

Vida nua. Forma-de-vida: A contraface da soberania

Bare life. Form-of-life: The Opposite Side of Sovereignty

João Pedro Maia dos Santos*

RESUMO

Este artigo aplica a tese de Daniel Arruda Nascimento à interpretação da Guerra de Canudos, explorando a proximidade conceitual entre *vida nua* e *forma-de-vida* em Giorgio Agamben. A hipótese defendida é que ambos os conceitos designam, em última instância, o mesmo fenômeno: a vida isolada da soberania, diferenciando-se pela natureza dessa isolamento. A *vida nua* resulta de uma decisão soberana de abandono: os sujeitos são postos em relação de bando, privados de proteção e tornados vidas matáveis sem consequências. Foi o que ocorreu em Canudos, quando a recém-proclamada República brasileira declarou Antônio Conselheiro e seus seguidores inimigos da ordem republicana, legitimando seu extermínio como ato fundador do novo regime. Já a *forma-de-vida* caracteriza-se por um isolamento distinto, não imposto, mas originado na recusa ou na inexistência da soberania. Assim vivia a comunidade de Belo Monte, organizada de modo autônomo, com base no cuidado mútuo e na autossuficiência, sem necessidade de validação estatal. Tal experiência, ao tornar inoperantes as estruturas do poder político e corporificar uma vida comunal, revelou-se intolerável para a República, que a destruiu militarmente e, anos depois, buscou apagá-la simbolicamente com o Açude de Cocorobó. Belo Monte mostra, portanto, que a soberania não detém o monopólio do viver; pelo contrário, a experiência conselheirista evidencia a possibilidade de outras formas de vida, fora da lógica soberana, tornando o episódio um paradigma para se repensar Agamben no Brasil.

Palavras-chave: Canudos; vida nua; Belo Monte; forma-da-vida.

ABSTRACT

This article applies Daniel Arruda Nascimento's thesis to the interpretation of the War of Canudos, exploring the conceptual proximity between *bare life* and *form-of-life* in Giorgio Agamben. The hypothesis defended is that both concepts ultimately designate the same phenomenon: life isolated from sovereignty, differing only in the nature of that isolation. *Bare life* results from a sovereign decision of abandonment: subjects are cast into a relation of ban, stripped of protection, and rendered killable without consequence. This was the case in Canudos, when the newly proclaimed Brazilian Republic declared Antônio Conselheiro and his followers the republican order's enemies, legitimizing their extermination as a founding act of the new regime. *Form-of-life*, by contrast, is characterized by a distinct isolation, not imposed but arising from the refusal or nonexistence of sovereignty. Such was the community of Belo Monte, organized autonomously on the basis of mutual care and self-sufficiency, without need of state validation. This experience, by rendering political power inoperative and embodying a communal life, proved intolerable for the Republic, which destroyed it militarily and, years later, sought to erase it symbolically with the Cocorobó Dam. Belo Monte thus demonstrates that sovereignty does not hold a monopoly over life; on the contrary, the Conselheirista

Artigo submetido em 3 de outubro de 2025 e aprovado em 20 de outubro de 2025.

* Mestrando e graduado em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Assessor jurídico no Ministério Público de Minas Gerais. E-mail: jpedromaias2@gmail.com

experience reveals the possibility of other forms of living beyond the sovereign logic, making the episode a paradigm for rethinking Agamben in Brazil.

Keywords: Canudos; bare life; Belo Monte; form-of-life.

1 INTRODUÇÃO

Em *Segurança, Território, População*, Michel Foucault (2008) disse que a fórmula da soberania é “deixar viver e fazer morrer”. Trata-se de um jeito mais sofisticado de dizer que o *modus operandi* do soberano é o confisco: ele sequestra a produção, a terra e, em último caso, a vida. É nesse momento que ele se faz sentir, porque, de resto, ele não aparece – vive-se sem que o soberano interfira. É, portanto, na sua capacidade de expropriar o patrimônio (no que se inclui a vida) dos outros impunemente que o rei lembra ao sujeitado quem é seu senhor e qual é o seu lugar. Dito de outro modo, a vida do povo não é um direito, mas um privilégio, que dura pelo tempo que o soberano quiser, e cessa no momento em que ele decidir. No momento em que faz uso do seu poder sobre a vida e a morte (de confiscar a vida e condenar à morte), o soberano se apresenta como soberano/exercita a soberania.

Mas se o soberano é aquele que pode matar impunemente, então deve existir necessariamente uma figura que *pode ser morta*. Que nome damos a ela? Num primeiro momento, poderíamos propor a resposta óbvia: se podemos, logicamente, representar o soberano na figura do rei, a sua contraface tem de ser a generalidade dos súditos. Mas, fazendo isso, esquecemos do aviso, tornado ditado popular, de Henry Louis Mencken: “para todo problema complexo, existe sempre uma solução simples, elegante e completamente errada.” Bom senso e conhecimento de mundo nos ensinam que não é qualquer pessoa que o monarca (mesmo o mais absolutista) pode escolher matar. Algumas mortes têm consequência. Logo, não pode ser todo e qualquer súdito a sofrer com a arbitrariedade soberana. A verdadeira antítese do soberano tem de ser uma categoria específica, um tipo especial de súditos: aqueles cujas vidas são reconhecidas como desprovidas de valor intrínseco, de modo que suas mortes, por mais arbitrárias, cruéis e frequentes que sejam, não perturbam a ordem política. Na verdade, muito pelo contrário, é justamente dessas mortes que, no Ocidente, desde os seus primórdios, extraímos o que chamamos de política. Essas vidas – matáveis mas insacrificáveis – constituem o substrato oculto do poder. Elas não são um acidente, mas a condição de possibilidade da organização política. Desde os escravos na Grécia antiga até os refugiados contemporâneos, passando pelos sertanejos de Canudos, é nessa zona de indistinção que o soberano afirma seu poder absoluto: a capacidade de produzir morte sem que isso conte como morte política.

Voltemos, então, à pergunta: que nome devemos dar a esse súdito absoluto, que só pode ser morto e cuja exclusão funda o político? Giorgio Agamben chama de *homo sacer*, resgatando uma figura antiga e bastante conturbada do Direito Romano arcaico. De fato, os próprios romanos não pareciam entender bem o próprio instituto¹: “*homo sacer*” significa

¹ Nesse sentido, veja o que disse Agamben: “Em que consiste, então, a sacralidade do homem sacro, o que significa a expressão *sacer esto*, que figura muitas vezes nas leis reais e que aparece já na inscrição arcaica sobre o cipo retangular do fórum, se ela implica ao mesmo tempo o *impune occidi* e a exclusão do sacrifício? Que esta expressão resultasse obscura até mesmo para os romanos é provado além de qualquer dúvida por um trecho das *Saturnais* (III, 7, 3-8) no qual Macróbio, depois de ter definido *sacrum* como aquilo que é destinado aos deuses, acrescenta: ‘Neste ponto não parece fora de lugar tratar da condição daqueles homens que a lei comanda serem sagrados a uma determinada divindade, pois que não ignoro que a alguns pareça estranho (*mirum videri*) que, enquanto é vetado violar qualquer coisa sacra, seja em vez disso lícito matar o homem sacro.’ Qualquer que seja o valor da

“homem sacro”, mas seu marco distintivo era poder ser morto por qualquer um, do que emergia uma aparente incongruência: se ele foi sacralizado (i.e., confiado aos deuses), como pode ser morto sem que isso mereça punição? Mesmo que não fosse uma infração às leis humanas, profanar algo pertencente aos deuses deveria merecer alguma forma de castigo. Mas não. A sacralidade do *homo sacer* o tornava (o torna) mais e menos que humano: ser crepuscular, o *homo sacer* está entre as esferas humana e divina, mas não pertence a nenhuma. Por ser o limiar, não goza da proteção nem do direito humano, nem do direito divino. Por isso, não é sagrado para ser inviolável, de modo que se pode matá-lo sem incorrer em heresia. Da mesma forma, não é mais humano para ser vítima, motivo pelo qual pode ser morto sem que seu assassino cometa homicídio. Excluído da proteção de qualquer lei, ele é o derradeiro fora da lei.

O *homo sacer* é a contraface do soberano, e a vida que ele encarna é o princípio oposto da soberania – “não designa uma realidade posterior, apenas contemporaneamente conhecida, está na origem, é irmã gêmea do poder soberano” (Nascimento, 2022a, p. 04). Agamben designará essa vida por *vida nua*. Sua nudez consiste em ter sido despojada de qualquer valor político, social ou jurídico; uma vida reduzida à sua mera existência biológica.

Mas seria só isso? Daniel Arruda Nascimento, um dos tradutores de Agamben no Brasil, avançou, em seu estágio de pós-doutorado *Por uma vida nua: releituras de Giorgio Agamben (2022-2023)*, a tese de que, talvez, o conceito de *vida nua*, um dos mais fundamentais e clichês de qualquer obra que se vale do pensamento do italiano, possa ser lido de outro modo. Um que na verdade, conecta os dois extremos do projeto *Homo Sacer*, desenvolvido ao longo de 20 anos e, literalmente, fechando o círculo. Nascimento propõe pensar a *vida nua* como o resultado da captura da *forma-de-vida* pelo dispositivo da soberania. Em outras palavras, opõe que os conceitos de *vida nua* e *forma-de-vida* não devem ser pensados como momentos radicalmente distintos, mas como polos de uma mesma relação que só pode ser compreendida a partir da centralidade da soberania.

