

TESTEMUNHO DA BARBÁRIE COMO RESISTÊNCIA À BIOPOLÍTICA

Testimonio de la barbarie como resistencia a la biopolítica

Gabriela Simões Pereira
FURG

RESUMO

Este trabalho objetiva apresentar um possível papel para o testemunho das vítimas da violência biopolítica: refrear a mimetização da violência. Partindo desse papel, o testemunho apresenta-se como arena de luta política contra a repetição dos atos de barbárie. Esta pesquisa se justifica tendo em vista a necessidade do combate à naturalização da violência como técnica de governo, bem como à política de desmemória que contamina as estruturas sociais.

Palavras-chave: testemunho; violência; biopolítica.

RESUMEN

Este trabajo tiene como objetivo presentar un posible papel para el testimonio de las víctimas de la violencia biopolítica: refrenar la mimetización de la violencia. A partir de ese papel, el testimonio se presenta como arena de lucha política contra la repetición de los actos de barbarie. Esta investigación se justifica teniendo en vista la necesidad del combate a la naturalización de la violencia como técnica de gobierno, así como a la política de desmemoria que contamina las estructuras sociales.

Palabras clave: testimonio; la violencia; biopolítica.

Considerações iniciais

Este trabalho objetiva apresentar alguns conceitos-chave da obra de Giorgio Agamben em torno de sua ideia de testemunho. Ao final, pretende apresentar um possível papel para o testemunho das vítimas da violência biopolítica: refrear a mimetização da violência. Partindo desse papel, o testemunho apresenta-se como arena de luta política contra a repetição dos atos de barbárie.

Esta pesquisa se justifica tendo em vista a necessidade do combate à naturalização da violência como técnica de governo, bem como à política de desmemória que contamina as estruturas sociais. O método de abordagem é o hipotético-dedutivo; já o método de investigação constitui-se do monográfico a partir da pesquisa bibliográfica acerca dos conceitos de testemunho e biopolítica nas obras de Giorgio Agamben e Michel Foucault.

I. Em torno do testemunho da barbárie

A partir do início do século XX, a cultura é transformada em um documento que passa a ser lido como testemunho da barbárie – a virada culturalista. O culturalismo significa, de um lado, o esgotamento dos modelos explicativos, teleológicos e ainda inspirados no Iluminismo do século XVIII (SELIGMANN-SILVA, 2009, p. 273) e, de outro lado, a tentativa de superar tais modelos em prol de um pensamento que privilegie a diferença, no lugar da identidade, a fragmentação, ao invés da unidade, as singularidades, no lugar do sujeito e, por fim, o comprometimento ético com os *vencidos* (BENJAMIN, 1987, p. 225), em troca da objetividade e da imparcialidade da ciência.

É na tese 7 de *Sobre o conceito da História*, de Walter Benjamin (1987, p. 225), que vemos uma clara manifestação da cultura enquanto arquivo e memória da barbárie: “Pois todos os bens

culturais que ele vê [o historiador] têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror [...]. Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie” (BENJAMIN, 1987, p. 225). Benjamin inverte o enfoque da História: ao invés de voltar-se para os documentos e monumentos que exaltam a pátria e seus heróis, para os grandes feitos e as grandes narrativas, ela deve voltar-se para o resto, a outra face, o detrito.

Para lidar com a *Era das catástrofes* (SELIGMANN-SILVA, 2008), tornou-se necessário criar um novo conceito de história que confrontasse não só a pretensão de imparcialidade e objetividade da historiografia moderna; mas, principalmente, sua vontade de arquivar todos os acontecimentos (SELIGMANN-SILVA, 2003), como se o historiador pudesse capturar, integralmente, a realidade já ocorrida e transmudá-la, de forma inalterável, para o museu.

A virada culturalista fixou no horizonte da historiografia pelo menos três pressupostos importantes: a) em primeiro lugar, contra a ingenuidade da Historiografia moderna, a noção de que a História nunca é neutra porque, sempre, uma “determinada *política da História* atua na construção de uma imagem do passado” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 67, grifos do autor); b) em segundo lugar, a impossibilidade de separar o campo da História e o da memória e, por último; c) o respeito aos limites entre o passado e a sua atualização, o que pode ser denominado de *nova ética da representação* (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 64).

