em alguma medida a perspectiva de Freud no que diz respeito à questão do desencantamento.

Para ele, a religião era produtora de alienação, inibidora da inteligência. A aposta freudiana era de que a ciência teria o potencial para melhorar a vida humana livrando o homem das quimeras e ilusões do misticismo. Lacan não era tão otimista, e foi categórico ao enfatizar que a segregação era derivada direta do mal-estar (Lacan, 1969-70/1992). Uma questão que a modernidade nos mostrou foi o desencantamento progressivo, com relação à própria ciência (Beck, 2011).

A sociedade de risco, num esforço de calcular, medir e esquadrihar o real, termina por produzir um efeito indesejado e paradoxal. Ao se esforçar em prevenir o impossível, sob a forma das diversas modalidades de riscos ao vivente, termina por pôr em evidência aquilo que se esforça para encobrir: a vida nua. Quanto mais a ciência avança, maior a produção

de riscos. Quanto maior a produção de riscos, maior o foco colocado sob esses mesmos riscos, e maior a ameaça iminente ao vivente.

Lacan (1974/2016) já havia se manifestado de forma contundente a respeito dos medos do homem, tecendo uma relação direta entre medo e corpo:

De que nós temos medo? Isso não quer dizer simplesmente: a partir do que temos medo? De que nós temos medo? Do nosso corpo. É o que manifesta esse fenômeno curioso sobre o qual fiz um seminário durante todo um ano e que chamei de angústia. A angústia é justamente algo que se situa em outro lugar, em nosso corpo, é o sentimento que surge dessa suspeita que nos vem de nos reduzir ao nosso corpo. (Lacan, 1974/2016 p.198)

Temos medo a partir do corpo, e temos medo do corpo. Mas, sobretudo temos medo de sermos reduzidos a um corpo, o cadáver que cada um de nós carrega em potencial. O controle social da política nos reduz a isso, corpos, mera vida nua. Temos medo de que em algum momento o “virtualmente” da afirmativa de Agamben desapareça, e passemos a ser tratados como *homo sacer*, de fato. A sociedade de risco finda por expor a morte que tenta prevenir, põe o homem frente à sua condição de vida nua.

As figuras do *homo sacer*, o lobo perigoso (Freud, 1930/2010), o estranho temível, são considerados na política moderna em sua faceta de vida nua. Sua existência implica um risco a cada membro da sociedade como um indivíduo, e à sociedade como um todo. O clichê “*bandido bom é bandido morto*”, que se tornou mote nas discussões políticas na atualidade, encobre a condição do bandido como figura do *homo sacer*, ao mesmo tempo que a revela. O lugar do bandido é precisamente esse, o lugar de uma criatura que já estaria habitada pela morte. O bom lugar para o bandido, nesse discurso, é o de morto, retirado da consideração política dirigida aos vivos.

Referências

- Agamben, G. (2010). *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editor UFMG.
- Beck, Ulrich (2011). *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. São Paulo: Editora 34.
- Benslama, F. (2016). L'avenir de laségrégation. *Cliniques Méditerranéennes*. 94, 9-19.

Endo, P. C. (2005). *A violência no coração da cidade: um estudo psicanalítico*. São Paulo: Escuta/Fapesp.

Freud, S. (1930/2010). *Obras completas, volume 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-36) – 1ª ed.* – São Paulo: Companhia das letras.

Lacan, J. (1969-70/1992). *O seminário livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1974/2016). *A terceira. Revista da Escola Letra Freudiana, Ano XXXV, 0, 179-205.*

Roach, M. (2015). *Curiosidade mórbida: a ciência e a vida secreta dos cadáveres*. São Paulo: Companhia das Letras.

Sposito, M.E.B., &Goés, E. M. (2013). *Espaços fechados e cidades: insegurança urbana e fragmentação socioespacial*. São Paulo: Editora Unesp.