A *vida nua* só existe enquanto relação de bando, isto é, enquanto vida exposta à violência do soberano. Antes dessa captura, o que existe é a vida em sua dimensão mais ampla, aquilo que Agamben denomina *forma-de-vida*, ou seja, a inseparabilidade entre viver e o modo de viver. A tese de Nascimento mostra que não se tratam de categorias externas uma à outra: ao contrário, a *vida nua* é o resultado da captura soberana da *forma-de-vida*. Se assim for, é possível pensar a vida antes da imposição do bando, antes da inscrição soberana que a reduz ao “puro vivente”. (Consequentemente, também é possível pensar após ela, isto é, depois que a relação de bando for desativada.)

É exatamente essa chave que proponho aplicar ao episódio histórico de Canudos. O conflito entre a recém-criada República dos Estados Unidos do Brasil e Antônio Conselheiro e seus seguidores, pode ser lido de duas maneiras a partir de Agamben. Do ponto de vista do soberano (o governo republicano), o massacre aparece como a inscrição da *vida nua*: uma população que pode ser eliminada sem consequências, e cuja morte, paradoxalmente, fornece o substrato político para a afirmação da nova ordem republicana. A soberania se funda sobre o sangue dos conselheiristas, convertidos em *homini sacri*². Mas se olharmos de outro ângulo, sem partir da ótica da soberania, mas dos próprios viventes, dos próprios conselheiristas, encontramos em Belo Monte uma experiência comunitária em que vida e forma se confundem. Ali, a comunidade cria a si mesma, define suas práticas e estabelece suas próprias formas de conduta, sem um poder externo que as regule. Não vemos uma população miserável e marginal, mas uma comunidade que habita outro tempo e outro mundo, no qual viver e modo de viver se apresentam como indissociáveis.

interpretação que Macróbio acredita dever fornecer neste ponto, é certo que a sacralidade parecia aos seus olhos bastante problemática, a ponto de ter necessidade de uma explicação” (Agamben, 2002, p. 80).

² Plural de *homo sacer*.

O exercício, portanto, consiste em mostrar como o mesmo pensamento – o projeto *Homo Sacer*, centrado na relação entre soberania e vida – permite duas leituras radicalmente distintas. Do ângulo do soberano, só se vê a *vida nua*, a morte exposta. Do ângulo da própria comunidade, vislumbra-se a *forma-de-vida*, a potência de uma vida que não se separa de sua forma. Essa operação revela não apenas a riqueza interna da obra de Agamben, estruturada em díades conceituais, mas também sua utilidade como lente interpretativa para reabrir contextos históricos e extrair deles significações múltiplas. Assim, evita-se a redução de Agamben à mera denúncia da tanatopolítica ocidental, mostrando que sua filosofia pode igualmente iluminar os modos de vida que resistem, sobrevivem e afirmam outras possibilidades de existência.

2 O “BRASIL OFICIAL”: A *VIDA NUA* EM CANUDOS

2.1 Estado de exceção

Ariano Suassuna formulou a distinção entre o “Brasil real” e o “Brasil oficial” inspirado em um texto de Machado de Assis, escrito em um contexto que nada tinha a ver com Canudos. Em um artigo de jornal, o “Bruxo do Cosme Velho” criticou a medida do governo brasileiro de abrir créditos suplementares “de setecentos e tantos contos”, copiando uma estratégia que, segundo ele, havia arruinado a França naquela metade de século XIX. Ele questionava se o governo, ao adotar tal medida, estaria contrariando o “memorial Fould” – uma referência irônica às críticas do ministro das finanças de Luís Napoleão, que também fora crítico da medida quando adotada em solo francês. Para Machado, o ato do governo brasileiro era tão absurdo que só a China poderia tirar alguma lição. E então, com sua habitual ironia, ele concluiu: “Não é desprezo pelo que é nosso, não é desdém pelo meu país. O país real, esse é bom, revela os melhores instintos; mas o país oficial, esse é caricato e burlesco” (Assis, 1938, p. 25).

Assim, nas palavras do Bruxo, “país oficial” é uma referência ao governo e à máquina burocrática do Estado brasileiro, que, ao adotar medidas esdrúxulas e mal pensadas, sem qualquer apreço pela experiência ou bom senso, tornava o Brasil um país difícil de ser levado a sério. Por outro lado, o “país real” seria aquele que transcende os atos de Governo; aquele que existe apesar e além deles. Assim, mesmo que as medidas políticas pareçam piadas, o Brasil em si é maior que isso – e muito mais digno.

Suassuna distorce essas categorias de Machado (e ele admite isso) ao as aplicar a um contexto diferente: a oposição entre a grande maioria pobre, “de analfabetos e semialfabetizados, que representa o grosso da população brasileira” (Suassuna, 2013) – o “Brasil real” –, e a classe dos privilegiados – o “Brasil oficial”. A questão então deixa de ser uma crítica pontual à máquina burocrática e às medidas absurdas do governo, como era em Machado, e passa a representar uma divisão cultural e social mais profunda. Suassuna amplia o sentido desses termos para falar de uma luta entre duas visões de Brasil: de um lado, o Brasil das ruas, das tradições populares, da arte e da resistência do povo; de outro, o Brasil das elites, das instituições oficiais e da cultura importada, que ele via como descolada das raízes nacionais.

É dentro dessas categorias que Suassuna pensava Canudos. Em 1999, ele publicou na *Folha de São Paulo* dois textos em que trata do massacre e da destruição do arraial e seu povo. No primeiro deles, *Canudos e o exército*, o escritor armorial expõe o massacre de Canudos como o choque entre o Brasil “oficial e mais claro” – representado pelas elites políticas e militares, como Prudente de Moraes e o general Machado Bittencourt – e o Brasil “real e mais escuro” – representado por Antônio Conselheiro e seus seguidores. Suassuna reconhece que, embora bem-intencionados, esses líderes do Brasil oficial estavam cegos pela visão distorcida de que o “Brasil real” era um inimigo a ser destruído. A recém-criada República tinha sonhos

de grandeza, de modernização do país, de indústrias e cidades e ciência e desenvolvimento. Para esses militares metidos a republicanos surfando a onda positivista, era (para ser) o tempo do progresso, sem reis e sem Igreja para atrapalhar.

Maldito povo que teima em imaginar outras saídas políticas frente ao consenso da República que prometia civilização, progresso, tecnologia. Maldito povo que não cede às campanhas militares de extermínio, demandando terra, trabalho e pão. Maldito povo que, vencido na história, clama, do alto do Morro da Favela, a tradição dos oprimidos. (Barros, Pietro, Marinho, 2020, n. p.)

Um movimento messiânico e popular não tinha lugar nessa visão de Brasil: Canudos tinha de ser exterminado.

A guerra de Canudos foi uma campanha sangrenta e bárbara em nome da civilização, da República, do progresso. Não por acaso, ao final das reportagens de Euclides da Cunha e de tantos outros, lia-se a expressão ‘Viva a República!’, ao mesmo tempo que o Exército degolava seus inimigos com gritos em defesa da mesma República—que, como dissemos, supôs um Outro e precisou da construção desse Outro legitimamente disponível para o massacre: um inteiramente Outro da civilização, passível de ser odiado e temido pelos republicanos. (Barros, 2020, n. p.)

Mas ordenar e conceber um genocídio é mais fácil do que executá-lo. Não só foram necessárias quatro expedições, como algumas deserções (ainda que puramente ideológicas) eram inevitáveis. Suassuna posiciona Euclides da Cunha e o major Henrique Severiano – que salvou uma criança durante o incêndio de Canudos –, nesse grupo, dizendo que eles foram, respectivamente, o primeiro civil e o primeiro militar que começaram a reparar o erro que foi a “guerra” contra Canudos. O soldado morreu poucas horas depois do ato heroico, o que deixou apenas Euclides da Cunha como sonhador despertado, mas “a revelação era recente demais, dura demais, espantosa demais” (Suassuna, 1999a).

Criado, “como todos nós, pelo Brasil oficial, falsificado e superposto”, Euclides não conseguiu fechar as asas do anjo da História, e foi arrastado com ele pelo vendaval que sopra do paraíso – “[a]quilo a que chamamos o progresso [...]” (Benjamin, 2013, n. p.) – e por isso, além de denunciar os crimes daquelas incursões militares, apenas o que pôde fazer foi clamar por uma conformação do “Brasil real” aos moldes do “Brasil oficial”. Em outras palavras, “uma modernização falsificadora e falsa, e que [...] é talvez pior do que uma invasão declarada. Esta apenas destrói e assola, enquanto a falsa modernização, no campo como na cidade, descaracteriza, assola, destrói e avilta o povo do Brasil real.” (Suassuna, 1999a)

Mais interessante, entretanto, é o segundo texto, *Canudos, nós e o mundo*. Nesse, Suassuna se revela um agambeniano de primeira ordem, tomando Canudos como o paradigma do estado de exceção que se tornou a regra: para ele, os acontecimentos de Canudos não são um fato isolado do passado, mas um fenômeno que se repete “a cada instante. Em todos os lugares. Em todos os campos de atividade. Diariamente, incessantemente” (Suassuna, 1999b), tanto no Brasil quanto no mundo. Quando milícias de poderosos assassinam posseiros no interior ou quando a polícia invade favelas nas grandes cidades, é o mesmo Brasil oficial que arrasou Canudos continuando a esmagar o Brasil real. Suassuna vê nesses eventos uma repetição da mesma dinâmica de exclusão e violência que marcou o massacre de 1897.