Segundo Márcio Seligmann-Silva (2003), o debate sobre os limiares da História foram transferidos do campo epistemológico e político para o campo da ética. Aliás, a essa foi destinada a tarefa de substituir a metafísica enquanto filosofia primeira após as catástrofes que a *racionalidade formal e instrumental* (HORKHEIMER) foi capaz de cometer no século XX. Uma *nova ética* para a Historiografia diz respeito aos limites e às fronteiras que ela deve respeitar em relação ao “real”. A impossibilidade de captura do “real” não deve ser compreendida como uma deficiência técnica do historiador, mas como própria impossibilidade de representação total do passado.

Dessa forma, o limite imposto pela *nova ética da representação* significa a necessidade de “respeitar a *diferença* entre o passado e sua atualização; implica perceber que a Historiografia é apenas uma (re) inscrição do passado e não o seu texto ‘original’” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 73-74, grifos do autor). Outra vez Walter Benjamin é elucidativo: o historiador materialista, em contraposição ao historicista, tem como objetivo a construção “de uma montagem, uma *collage* de escombros e fragmentos de um passado que só existe na sua configuração presente de destroço” (BENJAMIN apud SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 73-74) e, ainda, em sua tese 6: “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo” (BENJAMIN, 1987, p. 224).

A Historiografia, desde então, reconcilia-se com a memória ao renunciar o passado enquanto reapresentação e assumir para si o passado como *apresentação*, no sentido de construção a partir do presente (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 70) feita de fragmentos temporais individuais e/ou coletivos. Assim, a memória e suas narrativas recortadas e fragmentárias assumem o lugar central para a Historiografia, o que permitiu sua abertura para outras fontes historiográficas – por exemplo, a história oral, as imagens, os locais de memória.

Mas, de que forma pode ser entendida a memória? Memória é aquilo que surge como a resposta para o fracasso do conhecimento, no sentido de que ela permite um acesso à realidade que se oculta do olhar do conhecimento conceitual (MATE, 2003, p. 22). Por isso, a memória guarda uma pretensão de verdade, isto é, ela “pretende chegar a um núcleo oculto da realidade inacessível ao raciocínio” (MATE, 2003, p. 23). Partindo desse pressuposto, consegue-se entender o motivo pelo qual as *apresentações* da memória se manifestam esteticamente, por meio da literatura, do cinema, da música, de obras plásticas, etc.

Ainda, memória é uma falta, uma ausência, uma fissura situada entre o conhecimento de um acontecimento e a sua compreensão (MATE, 2003, p. 140). Os eventos-limites, que encontraram seu auge nos campos de extermínio nazistas, nos escapam à compreensão, mesmo existindo extensas listas de bibliografia a seu respeito. Isso porque o fato de terem acontecido foi algo nunca

cogitado. E exatamente por terem acontecido, o que *resta* é a pergunta irrespondível: como foram possíveis? Portanto, a memória enquanto fissura quer nos dizer que não basta apropriarmo-nos do conhecimento sobre a barbárie para impedir que ela se repita; sobretudo deve-se, constantemente, assombrar-se frente ao impensável da barbárie, deve-se “pensar o conhecido desde o impensável [...], deve-se aceitar que o acontecimento é o que dá o que pensar” (MATE, 2003, p. 160).

Memória também é a capacidade de (re)inscrever os traços deixados pelo passado (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 77); pressupõe sempre uma seleção, um recorte, uma das inúmeras leituras possíveis do passado, tendo em vista a impossibilidade de reapresentação total desse passado. É por ser um recorte do passado que a memória só existe ao lado do esquecimento. O esquecimento é o fundo sobre o qual a memória se inscreve (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 77). Nas palavras de Reyes Mate:

O surpreendente da memória é que ela nos faz ver que da realidade faz parte também algo que não existe. Existe uma parte obscura, esquecida porque caiu no caminho, que forma parte da realidade, mesmo que não esteja presente porque foi frustrada. (MATE, 2003, p. 23)

O testemunho é a potência da memória tornada ato, uma modalidade de *apresentação* da memória.

