

# VIDA NUA: ENTRE O HUMANO E O INUMANO

*Bare life: between human and inhuman*

Daniel Nery da Cruz\*

---

**Resumo:** Por intermédio dos estudos de Giorgio Agamben, especialmente em sua obra *O que resta de Auschwitz*, o presente artigo trata de uma análise da figura extrema do campo de concentração: o muçulmano. Esse ser, caracterizado como *morto-vivo*, é o protótipo extraído das reflexões de Agamben para caracterizar a forma como o biopoder contemporâneo reduz a vida humana a uma sobrevida, a vida nua.

**Palavras-chave:** vida, muçulmano, Agamben

**Abstract:** Through studies of Giorgio Agamben, especially in his work *what it remains of Auschwitz*, the present article deals with an analysis of the extreme figure of the concentration camp: the Muslim. This being that is characterized as dead-alive is the archetype extracted for Agamben's reflections in order to characterize the form as the biopower contemporary reduces life to a supervened, the bare life.

**Words - key:** life, Muslim, Agamben

---

\*Mestrando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Pesquisador do Núcleo Avançado de Estudos da Contemporaneidade – UESB. Contato: danielncruz@hotmail.com

## Introdução

O presente trabalho pretende descrever na ótica do filósofo Giorgio Agamben a figura mais paradoxal do campo de concentração nazista: o *muçulmano* e, ao mesmo tempo, mostrar como, de certa forma, as sociedades contemporâneas produzem também essa realidade. Sendo assim, essa figura não é exclusiva dos campos nazistas.

O *muçulmano* é um conceito que caracteriza o extremo entre a vida e a morte, entre o humano e o inumano, um cadáver ambulante, de expressão indiferente a qualquer sensibilidade, pálido, de pele cinzenta, fina e dura ao mesmo tempo, descascado, de respiração lenta e fala baixa. Esse ser desprezível não tem mais os atributos de um ser humano, o seu estado de prisioneiro o levou a perder as características que o identificam como tal. No campo de concentração, sua vida foi reduzida a um estado em que os prisioneiros não podem ser denominados de humanos, pois estão numa zona intermediária entre a vida e a morte.

Trazendo sua reflexão para âmbito contemporâneo e de certa forma, atualizando Foucault, Agamben relata que o biopoder contemporâneo reduziu a vida humana à sobrevivida, produzindo sobreviventes. Ao contrário dos antigos modelos de fazer morrer e deixar viver e de fazer viver e deixar morrer, o biopoder atual produz sobreviventes, reduzindo a vida humana ao seu mínimo biológico, sua nudez. Avançando em sua interpretação da vida contemporânea, Agamben arrisca dizer que “somos todos muçulmanos”, não somente os regimes totalitários produziram esse ser, também as sociedades democráticas do hedonismo e do consumo de massa continuam produzindo esse tipo de ser humano e numa escala cada vez maior.

## Entre a vida e a não-vida

Um prisioneiro do campo de concentração que abandona toda forma de esperança e apoio dos seus companheiros, eis aí a face da testemunha integral, a vítima do acontecimento histórico considerado por muitos, como o maior e mais desumano de todos os tempos. No campo, essa vítima recebe um nome: o *mulçumano*. Uma figura, que segundo relatos de sobreviventes, é incapaz de discernir as coisas mais simples da vida, como o bem, o mal, a espiritualidade e a não espiritualidade, a nobreza e a vileza. Na concepção de Améry (1977), ele é um cadáver ambulante, um feixe de funções físicas já em agonia. Esse é o último e o mais temido grau para os que eram condenados pelo nazismo, cujo destino estava direcionado para as câmaras de gás.

O termo *muçulmano* era uma expressão usada em Auschwitz para designar os mortos vivos. A explicação mais provável remete ao significado árabe *muslim*, ou seja, aquele que se submete

incondicionalmente a vontade de Deus. No mundo árabe, a vontade de Alá está presente em cada instante, nos menores acontecimentos, a quem o *muslim* se submete conscientemente. Entretanto, o muçulmano de Auschwitz perdeu qualquer vontade e qualquer consciência, submetendo-se a uma vontade estranha frente ao qual se sente inteiramente impotente.