A mesma lógica se aplica tanto no cenário internacional quanto no plano pessoal. Diante de países ricos e poderosos como os Estados Unidos ou a velha Europa, o Terceiro Mundo é, para Suassuna, um “imenso arraial de Canudos” – pobre, injustiçado e constantemente ameaçado. As invasões e intervenções militares promovidas por essas potências são, em sua visão, versões modernas do mesmo extermínio que ocorreu no sertão baiano. Já no

plano pessoal, Suassuna argumenta que cada um de nós carrega um “arraial de Canudos” dentro de si, dentro de nossas casas – em cozinhas, jardins, quartos e etc. “Por isso, quando, na casa de qualquer um de nós, brasileiros brancos e privilegiados, um casal rico ou de classe média oprime e explora uma empregada doméstica negra pobre, é o Brasil oficial que está humilhando o Brasil real e violando a dignidade de seu direito” (Suassuna, 1999b). Suassuna termina dizendo que a justiça só será verdadeira quando a justiça do país oficial se tornar uma expressão perfeita da justiça do Brasil real, eliminando a “dilaceração de opostos” que marca nossa história.

Tudo isso que Suassuna disse encontra eco no pensamento de Giorgio Agamben, especialmente em sua teoria do estado de exceção – mas para entender essa conexão, é preciso primeiro desmontar um equívoco comum. Quando falamos em “estado de exceção”, costumamos pensar em situações extraordinárias como estado de sítio ou de defesa. Porém, o que Agamben revela é justamente o contrário: o que começou sua transição, para a condição de realidade juridicamente assumida, apresentando-se como suspensão temporária da ordem (“necessária” para enfrentar crises) transformou-se em técnica permanente de governo³. O estado de exceção não é a anomalia; tornou-se a regra.

É aqui que a metáfora de Suassuna sobre Canudos se ilumina com nova força. Quando o italiano descreve o estado de exceção como zona de indistinção – um “espaço vazio de direito” (Agamben, 2004, n. p.), em que a lei existe mas não produz efeitos, a não ser aqueles próprios da sua não aplicação (ex.: matar deixar de ser homicídio) –, ele está nos mostrando o mecanismo que permite ao “Brasil oficial” de Suassuna operar sua violência contra o “Brasil real”. Trata-se de um paradoxo fundador: a norma só se sustenta porque inclui, através da exclusão, aquilo que supostamente rejeita. É uma exclusão-inclusiva. Como explica Agamben (2002, p. 25), a norma se aplica à exceção desapplicando-se – ela se afirma precisamente ao se retirar.

Tendo a exceção se tornado a regra (ou, seguindo as teses de Benjamin, revelando-se como a regra), essa lógica de exclusão-inclusiva não se restringe mais a contextos históricos ou geográficos específicos. Agamben aborda essa questão em seu texto *We Refugees* (1995), uma reflexão inspirada no ensaio homônimo de Hannah Arendt, publicado em 1943. Arendt, ao analisar a condição dos judeus perseguidos pelo nazismo, descreveu como esses indivíduos, ao fugirem de país em país, tentavam abandonar sua identidade de refugiados e judeus, negando-se a si mesmos para escapar da violência e da exclusão:

O que quer que façamos, o que quer que o que finjamos ser, não revelamos nada além de nosso desejo insano de ser mudado, de não ser judeus. Todas as nossas atividades são direcionadas para atingir este objetivo: não queremos ser refugiados, pois não

³ De fato, o primeiro capítulo da que talvez seja a sua obra mais lembrada no Brasil – *Estado de exceção* –, Agamben faz justamente uma pequena incursão histórica, demonstrando que a história do estado de exceção é a história de sua progressiva emancipação: de medida temporária e excepcional para tática regular de governo. Nessa reconstrução, o exemplo francês é o que melhor ilustra a exceção tornando-se regra. A primeira tentativa de dar contornos jurídicos àquilo que é, justamente, o vazio de Direito, segundo Agamben, é encontrada na França pós-Revolução, em que a Constituição de 22 de setembro de 1791 previu, pela primeira vez, a suspensão da ordem constitucional sob o nome de “estado de sítio”. Inicialmente, essa medida era restrita a cidades específicas e de curta duração, sendo a sua decretação prerrogativa exclusiva do Legislativo, mas, ao longo do século XIX, generalizou-se. Após a guerra franco-prussiana, a Comuna de Paris e o “fracassado golpe de Estado de Macmahon, em maio de 1877” (Agamben, 2004, p. 21), o estado de exceção podia ser declarado – até mesmo por meio de simples decreto do chefe do Executivo – em caso de perigo iminente (ou seja, ainda não concretizado) e não era mais espacialmente determinado. A Primeira Guerra Mundial foi ponto de virada definitivo: o Parlamento foi suspenso e, mesmo após seu retorno em 1915, limitou-se a aprovar decretos do Executivo, e, “[c]omo era previsível, a ampliação dos poderes do executivo na esfera do legislativo prosseguiu depois do fim das hostilidades e é significativo que a emergência militar então desse lugar à emergência econômica por meio de uma assimilação implícita entre guerra e economia” (Agamben, 2004, p. 21-22).

queremos ser judeus; fingimos ser pessoas falantes de língua inglesa, já que os imigrantes que falam alemão nos últimos anos são marcados como judeus; não nos consideramos apátridas, visto que a maioria dos apátridas no mundo são judeus; estamos dispostos a nos tornar hotentotes leais, apenas para esconder o fato de que somos judeus.⁴ (Arendt, 1994, p. 117, tradução minha)

No entanto, essa negação não os salvava: eles continuavam sendo vistos como vidas desprovidas de *status* legal, meros “seres humanos” sem proteção jurídica ou direitos reconhecidos. Em termos agambenianos, eram vidas nuas, abandonadas à violência soberana.

Agamben atualiza a reflexão de Arendt ao aplicá-la aos refugiados contemporâneos, que, assim como os judeus no período entreguerras, são reduzidos à condição de vidas nuas:

Este não é o lugar para rever a história das várias comissões internacionais através das quais os Estados, a Liga das Nações e, posteriormente, as Nações Unidas tentaram lidar com o problema dos refugiados (...). O ponto básico é que toda vez que os refugiados não representam mais casos individuais, mas sim um fenômeno de massa (como aconteceu entre as duas guerras, e aconteceu de novo agora), essas organizações e os estados únicos provaram, apesar das evocações solenes dos direitos inalienáveis do homem, ser absolutamente incapaz não apenas de resolver o problema, mas também simplesmente de lidar com ele de forma adequada. (Agamben, 1995, p. 115)

O refugiado, para Agamben, põe às claras a limitação inerente aos direitos humanos: na prática, eles nada mais são, em verdade, que direitos do nacional, do cidadão. Dessa forma, quando alguém perde sua nacionalidade ou é deslocado à força, perde também sua condição de “ser nacional”, isto é, de pertencer a um determinado país, de ser filiado a uma determinada ordem jurídica. Nesse momento, retira-se também desse alguém a sua própria condição de “pessoa”, reduzindo-o a mero “ser humano”. É aqui que reencontramos o *homo sacer*, a *vida nua*: o mero ser humano, desprovido de *status* legal, é um ser abandonado, no qual a lei não gera efeitos, que não sejam aqueles inerentes à sua suspensão. Em outras palavras, para o mero ser humano capturado pelo estado de exceção (para um humano-menos-que-humano, podemos dizer), a única presença da lei se dá na forma da violência que recai sobre ele, que não é protegido por direito nenhum: excluído da ordem jurídica, mas paradoxalmente incluído nela pela sua própria exclusão.

No pensamento de Agamben, em resumo, o estado de exceção é o dispositivo que fabrica a *vida nua*: ele captura a vida de seres humanos e a reduz à condição de vida matáveis, vidas sem valor, limitadas à sua pura facticidade física e biológica (ao fato empírico de que são corpos vivos). É esse o elo que conecta soberania e *vida nua*.

2.2 *Bíos e zoé*

Agamben inicia o Projeto *Homo Sacer* lembrando a distinção grega entre *bíos* e *zoé*. Embora hoje em dia o conhecimento popular diz que *bíos* é “vida”, a verdade é que as duas palavras tinham esse sentido. Todavia, *bíos* era uma vida politicamente qualificada, isto é, “a vida qualificada com algum predicado específico, um modo particular de vida” (Nascimento, 2022a, p. 02). *Bíos* é a vida que tem valor dentro da *polis*; que faz parte da comunidade política dos homens. *Zoé*, por outro lado, tem o sentido mais genérico, mais global, que hoje em dia,

⁴ Original: “Whatever we do, whatever we pretend to be, we reveal nothing but our insane desire to be changed, not to be Jews. All our activities are directed to attain this aim: we don't want to be refugees, since we don't want to be Jews; we pretend to be English-speaking people, since German-speaking immigrants of recent years are marked as Jews; we don't call ourselves stateless, since the majority of stateless people in the world are Jews; we are willing to become loyal Hottentots, only to hide the fact that we are Jews”.

com algumas ressalvas, poderíamos dizer ser aquilo que pretendemos quando dizemos “vida”. *Zoé* é “a simples vida, o simples fato de viver” (Nascimento, 2022a, p. 02), ou seja, a vida como dado físico e biológico. Basicamente, é o termo para ser usado para explicar que um escravo, uma formiga, uma planta ou um deus estão “vivos”. *Zoé* é o termo para a vida comum, aquilo próprio de tudo que não está morto.