Dialogando com Foucault, Giorgio Agamben define o *testemunho* em oposição ao *arquivo*. Para Michel Foucault, *arquivo* são todas as condições de possibilidade para a realização dos enunciados. Diz respeito à “dimensão positiva que corresponde ao plano da enunciação, ao sistema geral de formação e da transformação dos enunciados” (AGAMBEN, 2008, p. 145). *Arquivo* são todas as regras e condições pré-existentes ao enunciado que o tornam possível na mesma medida em que o limitam. Segundo a compreensão de Foucault apresentada por Agamben, *arquivo* não se restringe às bibliotecas, aos museus, a qualquer local de “depósito que cataloga os traços do já dito para os consignar à memória futura” (AGAMBEN, 2008, p. 145).

Desde a *teoria da enunciação* de Émile Benveniste (2005), cabe diferenciar *enunciado* de *enunciação* para melhor entendermos a definição de *arquivo*. O enunciado não é algo dotado de propriedades reais definidas, mas, sim, pura existência sem materialidade, o simples fato da linguagem ter seu lugar (AGAMBEN, 2008, p. 140); refere-se às proposições que formam os discursos. Por outro lado, a *enunciação* é a língua posta em ato pelo sujeito, ou seja, a possibilidade do sujeito de enunciar o mundo e a si próprio. Partindo dessa distinção, importa trazer a definição de *arquivo* para Foucault traçada por Agamben: *arquivo* é um entre-lugar, um hiato situado entre a língua (*langue*, *enunciado*), isto é, a possibilidade de dizer, e o *corpus*, ou seja, o já dito (*enunciação*):

Como conjunto das regras que definem os eventos de discurso, o arquivo situa-se entre a *langue*, como sistema de construção das frases possíveis – ou seja, das possibilidades de dizer – e o *corpus* que reúne o conjunto do já dito das palavras efetivamente pronunciadas ou escritas. O arquivo é, pois, a massa do não-semântico, inscrita em cada discurso significante como função da sua enunciação, a margem obscura que circunda e limita toda concreta tomada de palavra. Entre a memória obsessiva da tradição, que conhece apenas o já dito, e a demasiada desenvoltura do esquecimento, que se entrega unicamente ao nunca dito, o arquivo é o não-dito ou o dizível inscrito em cada dito, pelo fato de ter sido enunciado, o fragmento de memória que se esquece toda vez no ato de dizer *eu*. (AGAMBEN, 2008, p. 146)

Em contraposição ao *arquivo* – o intercrucamento entre o não-dito e o dito –, Agamben denominou *testemunho* “o sistema das relações entre o dentro e o fora da *langue*, entre o dizível e o não-dizível em toda língua, ou seja, entre uma potência de dizer e a sua existência, entre uma possibilidade e uma impossibilidade de dizer” (AGAMBEN, 2008, p. 146). Da mesma forma que o *arquivo*, o *testemunho* também é um hiato; porém um hiato entre o dizível e o indizível de toda

língua. O que se percebe é que Agamben deslocou a análise linguística antes realizada por Foucault e propôs-se a estudar não o “espaço que se constitui entre o discurso e o fato que se realiza, entre o enunciado e a enunciação, que é o lugar do arquivo e da arqueologia de Foucault, mas o *lócus* que está antes da enunciação” (RUIZ, 2012, p. 42). E, antes do ato da enunciação, está a (im)possibilidade de algo ser enunciado, ou seja: a potência de dizer, sempre oscilando entre o que pode e o que não pode ser dito.

Ao ir para aquém do *lócus* da *enunciação*, Agamben inscreve a importância do sujeito, tendo em vista que todo ato de *enunciação* pressupõe a existência de um sujeito que enuncia: “Enquanto a constituição do arquivo pressupunha deixar de fora do jogo o sujeito, reduzido a simples função ou a uma posição vazia, e o seu desaparecimento no rumor anônimo dos enunciados, no testemunho a questão decisiva se torna o lugar vazio do sujeito” (AGAMBEN, 2008, p. 146). O sujeito do *testemunho* é aquele que se vê suspenso entre a possibilidade e a impossibilidade de dizer. Seu testemunho sempre presume o indizível que, como tal, fica fora do ato de enunciação. Na sua fala, sempre há a impossibilidade de se falar tudo:

a relação entre a língua e sua existência, entre a *langue* e o arquivo, exige, por sua vez, uma subjetividade como aquilo que atesta, na própria possibilidade de falar, uma impossibilidade de palavra. Por tal motivo, ela se apresenta como *testemunha*, pode falar para quem não pode falar. O testemunho é uma potência que adquire realidade mediante uma impotência de dizer e uma impossibilidade que adquire existência mediante uma possibilidade de falar. (AGAMBEN, 2008, p. 147)