No contexto de uso em Auschwitz, o termo *muçulmano* parece derivar da postura típica desses deportados, ou seja, de ficarem encolhidos no chão, com as pernas dobradas de maneira oriental, com o rosto rígido como uma máscara. Na descrição de Marsalek o termo deriva dos movimentos típicos dos árabes em oração, com o seu contínuo prostrar e levantar da parte superior do corpo. Ou, então, a expressão homem concha, utilizada por Primo Levi (1997) para indicar um ser dobrado e fechado em si, o “homem casca”. O filósofo Giorgio Agamben (2008), em uma profunda análise de relatos dos sobreviventes do holocausto, tece essas considerações acerca do termo com a consciência de que os judeus em Auschwitz não morreram como judeus, mas como muçulmanos.

Bruno Bettelheim (1985), sobrevivente de Dachau e Buchenwald, descreve o que a situação extrema de miséria a que eram submetidos interferia na personalidade dos internados. Para Bettelheim, o *muçulmano* foi convertido em um paradigma sobre o qual fundou os seus estudos a respeito da esquizofrenia infantil em Chicago. Era uma espécie de contra-campo para ensinar os muçulmanos a voltarem a ser humanos. Cada um por razões distantes culmina numa experiência paralela em relação ao mundo. Assim como uma criança autista ignorava totalmente a realidade retirando-se para um mundo fantasmático, os prisioneiros que se tornavam muçulmanos já não prestavam atenção às relações reais de causalidade e as substituíam por fantasias delirantes.

Primo Levi, em seu *Informe sobre a organização sanitária do campo de concentração para judeus Monowitz – Auschwitz, Alta Slesia* de 1946, relata a dignidade e a falta de dignidade. A ética em Auschwitz foi descrita em escritos que levaram o título de *É isto um homem?* Aqui o muçulmano, a testemunha integral, eliminou qualquer possibilidade de distinguir entre o homem e o não homem. O muçulmano passa assim a ser uma espécie de coisa indefinida.

O ser humano, em certas circunstâncias, sustenta Agamben (2008) pode chegar a um nível de situação limite. Entretanto, o homem tem a singular capacidade de adaptação. Nada consegue inibi-lo de desempenhar uma linha divisória entre situações extremas. As testemunhas se acostumavam à situação limite e os nazistas compreenderam bem o poder secreto presente nessa situação.

O extremo do campo é exatamente o muçulmano. Olhar para um muçulmano não era tarefa fácil. Ninguém queria presenciar aquela figura. Ficava difícil a visão dos milhares dos cadáveres desnudos e amontoados nas fossas comuns ou conduzidos de costas pelos ex-guardiães (AGAMBEN, 2008). A visão do muçulmano é tão impactante que nem os operadores suportavam vê-los. Era o que ninguém queria ver, nem passar. O estágio do muçulmano tinha um assim chamado “não lugar” central, habitado por ele. Esse limite extremo ou não lugar é chamado no campo de *selektion*, ou ato de selecionar muçulmanos para a câmara de gás. Segundo Agamben (2008), toda população do campo

não é senão um imenso turbilhão que gira obsessivamente em torno de um sem rosto. A preocupação principal de quem estava no campo era esconder qualquer fraqueza, enfermidade, prostração, a fim de ocultar o muçulmano que podia nascer nele.

Primo Levi (1997) se utiliza de uma figura da mitologia para falar do muçulmano: quem viu a górgona? Ela não tem rosto no sentido que os gregos davam ao termo. O rosto proibido, impossível de olhar porque produz a morte, é para os gregos um não rosto. Contudo, mesmo sendo impossível para eles era inevitável não olhá-la. Assim, a impossibilidade de ver de quem estava no campo chegou ao fundo, tornando-se não homem. O muçulmano não viu nem conheceu nada – senão a impossibilidade de conhecer e ver. (AGAMBEN, 2008).

Há uma confusão no campo ao se tentar fazer uma diferença entre vivos e mortos e ao tratar a respeito do muçulmano como não homem. Escreve Levi (1997, p. 91): “Os não – homens que marcham e se esforçam em silêncio; já se apagou a centelha divina [...] tinham de parar completamente de agir ao ambiente ao agir ao ambiente e tornar-se objetos, mas com isso desistiram de ser pessoas”. (BETTELHIM, 1988, p. 123)

Agamben (2008) enfatiza que, apesar de manter a aparência de homem, o homem deixa de ser humano e, nessa situação extrema, o que está em jogo é continuar sendo ou não um ser humano. A questão é de conservar ou não a dignidade de si. No campo, o muçulmano se transforma em um ser desprovido de qualquer consciência moral e até mesmo de sensibilidade.