A luz disso, o normal seria concluir que a *vida nua* é a *zoé*. Afinal, não disse que a *vida nua* é a vida reduzida à sua pura existência biológica, reduzida ao seu dado físico mais elementar: o fato de ser um corpo vivo? De fato, essa conclusão (de que *zoé* = *vida nua*) é a mais comum:

Na sequência das páginas que constituem a terceira parte da obra e para compor o cenário no qual a biopolítica se converte em tanatopolítica, ‘eventos fundamentais da história política da modernidade’, ou situações limites de confronto de vida e morte, serão escalados para endossar a tese de que o espaço da *vida nua* é igualmente o espaço de retorno de uma vida considerada como simples vida, mera vida simples existência, em toda a sua contingência e fragilidade: o refugiado, o doente terminal em estado de eutanásia, as cobaias humanas, o doente terminal em estado de coma, bem como os hebreus, a classe pobre e as populações do terceiro mundo. (Nascimento, 2022a, p. 03).

Mas essa conclusão está equivocada – ou, pelo menos, essa é a tese de Nascimento. Nas palavras do autor brasileiro (2022a, p. 03): “[a] distinção entre *zoé* e *vida nua*, entretanto, que deveria ficar clara desde o início, sofre com o embaraço provocado pelo próprio texto de Agamben que, contra a precisão que pretendia impor, confunde por uma série de vezes os conceitos.” Ao fim e ao cabo, a *vida nua* não é a existência biológica. Melhor dizendo: não é apenas isso, porque ela é apenas a metade de um par.

A *vida nua* não pode ser reduzida a mero fato biológico isolado, pois essa definição apagaria sua relação constitutiva com a soberania. Ela existe precisamente como o polo oposto e complementar do poder soberano – não como vida simplesmente banida, mas como vida mantida numa relação paradoxal de exclusão-inclusão, uma incorporação através da rejeição, num jogo de espelhos que permanece invisível para a própria ordem política que o engendra. Trata-se da vida biológica exposta ao poder soberano de morte, de mandar matar.

Para colocar de maneira direta: a *vida nua* não pode ser igual à *zoé*, pois é uma vida qualificada, um tipo muito especial de *bíos*. Embora, à primeira vista, se apresente como uma existência apenas biológica, trata-se de uma forma particular de vida – uma vida com predicado (logo, uma *bíos*). O central aqui é que essa qualificação não se dá de maneira tradicional, positiva (como uma vida digna ou protegida por direitos, por exemplo). Ao contrário, ela se qualifica pela ausência de qualificação, pela negação de valor dentro da ordem política. Uma ordem política na qual, apesar de tudo, ela ainda está incluída.

Por isso, a *vida nua* não é apenas *zoé*, porque *zoé* é uma vida sem essa carga política – uma vida não incluída em qualquer ordem política. A *vida nua*, ao contrário, é uma vida que está no limiar entre a inclusão e a exclusão, ou seja, ela é parte do corpo político, mas, com um valor igual a zero, exposta soberanamente à morte⁵: “[v]ida nua é o resultado do bando, a força simultaneamente atrativa e repulsiva que vincula ambos os polos da relação de exceção

⁵ “[P]odemos denominar de bando o decurso de colocar em risco a vida na sua consideração pelo direito, o abandono da vida, a potência e a relação de exceção que definem o paradoxo da soberania.” (Nascimento, 2022a, p. 04).

soberana, a vida nua e o poder, a relação que indica a relação política originária” (Nascimento, 2022a, p. 05). Isso não a torna uma *zoé*, mas uma forma de *bíos* negativa⁶.

2.3 O campo⁷ de Canudos

Vida nua é a vida que, tendo sido capturada pela lógica da soberania, compreende uma realidade desprotegida exposta ao poder de morte. Por outro lado, *zoé* é a vida que não passou pelo crivo soberano, é a vida no estágio pré-(e pós-)soberania. Finalmente, o estado de exceção é o mecanismo por meio do qual passa-se de uma a outra: captura-se a *zoé* e a expõe a morte, criando a vida que pode ser morta, mas não sacrificada. A partir dessas conclusões parciais, voltemos ao massacre de Canudos.

“A quarta expedição para Canudos, a guerra contra Canudos, é uma batalha pela República, pelo progresso, mas sobretudo contra o atraso que aqueles sertanejos representavam” (Barros, 2020, n. p.). Antônio Conselheiro e o os “irracionalistas”, “monarquistas”, “fanáticos” e “jagunços” que o seguiam, foram transformados em inimigos do regime e, com isso, legitimou-se o extermínio de uma população cujo único crime foi escolher viver de outra forma.

Canudos e os conselheiristas são uma figuração do atraso, do Outro, de quem a modernização brasileira terá de se ocupar—seja civilizando através da docilização dos corpos rebeldes que, adestrados, se tornaram parte constitutiva necessária para reprodução do capital como trabalhadores urbanos; seja massacrando concretamente milhares de subversivos por meio do Exército e de suas campanhas. (Barros, 2020, n. p.)

Para entender a resistência de Canudos é fundamental compreender em qual contexto histórico se realizaram a luta e o massacre. Entre 1876 e 1878, ocorreu um evento climático global, instrumentalizado para dizimar mais de trinta milhões de pessoas na América Latina, norte da África, Índia e China (Davis, 2022), conhecido como a Grande Seca. No Brasil, essa seca prolongada e brutal assolou principalmente o Nordeste, transformando o sertão brasileiro em um cenário de extrema miséria. A fome extrema levou populações inteiras a comer plantas

⁶ Nascimento (2022a, p. 14), não estaria plenamente de acordo com essa conclusão: “[a] vida nua não se identifica com *zoé* nem com *bíos*, embora se alimente da articulação entre uma e outra.” Entretanto, considero que afirmar que a *vida nua* é um tipo especial de *bíos*, uma *bíos* negativa, não contraria integralmente as conclusões do brasileiro. Isso porque, embora a *vida nua* não seja plenamente identificada com *zoé* nem com *bíos*, ela pode ser vista como uma forma de *bíos* esvaziada. Se *bíos* é a forma de vida que existe dentro da lógica soberana, e a *vida nua* só pode existir na sua relação de bando com o poder soberano (de ser abandonada por ele), ela tem de ser considerada um tipo de *bíos*. No entanto, se *bíos* é uma forma de vida politicamente qualificada, e a *vida nua* é caracterizada pela ausência de qualquer qualificação política, ela também não pode ser considerada uma *bíos* plena. Em outras palavras, a *vida nua* não corresponde a uma *zoé* porque ela está inserida na lógica da soberania. No entanto, ao mesmo tempo, ela não pode ser considerada uma *bíos*, pois sua existência é marcada pela ausência de qualquer valor dentro da ordem soberana. Assim, a *vida nua* ocupa uma posição intermediária, no limiar entre *zoé* e *bíos*, não sendo nem uma nem outra, mas mantendo com *bíos* uma relação de negação (ao contrário de *zoé*, com a qual mantém relação nenhuma). Dessa maneira, e na ausência de um termo exato para designar o oposto de *bíos*, o que resta é reconhecer a *vida nua* como uma *anti-bíos*, uma *bíos* negativa. A ideia de *bíos* negativa não significa simplesmente negar o conceito de *bíos*, mas indicar uma forma de vida que, embora se situe no campo da política e da soberania, não se qualifica nem se preenche com os valores que caracterizam uma vida plena dentro dessa ordem.

⁷ Campo é o termo que Agamben utiliza para designar aqueles espaços que encerram a materialização do estado de exceção. Isso porque, quando se tentou, no século passado, dar uma delimitação espacial e temporalmente definitiva ao estado de exceção o resultado foram os campos de concentração nazistas: “[n]ão é o cárcere, mas o campo, na realidade, o espaço que corresponde a esta estrutura originária do *nómos*” (Agamben, 2002, p. 27). (Deixemos de lado, por não ser conveniente tratar agora, o evidente eurocentrismo de Agamben, que o faz ignorar o fato de que as *plantations* nas colônias americanas são um exemplo em muito anterior aos campos de extermínios de Hitler e tão apropriados como paradigmas quanto.)

venenosas como o pau-mocó – os que comeram ficaram cegos –, ao mesmo tempo em que provocou um êxodo em massa rumo ao litoral, gerando uma sobrecarga nos recursos das províncias. “Rios de fugitivos, homens e mulheres e crianças, nus, magros, fracos de fome, atravessando exaustos as planícies, manchando as trilhas de pedras nas serras com seus pés ensanguentados, mendigando, suplicando em cada casa um pedaço de comida” (Smith *apud* Davis, 2022, n. p.).