Portanto, podemos dizer que o *testemunho* sempre traz consigo uma ausência, uma falta, uma não-presença. Essa lacuna que se instaura no testemunho é, para Agamben, onde se situa o *muçulmano*: a testemunha integral do horror que viveu no limiar entre a vida e a morte. Em Auschwitz, *muçulmano* era o apelido dado àquelas pessoas que, devido ao seu elevado grau de debilidade física e neurológica, pareciam “cadáver[es] ambulante[s], um feixe de funções físicas já em agonia” (AMÉRY, 2008, p. 49). Existem, pelo menos, duas explicações para o uso da denominação *muçulmano*. A primeira, refere-se ao fato de que as pessoas nesse estado deplorável de saúde, quase sempre ardendo em febre, moviam-se em câmera lenta, sem dobrar os joelhos, com a cabeça inclinada, o que dava a impressão de que fossem árabes em oração¹. A outra, diz respeito à semântica da palavra árabe *muslim* “que significa quem se submete incondicionalmente à vontade de Deus” (AGAMBEN, 2008, p. 52); em Auschwitz, quem agia com resignação por ter perdido qualquer vontade e consciência da situação presente:

A história – ou melhor, a não-história – de todos os “muçulmanos” que vão para a câmara de gás é sempre a mesma: simplesmente, acompanharam a descida até o fim, como os arroyos vão até o mar. Uma vez dentro do campo, ou por causa da sua intrínseca incapacidade, ou por azar, ou por um banal acidente qualquer, eles foram esmagados antes de conseguir adaptar-se; ficaram para trás, nem começaram a aprender alemão e a perceber alguma coisa no emaranhado infernal de leis e proibições, a não ser quando seu corpo já desmoronara e nada poderia salvá-los da seleção ou da morte por esgotamento. A sua vida é curta, mas seu número é imenso; são eles, os “muçulmanos”, os submersos, são eles a força do campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não-homens que marcham e se esforçam em silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão

¹ “Quando ainda eram capazes de se mover, isso se dava em câmera lenta, sem que dobrassem os joelhos. Dado que sua temperatura baixava normalmente até abaixo dos 36 graus, tremiam de frio. Observando de longe um grupo de enfermos, tinha-se a impressão de que fossem árabes em oração. Dessa imagem derivou a definição usada normalmente em Auschwitz para indicar os que estavam morrendo de desnutrição: muçulmanos” (RYN, Z.; KLODZINSKI, S. *An der Grenzen zwischen Leben und Tod. Eine Studie über Erscheinung des ‘Musilmanns’ im Konzentrationslager*, 1987, v. 1, p. 94, apud AGAMBEN, 2008, p. 51).

tão vazios, que nem podem realmente sofrer. Hesita-se em chamá-los vivos; hesita-se em chamar “morte” à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreender. (LEVI, 1998, p. 91)

Para Giorgio Agamben, os sobreviventes ao horror ocorrido em Auschwitz testemunham por delegação, no sentido de assumirem o ônus de testemunhar pelos mortos da catástrofe. Os *muçulmanos* são as testemunhas integrais do horror porque foram para as câmaras de gás e viram a morte; e, por isso mesmo, não podem testemunhar. Neste ponto, encontra-se o caráter paradoxal do *testemunho*: “Aquele que não pode testemunhar é a verdadeira testemunha, a testemunha absoluta” (AGAMBEN, 2008, p. 151). Nesse sentido é que devemos entender o hiato do testemunho, isto é, a testemunha pode falar por quem não o pode. Por isso, sua fala sempre traz a ausência tanto daqueles que submergiram quanto da impossibilidade do testemunho integral do horror – o intestemunhável:

O testemunho vale essencialmente por aquilo que nele falta; contém, no seu centro, algo intestemunhável, que destruiu a autoridade dos sobreviventes. As “verdadeiras” testemunhas, as “testemunhas integrais” são as que não testemunharam, nem teriam podido fazê-lo. São os que “tocaram o fundo”, os *muçulmanos*, os submersos. Os sobreviventes, como pseudotestemunhas, falam em seu lugar, por delegação: testemunham sobre um testemunho que falta. Contudo, falar de uma delegação, no caso, não tem sentido algum: os submersos nada têm a dizer, nem têm instruções ou memórias a transmitir. Não tem “história”, nem “rosto” e, menos ainda, “pensamento”. Quem assume o ônus de testemunhar por eles, sabe que deve testemunhar pela impossibilidade de testemunhar. (AGAMBEN, 2008, p. 43)