Os prisioneiros entravam na fase maometana quando já não se podia despertar neles nenhuma emoção. [...] Outros presos tentavam ser gentis com eles quando podiam, dando-lhes comida e outras coisas, mas os maometanos não reagem mais aos sentimentos que havia naquela doação de alimento. (BETTELHIM, 1985, p.307).

O que está em jogo no campo é a reivindicação de pertencer ou não à espécie humana. Falar de dignidade não tem sentido. Ela foi abandonada e deixada do lado de fora dos portões do campo, quem ainda tenta manter a dignidade no campo sente-se envergonhado. Considerado como um lugar de experimento em que são postas em questão a moral e a humanidade, Primo Levi (1997) mostra como no campo se perdem a dignidade, o respeito e até a ideia de limite ético. Auschwitz marca o fim de qualquer tentativa ética da dignidade e da adequação a uma norma. A vida nua, a que o homem foi reduzido, não exige nem se adapta a nada. Ela própria é a única norma, absolutamente imanente.

Agamben ainda explora outra característica do muçulmano: o silêncio. Em Auschwitz, até o princípio de comunicação é refutado radicalmente. Essa era uma estratégia eficaz para calar a única, verdadeira, que viveu realmente o fato, ou seja, a testemunha. Só ela poderia descrever o acontecimento com propriedade. A situação de muçulmano torna a testemunha incapaz de dizer da

injustiça a que foi acometida. Aqui, Agamben traz uma paradoxal realidade implicada na questão: quem pode dizer tudo? A resposta remete a um indivíduo que não tem capacidade de responder.

Em seu rosto apagado, o sobrevivente hesita-se até mesmo em atribuir a dignidade de ser vivo. O campo é o lugar onde a morte não pode ser chamada de morte, nem os cadáveres devem ser chamados de cadáveres. Nele a dignidade ofendida não é da vida, mas da morte.

Em todo caso, a expressão “fabricação de cadáveres” implica que aqui já não se possa propriamente falar de morte, que não era morte aquela dos campos, mas algo infinitamente mais ultrajante que a morte. Em Auschwitz não se morria: produziam-se cadáveres. Cadáveres sem morte, não-homens, cujo falecimento foi rebaixado a produção em série. Em todo caso, a expressão “fabricação de cadáveres” implica que aqui não se possa propriamente falar de morte, que não era morte aquelas dos campos, mas algo infinitamente mais ultrajante que a morte. Em Auschwitz não se morria: produziam-se cadáveres. Cadáveres sem morte, não-homens cujo falecimento foi rebaixado a produção em série. (AGAMBEN, 2008, p.78)

A fabricação de cadáveres ou morte em série, como observa Rilke (1979), contrapõe à morte própria do bom tempo antigo, a morte que cada um trazia dentro de si mesmo como o fruto de sua semente.

Essa expressão *fabricação de cadáveres* foi empregada também por Heidegger para definir os campos de extermínio. Segundo Agamben, a expressão do *ser para a morte* não se emprega no campo, aqui a expressão heideggeriana não tem sentido, pois a morte considerada como possibilidade é vazia, carece de prestígio. Ela é a possibilidade da impossibilidade de todo comportamento e de toda existência. Assim, o campo ameaça a própria base da ética heideggeriana. “O campo é de fato, o lugar em que desaparece radicalmente toda distinção entre próprio e impróprio, entre possível e impossível” (AGAMBEN, 2008, p. 82). A essência da morte está vedada para o homem.

Agamben (2008) afirma ainda que a ideia de respeito pelo cadáver não é patrimônio original da ética. Suas raízes estão no arcaico direito que é confundido com a magia. Os cuidados prestados ao corpo do defunto, na sua origem, tinham como objetivo impedir que a alma do morto ficasse vagando no mundo dos vivos, sendo até mesmo ameaçadora. Os ritos serviam para transformar a ameaça que podia haver dos mortos em uma harmonia, ou seja, os rituais serviam de agrado às almas, para que elas fossem amigas da tribo. Havia também as formas de vingança para com os mortos como, por exemplo, a prática de neutralizar sua ação não dando sepultura ao seu cadáver, como no trágico conflito entre Antígona e Creonte. Assim também ocorria nos campos de concentração, os mortos não eram tratados de forma respeitosa e digna e a degradação e a depreciação da morte eram friamente planejadas.