Enquanto a população morria, o governo imperial estava completamente paralisado: por um lado, era contra as políticas assistencialistas – era desperdício de dinheiro. Por outro, sabia, como as elites das cidades sabiam, que alguma resposta teria de ser dada, pois aquele enorme contingente em migração tinha fome e, se ela não fosse saciada de alguma maneira, a revolução era inevitável – Marx e Engels já tinham publicado o Manifesto, então a burguesia já sabia o nome do que tinha de temer. Enquanto isso, os comerciantes, por sua vez, se aproveitavam da situação, elevando os preços dos alimentos para níveis exorbitantes, e as elites locais desviavam os auxílios que eventualmente alguns presidentes das províncias decidiram distribuir a população, não sem condicioná-lo ao trabalho como forma de pagamento. Nesse contexto, quando finalmente agiram, as autoridades imperiais optaram por deportar os sobreviventes para a Amazônia em condições subumanas, numa tentativa de transformar a crise humanitária em solução para a escassez de mão de obra nos seringais.

[A] grande seca na verdade só terminou no início de março de 1880, quando as chuvas deixaram o Sertão verde pela primeira vez em mais de três anos. Com 80% dos rebanhos destruídos, até mesmo os fazendeiros foram temporariamente obrigados a arar a terra para sobreviver. Boa parte do Sertão nunca mais se recuperou totalmente. As investigações das autoridades cearenses ao longo da década seguinte revelariam a profundidade do impacto da seca. Em Arneiroz, os vereadores em 1881 estimavam que 90% dos moradores deixaram o município durante a seca e 50% deles não haviam voltado em agosto de 1881, dois invernos depois do fim da seca. Quanto à recuperação da indústria pecuária, o presidente da província [do Ceará] relatou em 1887 que em algumas poucas regiões os rebanhos estavam começando a atingir o tamanho que tinham em 1876. No sertão de Inhamuns, há muitos que acreditam que a região nunca mais se recuperou totalmente da seca de 1877-1879, resultado da destruição das fortunas e dos rebanhos e da sensação geral de desmoralização que se seguiu. A grande seca, dizem, projeta uma sombra comprida. (Davis, 2022, n. p.).

Enquanto o sertão definhava, setores da elite descobriram na tragédia uma oportunidade lucrativa. Empresas como a *Singlehurst e Brocklehurst and Co.* – que monopolizava tanto o transporte de retirantes para a Amazônia quanto o fornecimento de alimentos pelo governo – transformaram a miséria dos outros em negócio. Nas mãos dos coronéis, os auxílios emergenciais se converteram em moeda de controle político, inaugurando o que viria a ser conhecido como “indústria da seca”: um sistema perverso onde a ajuda estatal servia para enriquecer elites locais sem jamais resolver os problemas estruturais do sertão.

Era esse sertão de pauperização e fome generalizada que Antônio Vicente (ainda não era Conselheiro) desbravava em suas andanças, e era esse mesmo sertão que ouvia os sermões do homem que viria a ser o Peregrino. Cativando o povo com sua oratória, que tomava as próprias mal-aventuranças e tribulações cotidianas daquela gente e as relacionava com os sinais dos tempos do fim e as tornavam um convite para reencontrar Deus e o estilo de vida verdadeiramente cristão, de amor ao próximo, caridade e humildade (o que, obviamente, não encaixa com o mundo do capitalismo industrial para onde o Brasil caminhava), o beato passava em vilas e arraiais em pregação, e ganhava um séquito cada vez maior. “Filhos da época, a maioria dos que chegavam ao grupo de Conselheiro contava que sua miséria consistia no fato de serem pequenos proprietários despojados do que era seu, seja pela voracidade do fisco, pelas

arbitrariedades policiais ou pela violência das oligarquias fundiárias” (Corrêa de Brito, 2019, p. 119).

O bando andarilho do agora Conselheiro desenvolveu um estilo de vida comunal, materializado na construção e restauro de igrejas, cemitérios, açudes e trilhas, gestos que transcendiam o mero obreirismo religioso para se tornarem atos políticos de sobrevivência coletiva. Seus mutirões – herança indígena, africana e medieval portuguesa entranhada na Caatinga – não erguiam templos para uma seita isolada, mas espaços abertos ao comum.

Seus açudes e cacimbas, estradas e cemitérios, vilas e fundos de pasto, não eram obras destin[ad]as a uma posse, mas ao uso comum de qualquer vivente que delas precisasse. O uso comum não pode definir nenhum tipo de referente a não ser aquele do instante de quem lhe bate à porta. (Corrêa de Brito, 2019, p. 121).

Essa ética do uso – radicalmente oposta à lógica da propriedade – enraizada num cristianismo radical e vivida como compartilhamento do mundo, expressava-se não como dogma, mas como o próprio modo de aquelas pessoas viverem, como a forma que suas vidas tomavam. Não havia diferença entre ética e política, entre teoria e prática.

Era essa prática do comum que assustava. Não porque Conselheiro pregasse a revolta, mas porque seu grupo já vivia a revolução: em cada cacimba aberta ao sedento, em cada túmulo cavado para o desconhecido, desmontava-se a ficção de que a sobrevivência no sertão dependia da submissão aos coronéis ou da caridade distante do Estado. Seus atos diziam, sem palavras: a salvação não viria de cima, mas das mãos daqueles que, juntos, transformavam o deserto em chão habitável. Quando o Exército chegou a Belo Monte, não encontrou fanáticos, mas o espectro de um mundo possível, “o espectro de um mundo que podia ser livre” (Fischer, 2018, n. p.) – um mundo que, de jeito nenhum, podiam deixar existir.

De fato, tão poderoso era, que Belo Monte não podia existir nem mesmo como ruína. Qualquer resquício daquela comunidade era uma ferida aberta na ordem do Capital, e, portanto, tinha de ser fechada. Não por outro motivo, depois de matar o arraial pela primeira vez, as forças republicanas voltaram algumas décadas depois e inundaram o que sobrou. Mais uma vez, o bando do Bom Jesus de Canudos (o que sobrou dele) foi deslocado à força.

O incêndio e o genocídio operados pelo Exército brasileiro no arraial do Belo Monte—a primeira Canudos, a Canudos conselheirista—são uma das expressões da barbárie moderna proporcionada pelo projeto republicano do final do século XIX, iniciado com um golpe de Estado e pactuado entre grandes proprietários de terra e militares. Da mesma maneira, as águas que alagaram a segunda Canudos, reconstruída dos escombros, não dizem respeito apenas à construção do Açude Cocorobó para combater a seca e a fome, na crença de que obras de engenharia podem mais que a redistribuição de terras.

Canudos—sua gente, seu chão, suas lutas, seus dissensos instauradores—continua em disputa. Se Canudos e os conselheiristas foram feitos inimigos da República, do progresso e do desenvolvimento, seus sobreviventes espalharam-se como sementes de resistência. (Barros, Pietro, Marinho, 2020, n. p.)

Tudo isso para dizer que não era a vida nua que era encontrada em Belo Monte. Essa é uma exclusividade de Canudos, inaugurada quando o Exército veio para ativar ali a exceção soberana. Em Belo Monte, o que tínhamos era a *forma-de-vida*.

3 O “BRASIL REAL”: *FORMA-DE-VIDA* EM BELO MONTE

3.1 Habitar uma vida

O que é *forma-de-vida*? Esse é o maior dos conceitos de Agamben, o último do seu Projeto *Homo Sacer*, construído ao longo de vinte anos. É o fechamento de todo o percurso. Não a toa, é um dos mais complexos. Na definição do próprio italiano *forma-de-vida* é aquela vida que não pode ser separada da sua forma.

Mas o que isso quer dizer? Em poucas palavras, por “forma” pode ser entendido o que o senso comum se refere por “identidade”:

Ser judeu, cristão, budista, mulçumano, prostituta, economista, professor, HIV positivo, cardíaco, negro, índio, “de esquerda” ou “de direita”, são formas aprisionadas por dispositivos religiosos, profissionais, físicos e políticos que nos aprisionam tanto quanto nos prendemos aos dispositivos materiais, seja o celular, a caneta ou o computador. (Baptista, 2018, p. 255).

A forma, então, é tudo aquilo que captura o sujeito e isola uma parte dele, dando a essa parte um determinado papel a cumprir/interpretar. Portanto, colocado nesses termos, a “forma de vida” em Agamben (a “identidade” no senso comum) não difere, significativamente, da ideia de performatividade da Judith Butler, e que ela desenvolve principalmente na óptica dos estudos de gênero. Para a filósofa estadunidense, “a identidade de gênero é uma realização performativa compelida pela sanção social e tabu”. Assim, quando falamos ou agimos, não apenas expressamos, mas ativamente produzimos gênero – essa construção não emerge de uma escolha individual isolada, mas de uma rede de práticas sociais reiteradas. O gênero se materializa através da estilização contínua do corpo: gestos, posturas, linguagem e movimentos que performatizam papéis sociais, criando a ilusão de uma essência fixa, quando na verdade é um processo sempre em transformação.