O caráter paradoxal do testemunho traz à tona o conceito formulado por Agamben de *resto*. O resto não é o todo, nem uma parte do todo; o resto é a impossibilidade, tanto da parte quanto do todo, de coincidirem consigo mesmos (AGAMBEN, 2008, p. 162). O que *resta* de Auschwitz, em alusão ao livro homônimo de Agamben, são as testemunhas: não são apenas os mortos, tampouco os sobreviventes, nem os submersos, nem os salvos, mas o que resta entre eles (AGAMBEN, 2008, p. 162). Aquilo que permanece suspenso entre os submersos e os sobreviventes e que imprime no *testemunho* a marca do que é impossível trazer à *enunciação*. O *resto* da barbárie não é aquilo que sobrou, ou seja, seus escombros que persistem na atualidade. Resto não é uma presença na atualidade. É, antes de tudo isso, novamente, uma ausência: “uma lacuna essencial que funda a língua do *testemunho* em oposição às classificações exaustivas do *arquivo*” (GAGNEBIN in AGAMBEN, 2008, p. 11, grifos do autor).

o homem é o não-homem; verdadeiramente humano é aquele cuja humanidade foi integralmente destruída. O paradoxo reside, neste caso, no fato de que se realmente der testemunho do humano só aquele cuja humanidade foi destruída, isso significa que a identidade entre homem e não-homem nunca é perfeita, e que não é possível destruir integralmente o humano, que algo sempre *resta*. *A testemunha é esse resto.* (AGAMBEN, 2008, p. 136, grifos do autor)

Agamben nos apresenta a etimologia da palavra *testemunha*: em latim, há dois termos que a representam, *testis* e *superstes*. *Testis* significa aquele que se põe como terceiro – logo, externo ao acontecimento – em um litígio entres duas pessoas. *Superstes* faz referência àquela pessoa que vivenciou algo e “atravessou até o final um evento e pode, portanto, dar testemunho disso” (AGAMBEN, 2008, p. 27). Os sobreviventes de eventos-limites são *superstes*, pois testemunham o horror ao qual sobreviveram.

Há, ainda, o termo latino *auctor*. Em sua origem, *auctor* designava àquela que intervinha no ato de um menor – ou qualquer outra pessoa que não possuísse capacidade jurídica para a prática de atos relativos ao direito – para conferir validade a esse (AGAMBEN, 2008, p. 149-150). Entretanto,

auctor também pode ser entendido como testemunha “enquanto o seu testemunho pressupõe sempre algo – fato, coisa ou palavra – que lhe preexiste, e cuja realidade e força devem ser convalidadas ou certificadas” (AGAMBEN, 2008, p. 150). Para Agamben, os sobreviventes de eventos-limites testemunham enquanto representantes dos submersos, em verdadeiro ato de *autoria* relativo àqueles que, por terem visto a morte, foram incapacitados de dar seu testemunho². Logo, os sobreviventes de eventos-limites também são *auctores*.

A definição formulada por Agamben de que somente os submersos são testemunhas integrais foi alvo de críticas por aqueles que pensam o testemunho da barbárie, tendo em vista a considerável redução que ela traz sobre quem é “autorizado” a testemunhar. Para Reyes Mate (2003, p. 242), por exemplo, a exclusão do sobrevivente da categoria de verdadeira testemunha rebaixa até a insignificância o valor de sua experiência vivida e contada por quem não submergiu. Considerar como verdadeiro somente o testemunho daqueles que não podem testemunhar tem o poder de conduzir o testemunho ao silêncio e deixar as vítimas sobreviventes em uma situação incômoda. Por isso, Reyes Mate propõe um conceito de testemunho mais alargado que inclua os dois tipos de testemunhas:

Temos, pois, dois tipos de testemunhas: por um lado, aquele que não pode falar porque desceu aos infernos; dele temos unicamente seu silêncio e a figura da pura impotência. Por outro lado, o que dá testemunho – às vezes, desde o mesmo inferno –, consciente de que é limitado, mas buscando converter o ouvinte em testemunha. O que os distingue é, em primeiro lugar, o corpo, o suporte físico, que num caso entregou as esperanças e no outro a sustenta. (MATE, 2003, p. 253)