É difícil expressar o que houve em Auschwitz, nem mesmo a acusação jurídica consegue exprimir repúdio por tamanho horror, difícil concluir se o que aconteceu foi um triunfo

incondicionado da morte contra a vida ou uma degradação e depreciação da morte. É indefinível expressar o que aconteceu no campo e mesmo que houvesse uma tentativa bem sucedida de expressar o que houve lá, aparecerá a figura que ninguém quer ver nem consegue descrever: o muçulmano. “Ele é realmente a larva que a nossa memória não consegue sepultar, de quem não nos podemos despedir e diante da qual somos obrigados a prestar contas”. (AGAMBEN, 2008, p. 87)

Aqui se apresenta uma paradoxal reflexão: o muçulmano é tido como o não-vivo ou seja, um ser cuja vida não é realmente vida e, conseqüentemente, aquele cuja morte não pode ser chamada de morte, apenas fabricação de cadáveres. Então, há uma destruição do que o constitui como um homem: *a sacralidade da vida e da morte*. O muçulmano é o não homem que se apresenta obstinadamente como homem, e o humano que é impossível dissociar do humano. (AGAMBEN, 2008).

O comentário de Agamben, com base nas reflexões de Primo Levi, é de que se o muçulmano é a “testemunha integral”, como é possível o *não-homem* dar testemunho sobre o homem? Nessa leitura, compreender Auschwitz implica compreender esse paradoxo. Agamben ainda explica a degradação da morte como base nas contribuições de Michel Foucault (1999) que define a biopolítica moderna pela substituição da forma soberana *fazer morrer e deixar viver* por *fazer viver e deixar morrer*.

Analisando com mais atenção a problemática biopolítica de *fazer viver*, percebe-se nela uma certa união com o poder soberano de *fazer morrer* que automaticamente coincide com a tanatopolítica. Mais uma vez, estamos diante de um paradoxo: como um poder que tem por objetivo fazer viver tem em seu exercício um poder de morte? A resposta de Foucault é que o racismo constitui a causa que permitirá o biopoder estabelecer uma série de cortes na espécie humana.

No continuum biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu, uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. Em resumo, de estabelecer uma cesura que será do tipo biológico no interior de um domínio considerado como sendo precisamente um domínio biológico. (FOUCAULT, 1999, p.304)

A biopolítica nazista, por exemplo, com o poder sobre a vida das pessoas controlava a natalidade e a mortalidade, a saúde e a doença.

Com o nascimento do biopoder cada povo se duplica em população, cada povo democrático é, ao mesmo tempo, um povo demográfico. (AGAMBEN, 2008, p.90). No Estado Alemão, a legislação de 1933 sobre a proteção da saúde do povo alemão “marca precisamente essa cesura originária. A cesura imediatamente sucessiva é que distinguirá, no conjunto da cidadania, os cidadãos de “ascendência ariana” dos de “ascendência não ariana” (AGAMBEN, 2008, p.90). Nesse processo, o

não ariano transforma-se em judeu, o judeu em deportado e, no campo, o limite é o muçulmano. Assim, segundo Agamben, a compreensão dos campos vai muito além de um lugar da morte, antes de tudo ele é o lugar da fabricação do muçulmano.

Quando o poder reduz a vida em suas mínimas condições, como faziam os nazistas com os prisioneiros denominados por eles de “figuren” ou figuras, manequins, o corpo não é eliminado, fica em uma zona intermediária entre a vida e a morte, o morto e o não morto, o homem e o não homem. Na contemporaneidade, a vida se torna tal qual a figura do muçulmano, ou seja, há uma redução da vida a uma sobrevida biológica que produz sobreviventes.

No regime do biopoder, como foi cunhado por Foucault (1999), havia a dominação do soberano sobre a máxima *fazer morrer e deixar viver*, quer dizer, o soberano matava aqueles que não concordavam com a sua política ameaçando seu governo e deixava viver os demais. Na versão do contexto biopolítico, não cabe ao poder fazer morrer e sim cuidar da vida fazendo viver a população, controlando-a com seus mecanismos de vigilância. Ao invés de fazer morrer e deixar viver, é mais significativo fazer viver e deixar morrer. No regime nazista, são levados ao extremo o biopoder e a soberania. De um lado fazia morrer os judeus e as raças inferiores e deixava viver a raça ariana.