Retomando uma conclusão que remonta pelo menos a Simone de Beauvoir – “ninguém nasce mulher, torna-se” –, Butler compreende que o gênero é uma construção social que transcende a noção de individualidade (“eu”) ou mesmo de coletivo intencional (“nós”). A estrutura binária homem/mulher se consolida através de relações de poder muitas vezes invisíveis – aqui o diálogo com Michel Foucault se faz presente, ao mostrar como os sujeitos são moldados por dispositivos de poder que servem, entre outros objetivos, aos interesses reprodutivos da sociedade. O gênero, portanto, não é uma expressão espontânea da interioridade, mas o resultado de normas sociais internalizadas e repetidas performativamente. E como toda norma, existem sanções pelo seu descumprimento.

Outra perspectiva analítica para compreender esse processo de incorporação de normas sociais pode ser encontrada no conceito de *habitus* desenvolvido por Pierre Bourdieu. Segundo o sociólogo francês, o *habitus* constitui-se como “estruturas estruturadas que estruturam estruturas estruturantes” – uma tautologia caracteristicamente francesa, o que quer dizer, densa e que merece desdobramento. As “estruturas estruturadas” referem-se aos esquemas de percepção, pensamento e ação já consolidados que o indivíduo encontra ao adentrar um campo social específico. Já a capacidade de “estruturar” diz respeito ao modo como esses esquemas internalizados passam a orientar práticas futuras, gerando novas estruturas que, por sua vez, reproduzirão o sistema (as “estruturas estruturantes”).

Um exemplo elucidativo dessa dinâmica pode ser observado no campo jurídico brasileiro, particularmente no uso ritualístico do título de “doutor”. Trata-se de uma prática socialmente estabelecida que não encontra respaldo na realidade acadêmica – a maioria dos operadores do direito que recebem essa deferência (geralmente alguma autoridade, como

promotores, juízes, desembargadores, ou, simplesmente, advogados mais antigos no, ou sócios do, escritório) não possuem efetivamente o grau de doutorado⁸ –, mas que se perpetua através de um mecanismo de reprodução social quase inconsciente. O estudante de Direito que ingressa no campo jurídico não recebe instruções formais sobre a obrigatoriedade do tratamento, mas rapidamente assimila seu uso por meio da observação das interações cotidianas.

Esse processo de assimilação ocorre por meio do que poderíamos denominar de “pedagogia implícita” do campo jurídico – um conjunto de normas não escritas que se transmitem pela prática repetida e pela imitação de comportamentos estabelecidos. A adoção desse hábito linguístico torna-se, assim, um marcador de pertencimento ao grupo, um sinal de que o novo membro internalizou as regras não-articuladas do jogo social. O que começa como mímica transforma-se em disposição duradoura, criando um ciclo de reprodução no qual cada geração de operadores do direito repassa às seguintes esse traço cultural peculiar do campo jurídico brasileiro.

A naturalização desse fenômeno é tão profunda que questionar seu fundamento ou recusar-se a participar desse ritual linguístico é frequentemente interpretado como transgressão às normas do campo, demonstrando como o *habitus* opera não apenas como estrutura cognitiva, mas como mecanismo de controle social.

Tudo isso para tornar mais compreensível a ideia de “forma”. Então, o que é forma? É um modo de ser: a performance de gênero é um modo de ser; o *habitus* é uma forma de ser. A ideia, então, de uma forma de vida é que ela é um modo de ser que não coincide com o sujeito em si. Dito de outra forma: o ser do sujeito não coincide com o próprio sujeito. Ele se comporta de uma forma, mas sua essência é outra. De fato, é essa mesma separação ser e dever-ser, teoria e prática, hábito e valor, que é a grande questão.

Alasdair MacIntyre (2007, n. p., tradução minha) é um marxista escocês e filósofo da moral e é ele quem melhor expressa esse ponto: “[...] para Kant, pode-se ser ao mesmo tempo bom e burro; mas para Aristóteles, um certo tipo de estupidez é incompatível com o bem.”⁹ Ou, para usar um exemplo mais concreto (e infinitamente mais grave): “não é porque o homem bate na mulher, que ele é uma pessoa ruim.”¹⁰ Construções como essa só fazem sentido num mundo cindido como o nosso, em que a pessoa não corresponde ao seu agir – o seu comportamento pode ser um, mas sua crença pode ser o exato oposto.

A *forma-de-vida*, ao contrário, é aquele em que o vivente não se despreza do seu hábito, da maneira como tem o costume de agir. E sendo que a máquina biopolítica do Ocidente, pautada na exceção soberana, consiste, justamente, na produção desse ser cindido, a *forma-de-vida* é o meio através do qual pode-se tornar todo esse dispositivo inoperante.

3.2 Habitar Belo Monte

Finalmente, encontramos de novo a comunidade conselheirista. Se a República via apenas um campo de exceção, repleto de *homini sacri*, vidas nuas de cujo extermínio dependia a própria sorte do recém-outorgado regime, Belo Monte, visto por si mesmo, não era nada disso:

Recordações, moço? Grande era o Canudos do meu tempo. Quem tinha roça tratava da roça na beira do rio. Quem tinha gado, tratava do gado. Quem tinha mulher e filhos, tratava da mulher e dos filhos. Quem gostava de reza, ia rezar. De tudo se tratava

⁸ Ironicamente, os professores, que, em regra, são os verdadeiros doutores, não são (ou muito raramente o são) referidos pelo título.

⁹ Original: “[...] for Kant one can be both good and stupid; but for Aristotle stupidity of a certain kind precludes goodness.”

¹⁰ Cada coisa que se tem de ouvir no serviço...

porque a nenhum pertencia e era de todos, pequenos e grandes, na regra ensinada pelo Peregrino. (Macedo *apud* Lima, 2019, p. 67)

Não sem motivo, jornais da época se viajam da alcunha “comunismo” quando se referiam ao arraial e seus habitantes. Tal constatação nos aproxima do plano conceitual de “comunidade” traçado pelo filósofo Roberto Esposito, a partir da etimologia do termo latino *communitas*. Comum tem o seu sentido tradicional e bem conhecido: é aquilo que não é próprio. *Munus*, por sua vez, tem sentido mais polivalente e pode significar ofício, ônus ou dom. Independentemente disso, “Esposito afirma que a concepção prevalecente é a do *munus* enquanto uma reciprocidade de dar que estabelece um compromisso comum” (Lemos, 2022, p. 121). Assim, comunidade é a coletividade unida por um encargo – um dever, uma dívida – comum para consigo mesma.

A história do sertão é também a história das comunidades de fundo e fecho de pasto. Tais grupos sociais constituem um sistema de ocupação coletiva de terras que, dentre os diversos elementos específicos de suas trajetórias históricas, trazem como traços característicos: a forte relação de compadrio; a herança da cultura indígena; a presente tradição negra africana; a preservação da memória dos antepassados; a livre utilização das áreas pelos membros da comunidade; e a relação harmoniosa com o meio ambiente. Aspectos como autodefinição coletiva, forma de organização social baseada na solidariedade e na construção tradicional de práticas agrossilvipastoris, delinearão ‘um jeito próprio de criar, viver e fazer práticas coletivas no sertão.’ (Carvalho, 2020, n. p.).

É nesse sentido que deve ser entendido o título dessa seção. Para Agamben, habitar tem um sentido próprio: “*significa criar, conservar e intensificar hábitos e costumes, isto é, modos de ser*” (Agamben, 2019, n. p., *itálico mantido*). Assim, o habitar, em Agamben, corresponde àquilo que permite que a potência se concretize em ato. Lembrando que o ser, para Aristóteles, se divide nessa díade, daquilo que ele é e daquilo que pode (ou não) ser, o filósofo italiano vai ter o habito como o elemento que “define e articula a passagem da potência da mera generalidade (a potência segundo a qual dizemos que a criança pode aprender a escrever ou tocar flauta) para a potência efetiva daquele que já sabe escrever ou tocar flauta e pode, então, pô-la em ato [...]” (Agamben, 2013, n. p.).

Uma vida habitante é aquela que está sempre se construindo, está sempre em processo de *ato-alização* (ou não). Por isso, tenho essa expressão como sinônimo do mais conhecido conceito de *forma-de-vida*, que, retomemos, é aquela vida que não se distingue da sua forma:

Um ser vivo nunca pode ser definido por sua obra, mas somente pela sua inoperosidade, ou seja, pela maneira como, ao manter-se, numa obra, em relação com uma pura potência, se constitui como forma-de-vida, em que não estão mais em questão nem a vida nem a obra, mas a felicidade. A forma-de-vida é o ponto em que o trabalho numa obra e o trabalho sobre si coincidem perfeitamente. E o pintor, o poeta, o pensador – e, em geral, qualquer um que pratique uma ‘arte’ e uma atividade – não são os sujeitos soberanos titulares de uma operação criativa e de uma obra; são, antes, viventes anônimos que, contemplando e tornando a cada vez inoperantes as obras da linguagem, da visão e dos corpos, procuram ter a experiência de si e manter-se em relação com uma potência, isto é, constituir sua vida como forma-de-vida. Somente neste ponto obra e Grande Obra, o ouro metálico e o ouro dos filósofos podem identificar-se sem resíduos. (Agamben, 2018, n. p.).