Márcio Seligmann-Silva (2008, p. 72) atribui ao *testemunho* a hibridéz entre singularidade e imaginação. A imaginação é o meio pelo qual a testemunha consegue enfrentar a incomensurabilidade do horror. Esse horror sobrevivido não permite ser traduzido por palavras porque sua simples tradução significaria a rememoração da violência. Mas, ao mesmo tempo, a vítima da barbárie necessita testemunhar como meio de sobrevivência, assim como de superação da vivência traumática mediante a simbolização do acontecimento vivido. Logo, diante a inverossimilhança do horror padecido, a imaginação e a ficcionalização apresentam-se como forma tanto de superar a impossibilidade de testemunhar quanto de simbolizar a vivência traumática:

Ao invés da imagem calcada e decalcada, chata, advinda do choque traumático, a cena simbolizada adquire tridimensionalidade. A linearidade da narrativa, suas repetições, a construção de metáforas, tudo trabalha no sentido de dar esta nova dimensão aos fatos antes enterrados. Conquistar esta nova dimensão equivale a conseguir sair da posição do sobrevivente para voltar à vida. Significa ir da sobre-vida à vida. É claro que nunca a simbolização é integral e nunca esta introjeção é completa. (MATE, 2003, p. 69)

É devido à ligação do testemunho com a imaginação que, muitas vezes, ele é rechaçado como fonte tanto para a história quanto para o direito, isto porque carece de “verdade” e de “fidedignidade” – os saberes oficiais esquecem-se que também são interpretações e recortes do real. Entretanto, é exatamente por causa da imbricação entre *testemunho* e imaginação que aquele tem tanta potência – estética – de sensibilizar quem o recebe. Cabe dizer que o testemunho por

² Ainda existe a palavra grega para testemunha, a saber, *mártis*: “No grego, testemunha é *martis*, mártir. Os primeiros padres da Igreja derivaram daí o termo *martirium*, a fim de indicar a morte dos cristãos perseguidos que, assim, davam testemunho de sua fé. O que aconteceu nos campos pouco tem que ver com martírio. [...] Há, no entanto, dois pontos que as duas coisas parecem aproximar-se. O primeiro diz respeito ao próprio termo grego, que deriva de um verbo que significa 'recordar'. O sobrevivente tem a vocação da memória, não pode deixar de recordar. [...] Mas no segundo ponto o contato é mais íntimo e instrutivo. [...] Os padres tinham frente a si grupos heréticos que rejeitavam o martírio porque ele constituía, na opinião deles, uma morte totalmente insensata. [...] A doutrina do martírio nasce, portanto, para justificar o escândalo de uma morte insensata, de uma carnificina que não podia deixar de parecer absurda” (AGAMBEN, 2008, p. 36-37).

excelência do processo judicial é o do *testis*, já que o direito requer “objetividade” e “neutralidade” na fala da testemunha. O testemunho que importa para a noção de memória que esboçamos é o do *superste*. Neste tipo de testemunho, próprio das vítimas da barbárie, há uma consistência que excede o direito, que “excede o mero testemunho procedimental como peça de um processo” (RUIZ, 2012, p. 36).

O *testemunho* também caracteriza-se por sua singularidade. Ele é único e insubstituível, fruto de uma experiência violenta e da maneira pela qual a testemunha “trabalhou” essa violência: “Esta singularidade absoluta condiz com a singularidade da sua mensagem. Ele anuncia algo excepcional. Por outro lado, é esta mesma singularidade que vai corroer sua relação com o simbólico” (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 72).