Aplicando a reflexão para a contemporaneidade, tendo em mente a contribuição de Foucault, Agamben entende que o poder já não é mais pautado na máxima de fazer viver nem mesmo na de fazer morrer, mas em *fazer sobreviver*. O biopoder cria sobreviventes. O que está em voga não é mais a vida nem a morte, mas a *sobrevida*.

Pois não é mais a vida, não é mais a morte, é a produção de uma sobrevida modulável e virtualmente infinita que constitui a prestação decisiva do biopoder de nosso tempo. Trata-se, no homem, de separar a cada vez a vida orgânica da vida animal, o não-humano do humano, o muçulmano da testemunha, a vida vegetativa, prolongada pelas técnicas de reanimação, da vida consciente, até um ponto limite que, como as fronteiras geopolíticas, permanece essencialmente móvel, recua segundo o progresso das tecnologias científicas ou políticas. A ambição suprema do biopoder é realizar no corpo humano a separação absoluta do vivente e do falante, de zoê e biós, do não-homem e do homem: a sobrevida. (AGAMBEN, 1999, p.205)

Essa sobrevida é a redução da vida humana no seu mínimo biológico, é a nudez da vida que assim como o muçulmano está no extremo do humano e do inumano. Assim, Agamben quer dizer que todos “somos muçulmanos”. Todos estão na zona intermediária, os cadáveres vivos perambulando pelo campo, sem direção, sem sensibilidade, sem vontade. O muçulmano é um efeito não só dos regimes totalitários, inclui também as democracias ocidentais com a sociedade do hedonismo, a vida nua é produzida em uma escala de massa.

## Conclusão

A temática, que apresenta o conceito de G. Agamben sobre o *muçulmano* em seu livro *o que resta de Auschwitz*, põs em evidência o horror descrito pelos sobreviventes do campo. O muçulmano é uma figura que se destaca por se tratar de um ser que se caracteriza pelo seu estado vegetativo. O próprio apelido se referia ao estado de envergadura ou submissão a exemplo dos maometanos que se prostravam em oração a Alá. Mas, a realidade do muçulmano no campo era outra, ele se dobrava a uma situação de poder que o destituía de qualquer princípio de humanidade. Nesse estado, ele perdia toda sua dignidade de humano, ele é o morto-vivo, o cadáver ambulante em que até mesmo a sua morte não pode ser chamada de morte, mas produção de cadáver.

Com essa análise antropológica, a partir das contribuições de Michel Foucault, Agamben transpõe aquela mesma categoria conceitual para fala da condição humana na contemporaneidade. O biopoder contemporâneo não mais é baseado no princípio de fazer morrer e deixar viver nem menos no de fazer viver e deixar morrer e sim no de fazer sobreviventes. Esses sobreviventes são os muçulmanos e os muçulmanos “somos todos nós”, o biopoder reduz a vida ao seu mínimo biológico. A vida é inteiramente despida para dar lugar a sobrevida.



**Referências**

- AGAMBEM, Giorgio. **O que resta de Auschwitz (Homo sacer II)**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AGAMBEM, Giorgio. **Ce Qui reste d'Auschwitz**, Paris: Payot/ Rivages, 1999.
- AMÉRY, J. **Un intelletuale a Auschwitz**. Torino: Bollati Boringhieri, 1987. (Ed. Orig. Jenseits Von Schuld und Suhne. Bewältigungsversuche eines Überwltigen. Stuttgart, F. Klett, 1977.)
- BETTELHIEIM. **O coração Informado**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1985
- LEVI, Primo. **Se questo é um uomo. La trégua**. 4. Ed. Torino, Einaudi, 1995. (1. Ed. Torino, De Silva, 1947 e Torino, Einaudi, 1963, respectivamente). [Ed. Brás: **é isto um homem?** Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro, Rocco, 1998; A trégua. Trad. Marco Lucchesi. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.]
- M. Foucault, **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- R. M. Rilke. **Os cadernos de Malte Laurids Brigge**. trad. Lya Luft, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.