“O homem é um ser ‘habitante’ porque existe sob o modo do ter – ou seja, no sentido em que se viu, da habilidade, do hábito e do costume. Isto é, o homem é um vivente que transforma o ser em um ter: em habilidades, técnicas, hábitos e costumes” (Agamben, 2019, n.

p.). Portanto, deveria ser impossível pensar uma vida que não fosse habitante. Contudo, a máquina bipolar do Ocidente não permite o exercício de nenhuma forma de ser, pois sua função é erradicar qualquer traço de vivência que não seja aquela dedicada incessantemente a produzir para o mercado. “[É] preciso destruir o sistema capitalista e inventar formas de *com-vivência* em que a vida não precise ser sacrificada à economia, em que não haja separação entre vida e economia [...], preparando assim nossa reconciliação com Gaia. Que é uma reconciliação com nós mesmos” (Matos; Collado, 2020, p. 51).

Numa comunidade, não se faz nada para servir uma força externa. Não existe um coronel vivendo num castelo distante ou próximo para quem deve ser entregue parte da produção. Não existe um mercado de *commodities* cuja produção e circulação se deve alimentar. Não existe uma potência estrangeira da qual se é colônia, formal ou informalmente. O que existe é apenas a comunidade e a multidão que a compõe, existindo para e consigo mesmas apenas. Não estando sujeitas a nenhum poder de captura externo, elas podem ser uma e a mesma coisa e isso quer dizer: qualquer coisa.

“O arraial conselheirista era formado por seres humanos, não por uma raça ou um credo. Havia ali gente que queria uma vida mais digna, carregada de respeito, liberdade, esperança, resistência e fé.” (Lima, 2020, n. p.). Por isso mesmo, não podia existir.

4 O PROJETO *HOMO SACER* COMO MÉTODO HISTORIOGRÁFICO

O objetivo deste trabalho foi aplicar a tese de Daniel Arruda Nascimento à interpretação do episódio histórico conhecido como Guerra (ou Massacre) de Canudos, evidenciando a proximidade conceitual entre *vida nua* e *forma-de-vida* em Giorgio Agamben. A hipótese sustentada foi a de que ambos os conceitos, em última instância, se referem ao mesmo fenômeno: a vida em isolamento em relação à soberania. O que as diferencia é a natureza desse isolamento.

No caso da *vida nua*, a separação é deliberadamente instaurada pelo soberano, que decide a-*bando*-nar determinados sujeitos à própria sorte, colocando-os em relação de bando. Eles tornam-se, assim, vidas matáveis sem consequências, destituídas de qualquer prerrogativa de proteção. É nesse gesto de exclusão que a soberania se funda, ao distinguir entre vidas que importam e vidas nuas, desprovidas de valor. Canudos, sob essa ótica, representou precisamente esse movimento: a recém-nascida República brasileira isolou um grupo específico (Conselheiro e seus seguidores), declarando-os “monarquistas” e “inimigos do regime”. A afirmação da ordem republicana se fez, portanto, pelo extermínio desse grupo, apresentado como atraso e obstáculo à modernização capitalista e secular.

Por outro lado, a *forma-de-vida* está isolada da soberania não porque foi expulsa, mas porque simplesmente não a reconhece. Não há aqui a operação da exceção, mas a inexistência de uma relação de exterioridade. A vida coincide plenamente com sua forma de viver: é ela mesma a regra que a conduz. Foi o que se passou em Belo Monte, comunidade erguida no sertão devastado pela Grande Seca, abandonada pelo poder central e explorada pelas elites locais. Ali, Conselheiro e seus seguidores organizaram um modo de vida autônomo, em que o cuidado mútuo e a autossuficiência substituíam a dependência de favores estatais ou a sujeição à exploração coronelista. A comunidade prosperava segundo parâmetros próprios e não necessitava da validação soberana. Nesse sentido, Belo Monte representava uma experiência destituente, capaz de tornar inoperantes as estruturas tradicionais do poder político, abrindo o vínculo social a novos usos.

Essa autonomia, no entanto, era intolerável para a República recém-criada. Uma comunidade que vivia sem soberania – e que, em seu funcionamento, era um exemplo da prometida *sociedade sem classes* – não poderia senão representar ameaça à ordem capitalista que se buscava consolidar. Por isso que, no massacre de Canudos, o que estava em jogo era a

definição do povo moderno brasileiro, onde os sertanejos representavam aquilo que devia ser excluído no todo do qual faz parte e que não podia pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído: em suas múltiplas imagens, representam aquilo que já é desde sempre e que deve, no entanto, ainda vir a se realizar (Corrêa de Brito, 2019, p. 156). Belo Monte precisou ser massacrada. E mesmo em ruínas, sua memória ainda era perigosa: o alagamento da região, anos mais tarde, para a criação do Açude Cocorobó, reafirmou o gesto soberano de apagar a experiência comunitária, agora sob a justificativa de trazer água ao sertão. A promessa estatal de vida, mediada pela técnica e pelo aparato hidráulico, substituiu violentamente a prova histórica de que outras formas de viver eram possíveis¹¹.

Em que pé essa constatação nos deixa? Exatamente no ponto indicado por Walter Benjamin. Na sua segunda tese sobre o conceito da História, o filósofo de Berlim diz que

[o] passado traz consigo um index secreto que o remete para a redenção. Não passa por nós um sopro daquele ar que envolveu os que vieram antes de nós? Não é a voz a que damos ouvidos um eco de outras já silenciadas? As mulheres que cortejamos não têm irmãs que já não conheceram? A ser assim, então existe um acordo secreto entre as gerações passadas e a nossa. Então, fomos esperados sobre esta Terra. Então, fomos dada, como a todas as gerações que nos antecederam, uma tênue força messiânica a que o passado tem direito. Não se pode rejeitar de ânimo leve esse direito. E o materialista histórico sabe disso. (Benjamin, 2012, n. p.)

Ou seja, os mortos, as vítimas da história, legam-nos uma tarefa: redimi-los. Não permitir que sua dor, seu sofrimento e suas lágrimas tenham sido em vão. É função do historiador materialista, como Benjamin o concebe, reconhecer que essa tocha lhe foi confiada, assim como será confiada à geração seguinte. Sua tarefa é rememorar, não para reconstruir o passado “como ele realmente foi”, mas para reacender sua centelha messiânica, aquilo que nele ainda pulsa como possibilidade. “Escovar a história a contrapelo”, como Benjamin propõe na tese VII, é justamente isso: enfrentar a narrativa triunfal dos vencedores e resgatar, nas ruínas do passado, a fagulha de esperança que o inimigo tentou apagar. E é nesse sentido que reencontramos Canudos e Belo Monte.

A Guerra de Canudos, narrada pela historiografia oficial, é a versão dos vencedores. Todo monumento de cultura é também, lembra Benjamin, um monumento de barbárie. Canudos é isso: o inimigo exterminado em nome da modernidade, a aniquilação do outro como ato fundador da soberania republicana. A história “oficial” a apresenta como progresso, mas sua face é a de catástrofe. Mas há outro modo de olhar Belo Monte. Rememorá-la é ler a história a contrapelo, é fazer emergir a imagem do outro mundo possível que ali se ensaiava, não como utopia futura, mas como realidade presente, concreta, vivida.

A comunidade conselheirista não esperava pela revolução. Na leitura de Benjamin (e que Agamben reproduz em seu pensamento), Marx secularizou o evento messiânico (Agamben, 2016, p. 33), de modo que a revolução comunista é, nada mais, do que a correspondência profana da chegada do messias, e, como consta “no extraordinário *theologúmenon* kafkiano, [...] o messias não chega no dia da sua vinda, mas apenas no dia seguinte, não no último dia, mas no ultimíssimo”. Tal foi em Belo Monte, “[o] messias já chegou, o evento messiânico já aconteceu” (Agamben, 2016, p. 72), seu modo de vida autônomo, seu cuidado mútuo, sua

¹¹ A reflexão de Ariano Suassuna e de Manelito Dantas (2013) sobre a criação de cabras no sertão dialoga bem com esse ponto. Para eles, o problema do semiárido não é a falta de água, mas a incapacidade de conviver com o meio tal como ele é. A cabra, adaptada ao sertão, simboliza essa sabedoria de viver com as condições locais, em vez de impor a elas uma lógica externa. Extrapolando essa metáfora, podemos retornar a Belo Monte: os conselheiristas haviam encontrado sua própria forma de viver no sertão, em harmonia com o que lhes era dado. O soberano, ao contrário, insistia em impor uma vida que só podia ser vivida sob seus termos.

recusa em reconhecer a autoridade soberana já era a “futura” *sociedade sem classes*. Belo Monte, nesse sentido, desafia a *húbris* do soberano, mostrando que ele não é o único – e tampouco o mais legítimo – a saber viver. Pelo contrário: a experiência da comunidade do Bom Jesus de Canudos expôs a fragilidade de um poder que se pretendia universal, mas que só conseguia afirmar-se pela eliminação da diferença. A comunidade conselheirista foi, portanto, testemunho de que é possível viver de outro modo, fora da lógica da soberania e de seu monopólio sobre a vida.

5 ENCERRAMENTO

Assim, para fechar a discussão: *vida nua* e *forma-de-vida* são dois modos distintos de isolamento em relação à soberania. O primeiro imposto pela exclusão, o segundo instaurado pela liberdade. Entre a violência e a autonomia, revela-se a própria tensão fundante da política moderna, que persiste até hoje.