II. Ponto de fuga: testemunho como resistência à biopolítica

Dentro das contribuições de Foucault, encontra-se sua noção peculiar sobre o Poder. Logo no começo do curso do ano de 1976, surge um dos pontos de partida, após a rejeição aparente e inicial das hipóteses clássicas de poder, como a aceção clássica que gira em torno do contrato, ou ainda em forma de dominação nas relações econômicas, onde o autor lembra que

dispomos, primeiro, da afirmação de que o poder não se dá, nem se troca, nem se retoma, mas que ele se exerce e só existe em ato. Dispomos igualmente desta outra afirmação, de que o poder não é primeiramente manutenção e recondução das relações econômicas, mas, em si mesmo, primariamente, uma relação de força. (FOUCAULT, 1999, p. 21)

É Deleuze (1992, p. 219) quem aponta o caráter transicional das sociedades estudadas por Foucault. Assim, a sociedade disciplinar sucedeu as sociedades da soberania e foi sucedida pela sociedade do controle. Na sociedade disciplinar, a principal forma do poder é o controle disciplinar, possuindo no panoptismo suas principais formas de exercício. Três são elencadas (FOUCAULT, 2013, p. 103) e irão se exercer de forma “capilar”, em diferentes níveis e em diferentes corpos. A primeira é a vigilância individual e contínua, dinâmica essencial para o nascimento da prisão moderna. As outras duas vertentes são caracterizadas como o controle da punição e da recompensa e a correção moral e da força produtiva, que pressupõe um corpo-a-corpo rudimentar, direto. Esse conjunto de técnicas é chamado de anátomo-político (FOUCAULT, 1999, p. 298) e continua sendo exercido na sociedade atualmente.

Foucault nota, no entanto, o surgimento de um outro tipo de técnica, uma que “não suprime a técnica disciplinar, simplesmente porque é de outro nível, está noutra escala, tem outra superfície de suporte e é auxiliada por instrumentos totalmente diferentes” (FOUCAULT, 1999, p. 299) e que foi chamada por ele de “biopolítica” da espécie humana. A temática da biopolítica, na obra de Michel Foucault, encontra lugar a partir de 1975, quando o autor ministra o curso *Em defesa da sociedade* (2010), no *Collège de France* – apesar de, já em 1974, ter utilizado este termo na conferência *O nascimento da medicina social* (1993, p. 79). A principal diferença em relação ao poder disciplinar é que esta nova técnica se dirige à multiplicidade dos homens. O prelúdio da biopolítica em Foucault é assim a nova dinâmica de poder, que ele irá caracterizar em contraposição às formas de poder da sociedade da soberania: “A soberania fazia morrer e deixava viver” (FOUCAULT, 2010, p. 294).

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

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

Reportando-se à definição de Aristóteles quanto ao homem como *politikón zôon*, Foucault cunhou uma máxima da biopolítica. Nela, ele resume o processo pelo qual a polícia traspassou à biopolítica nos limiares da Idade Moderna e a vida biológica foi capturada enquanto elemento útil em termos de técnica de governo: “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão” (FOUCAULT, 2011, p. 156).

O *testemunho* tem a potência de frear a violência biopolítica (RIGON; CARVALHO; DIVAN, 2014, p. 199). A violência promovida pela barbárie não segue o tempo linear e ascendente, uma vez que seus efeitos permanecem no tempo, interferindo na vida das vítimas e no processo social de naturalização da violência: “Ela não desaparece quando finaliza o ato violento, pelo contrário, permanece latejante como potência ativa nos sujeitos e sociedades que contaminou” (RUIZ apud RIGON; CARVALHO; DIVAN, 2014, p. 199). Para Castor Bartolomé, a violência se espalha pelas estruturas e tem o poder de se autorreproduzir; a essa natureza, Castor denomina de *potência mimética* da violência:

A potência mimética da violência possui uma especial conotação, ela tende a reproduzir como normais as semelhanças da violência. Torna a conduta das pessoas e das instituições semelhantemente violentas. A mimese neutraliza o comportamento, neste caso violento, e o reproduz de forma inconsciente como algo normal. Ele normaliza a violência tornando-a um componente normal da vida social ou uma tática natural para o governo institucional. A mimese da violência replica sua semelhança nas atitudes e valores ao ponto de torná-las normais. O dispositivo mimético normalizador da violência lhe confere um caráter natural, induzindo a sua (re)produção como algo normal/natural. (RUIZ apud RIGON; CARVALHO; DIVAN, 2014, p. 199)

O *testemunho*, enquanto *apresentação* da memória, tem o poder de frear a *violência mimética*. Impede sua autorreprodução, pois denuncia a naturalização da violência como técnica de governo. O *testemunho* – a voz das vítimas da barbárie –, ao levantar-se contra o esquecimento, pode, enfim, dar cabo a uma política de desmemória que contamina as estruturas sociais.

Retornamos, agora, à figura do *muçulmano*. Ele habita o limiar entre a vida e a morte: não mais se pode reconhecê-lo como vivo e sua “morte” ainda não merece ser chamada morte. Para Agamben, ele é o maior experimento e a realização do ideal da biopolítica moderna. *Fazer viver* e *deixar morrer* consiste em apartar o humano do inumano, a pura vida biológica – animal – da vida qualificada, a zoé de sua bíos. A biopolítica tornada tanatopolítica não tem por objetivo a simples morte dos indesejados; antes de tudo, ela prima pela expulsão de um grupo da condição humana por meio de uma tática de desumanização progressiva. Podemos ver no *muçulmano* a clara manifestação do poder soberano agindo sobre os corpos a fim de transformar as vidas indesejáveis pela pólis em vidas nuas (AGAMBEN, 2008, p. 149).

Giorgio Agamben vê, no *muçulmano*, a realização de um “experimento biopolítico sobre os operadores do ser, que transforma e desarticula o sujeito até o ponto-limite no qual o nexo entre subjetivação e dessubjetivação parece romper-se” (AGAMBEN, 2008, p. 149). O horror do *campo* arrasta os indivíduos para fora de suas identidades, desmanchando fronteiras entre as esferas humanas e não humanas, fazendo com que o homem interiorize sua perda de dignidade e de humanidade. Do *muçulmano* é retirada a condição de sujeito e, além disso, a possibilidade de testemunhar.

A vida desumanizada ao extremo perde a possibilidade sequer de enunciar o testemunho. Nas condições de embrutecimento extremo, o humano fica reduzido à mera sobrevivência biológica despojada da possibilidade humana de se dizer como sujeito histórico. Essa condição de repor sua condição de sujeito negada pela biopolítica. (RUIZ, 2012, p. 44)

Negar a condição humana do *muçulmano* impedindo-lhe a linguagem significa repetir o gesto do *campo*. Impõe-se, como exigência ética, a não exclusão do *muçulmano* do *testemunho*, da condição de sujeito histórico, pois “nenhuma ética pode ter a pretensão de excluir de seu âmbito uma parte do humano, por mais desagradável, por mais difícil que seja ser contemplada” (AGAMBEN, 2008, p. 71).

Considerações finais

O testemunho pode assumir o papel de freio contra a mimetização da violência. Os fatos só existem para a História quando são narrados; quem tem o saber/poder de narrá-los concede-lhes o sentido. O testemunho realoca a fala histórica, tornando sujeito histórico aquele que é visto como expurgo social e que sobrevive, cotidianamente, à violência. Pode-se dizer que o testemunho se estabelece como contradiscurso ao discurso oficial, sendo este pautado por políticas de desmemória. Assim, o testemunho, enquanto forma de denúncia da violência das técnicas de governo, tem o poder de desnaturalizá-las, ao passo que as torna visíveis em sua barbárie.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. (Homo Sacer III). Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral I*. Campinas: Pontes, 2005.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura* (Obras escolhidas, vol. I). Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações, 1972-1990*. São Paulo: Ed. 34, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade – curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 2013
- _____. *História da sexualidade – a vontade de saber I*. Rio de Janeiro: Graal, 2011.
- HORKHEIMER, Max. *O eclipse da razão*. São Paulo: Centauro, 2002.
- LEVI, Primo. *É isto um homem?* Trad. Luigi del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- MATE, Reyes. *Memórias de Auschwitz: atualidade e política*. Trad. Antônio Sidekum, São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003.
- RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem: (re) leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben. *Cadernos IHU*, São Leopoldo, ano 10, n. 39, 2012.
- RIGON, Bruno Silveira; CARVALHO, Juliano; DIVAN, Gabriel. O papel do testemunho para a desconstrução da violência biopolítica. *Sistema Penal e Violência*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 196-210, jul./dez. 2014.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. Reflexões sobre a memória, a História e o esquecimento. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). *História, memória e literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2003.
- _____. Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. In: *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 65-82, 2008.
- _____. Estética e política, memória e esquecimento: novos desafios na era do Mal de Arquivo. *Remate de Males*, Campinas, 29(2), p. 271-281, jul./dez. 2009.

Recebido em: 23 maio 2016.

Aprovado em: 25 jul. 2016.