Dessa forma, a aplicação da tese de Nascimento sobre Agamben ao caso de Canudos permite observar, de maneira concreta, a dinâmica entre *vida nua* e *forma-de-vida*: a República produz a primeira; a comunidade conselheirista encarnou a segunda. Se a soberania republicana produziu o abandono e a morte como instrumentos de fundação, a comunidade conselheirista, por sua vez, produziu a vida que se basta, uma *forma-de-vida* que, ao coincidir com seu próprio modo de existir, destitui o poder e o torna inoperante.

Toda boa leitura de Agamben, entretanto, pressupõe Benjamin ao fundo. Por isso, a leitura benjaminiana ilumina o sentido do Projeto *Homo Sacer* como método historiográfico à altura do conceito de História apresentado nas teses. Assim, mais do que denunciar a ontologia política do Ocidente, ele nos oferece instrumentos para conjurar o espectro de um mundo que poderia ter sido livre. A partir de Agamben, podemos ler a versão “oficial” de Canudos – a narrativa da exceção soberana, do massacre legitimado –, mas também podemos rememorar sua versão “real”: a da *forma-de-vida* que se manteve fiel a si mesma até o fim. Ler Belo Monte nesses termos transforma o episódio histórico em campo de luta vivo. O que se passou lá não está encerrado, não é mero registro arqueológico soterrado pelas águas de Cocorobó. É uma tarefa em aberto, um chamado. Os conselheiristas, como tantos outros oprimidos antes e depois deles, nos confiaram a missão de continuar a luta, de redimi-los. E é nesse gesto de rememoração, em que o passado se torna potência, que Belo Monte volta a existir, agora como imagem viva da resistência, como promessa de um mundo ainda possível (imagem dialética, do passado irrompendo no presente para rasgar o *continuum* do tempo vazio e homogêneo).

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **A loucura de Hölderlin** – crônica de uma vida habitante 1806-1843 [*La follia di Hölderlin – cronaca di una vita abitante 1806-1843*]. Editora Âyné, 2022. Recurso digital. Formato: ePub.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**: *Homo Sacer*, II, I. Tradução: Iraci D. Poletip. 2ª ed. [S. l.]: Boitempo Editorial, 2004. 144 p. ISBN 857559057X. Recurso digital (formato ePUB)

AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Tradução: Henrique Burigo. 1ª ed. aum. 1ª reimpressão. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008. 188 p. ISBN 978-85-7041-459-5.

AGAMBEN, Giorgio. **Habitar e construir**. Tradução: Vinícius N. Honesko. **Punkto**, [s. l.], ed. 25, 25 nov. 2019. Disponível em: <https://www.revistapunkto.com/2019/11/habitar-e-construir-giorgio-agamben.html>. Acesso em: 08 jul. 2023.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua 1**. Tradução: Henrique Burgo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. **O fogo e o relato: ensaios sobre criação, escrita, arte e livros**. Tradução Andrea Santurbano, Patricia Peterle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2018. Recurso digital (formato ePub).

AGAMBEN, Giorgio. **Opus dei: Arqueologia do Ofício**. Tradução: Daniel Arruda Nascimento. 1. ed. [S. l.]: Boitempo Editorial, 31 de dezembro 2013. 144 p. ISBN 978-857-559-332-5. Recurso digital. Formato: ePub.

AGAMBEN, Giorgio. **O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos**. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos**. Tradução: Selvino J. Assmann. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017. 324 p. ISBN 978-85-7559-536-7.

AGAMBEN, Giorgio. We refugees. **Symposium**, [s. l.], p. 114-119, Verão 1995. Disponível em: <https://thehubedu-production.s3.amazonaws.com/uploads/1836/1e788430-c11e-4036-8251-5406847cd504/AgambenWeRefugees.pdf>. Acesso em: 27 ago. 2025.

ARENDT, Hannah. *We refugees*. In: ROBINSON, Marc (ed.). **Altogether elsewhere: Writes on Exile**. Winchester: Faber and Faber, 1994. cap. 15, p. 110-120.

ARIANO Suassuna: Raízes Populares da Cultura Brasileira (Part 1). Aula magna no Teatro Municipal de Paulínia, em 2009, organizado pelo Diretório Central dos Estudantes Celso Furtado da Facamp. Paulínia: [s. n.], 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=M3MSqbE2r04>. Acesso em: 30 ago. 2025.

ASSIS, Machado de. Comentários da semana. Separata de: ASSIS, Machado de. **Machado de Assis: Obra completa**. Rio de Janeiro: Edições W. M. Jackson, 1938. Disponível em: https://machado.mec.gov.br/obra-completa-lista/item/download/61_31588f38b2cdca0afb1c56e15b408e4f. Acesso em: 30 ago. 2025.

BAPTISTA, Mauro Rocha. Paródia e messianismo no conceito de forma-de-vida em Giorgio Agamben. **Sapere aude**, Belo Horizonte, v. 9, n. 18, p. 253-265, jul.-dez. 2018. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/SapereAude/article/download/16309/14147/>. Acesso em: 30 ago. 2025.

BARROS, Joana. Desenvolvimento e narrativas do atraso: A campanha contra Canudos e as veredas da resistência. In: BARROS, Joana; PRIETO, Gustavo; MARINHO, Caio (org.). **Sertão, Sertões: Repensando Contradições, Reconstruindo Veredas**. São Paulo: Editora Elefante, 2019. ISBN 978-85-93115-33-2. *E-book* (264p.).

BARROS, Joana; PRIETO, Gustavo; MARINHO, Caio. Apresentação: Um caminho até Canudos. In: BARROS, Joana; PRIETO, Gustavo; MARINHO, Caio (org.). **Sertão, Sertões: Repensando Contradições, Reconstruindo Veredas**. São Paulo: Editora Elefante, 2019. ISBN 978-85-93115-33-2. *E-book* (264p.).

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. ISBN 978-85-8217-041-0. Recurso digital (formato *ePUB*).

CARVALHO, Felipe Santos Estrela de. O homem em luta: sobre contradições e resistência nos sertões da Bahia hoje. In: BARROS, Joana; PRIETO, Gustavo; MARINHO, Caio (org.). **Sertão, Sertões: Repensando Contradições, Reconstruindo Veredas**. São Paulo: Editora Elefante, 2019. ISBN 978-85-93115-33-2. *E-book* (264p.).

CORRÊA DE BRITO, Pedro Andrade. Giorgio Agamben no Sertão de Canudos. **Controvérsia**, São Leopoldo, v. 15, n. 3, p. 117-138, set.-dez. 2019. Disponível em: <https://revistas.unisinus.br/index.php/controversia/article/view/18708/60747455>. Acesso em: 30 ago. 2025.

DAVIS, Mike. **Holocaustos Coloniais: a criação do terceiro mundo**. Tradução de Alexandre Barbosa de Souza. São Paulo: Veneta, 2022. ISBN 978-85-9571-158-7. *E-book* (formato ePub).

FISHER, Mark. Acid Communism: (Unfinished Introduction). In: **BLACKOUT** ((poetry & politics)). [S. l.], 2018. Disponível em: <https://my-blackout.com/2019/04/25/mark-fisher-acid-communism-unfinished-introduction/>. Acesso em: 1 jun. 2025.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População: Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. 1ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

LEMONS, Thaísa Maria Rocha. Belo Monte, Canudos ou a “comunidade que vem” em estado fenomênico. **(Des)troços: revista de pensamento radical**, Belo Horizonte, v. 3, n. 1, p. 111–124, 2022. DOI: [10.53981/destroos.v3i1.40245](https://doi.org/10.53981/destroos.v3i1.40245). Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadestrococos/article/view/40245>. Acesso em: 30 ago. 2025.

LIMA, João Batista da Silva. Entre euclidianos e conselheiristas: Canudos resiste. In: BARROS, Joana; PRIETO, Gustavo; MARINHO, Caio (org.). **Sertão, Sertões: Repensando Contradições, Reconstruindo Veredas**. São Paulo: Editora Elefante, 2019. ISBN 978-85-93115-33-2. *E-book* (264p.).

MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. 3. ed. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007. ISBN 978-0-268-08692-3. *E-book*.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; COLLADO, Francis García. **Para além da biopolítica**. Tradução: Andityas Soares de Moura Costa Matos. 1. ed. São Paulo: Sobinfluência edições, 2021. 188 p. ISBN 978-65-995017-2-2.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. Agamben contra Agamben: por uma revisão do conceito de vida nua. **Sofia**, Espírito Santo, Brasil, v. 11, n. 2, p. e11238862, 2022b. DOI:

[10.47456/sofia.v11i2.38862](https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/38862). Disponível em:
<https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/38862>. Acesso em: 12 jul. 2025.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. Agamben contra Agamben: por uma vida nua. **(Des)troços: revista de pensamento radical**, Belo Horizonte, v. 3, n. 2, p. 104–120, 2022a. DOI: [10.53981/\(des\)troos.v3i2.45239](https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadestrococos/article/view/45239). Disponível em:
<https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadestrococos/article/view/45239>. Acesso em: 12 jul. 2025.

SUASSUNA, Ariano. Canudos e o Exército. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 30 nov. 1999a. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz3011199907.htm>. Acesso em: 27 ago. 2025.

SUASSUNA, Ariano. Canudos, nós e o mundo. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 7 dez. 1999b. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz0712199907.htm>. Acesso em: 27 ago. 2025.