

## **HOMO SACER (UM EPISÓDIO DA HISTÓRIA DO CONCEITO POLÍTICO DE INIMIGO)**

DAVID TELES PEREIRA

*Excluído! — exclamou Lutero, olhando-o — Que loucura se apossou de ti? Quem te teria excluído da comunidade do Estado onde vives? Onde aconteceu, desde que existem Estados, que tenham excluído algum cidadão, seja ele qual for?*

*Chamo excluído — respondeu Kohlhaas, apertando o punho — àquele a quem é recusada a protecção da lei! Tenho necessidade dessa protecção para a prosperidade do meu pacífico negócio. Por ela é que me refugio na comunidade, com todos os bens que possuo e faço por aumentar. Quem me nega essa protecção expulsa-me, colocando-me ao nível dos selvagens*

Heinrich von Kleist — Michael Kolhaas

Este trabalho deve muito à leitura de *The Golden Bough*, de James George Frazer. Numa das primeiras páginas do meu exemplar, da edição de 1925, escrito a caneta e numa caligrafia perfeita pode ler-se «Presented to Anthony Langdale Wilson on his marriage by the members of Stirchley Men's Adult School with hearty good wishes, in grateful acknowledgement of his loyalty to the School and comradeship in services. March, 1926». Os livros, em certo sentido, têm uma vida eterna e somos nós quem, fugaz e transitoriamente, a atravessa. É, por isso, da mais elementar justiça que este trabalho seja dedicado à memória de Anthony Langdale Wilson, nascido em 1897, a quem pertenceu originalmente este exemplar cuja vida atravesssei.

### **1. O RENASCIMENTO DO *HOMO SACER***

Cerca de setenta anos depois de Carl Schmitt (1888-1985) ter inaugurado a sua emblemática definição de soberania — de acordo com a qual o soberano é aquele que decide sobre o estado de excepção <sup>(1)</sup> —, cerca de vinte anos depois

---

<sup>(1)</sup> No original: “Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet” (v. Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlim, 2004, p. 13).

das célebres lições de Michel Foucault (1926-1984) no *Collège de France* <sup>(2)</sup>, teve início um novo capítulo na história dos conceitos de poder soberano e biopolítica com a publicação em 1995 de *Homo Sacer — O poder soberano e a vida nua* <sup>(3)</sup>, de Giorgio Agamben.

Partindo de uma aparente dicotomia manifestada pelos dois termos que no grego antigo expressavam aquilo que entendemos por vida — *zôê* e *bios* <sup>(4)</sup> — o pensador italiano constrói como elemento central da sua obra o conceito de *nuda vita* (vida nua), “a vida *exposta à morte e insacrificável* do *homo sacer*” <sup>(5)</sup>. A construção deste *homo sacer*, termo tão controverso entre os autores clássicos como entre os seus intérpretes modernos, enquanto conceito fulcral do pensamento filosófico de Agamben teve, entre outros méritos, o de dar um novo folgo a esta “obscura figura do direito romano arcaico” <sup>(6)</sup> que entre os finais do século XIX e inícios do século XX foi objecto de uma interessante controvérsia entre os romanistas, tendo como ponto central a publicação do monumental *Römisches Strafrecht* (Leipzig, 1899), de Theodor Mommsen

<sup>(2)</sup> V. Michel Foucault, “*Society Must Be Defended*”: *lectures at the Collège de France, 1975-1976*, Picador, Nova Iorque, 2003.

<sup>(3)</sup> No original, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (Einaudi, 1995). Esta obra, bem como o seu segundo volume — *Stato di Eccezione* (Bollati Boringhieri, 2003) — encontra-se traduzida para o português: *O Poder Soberano e a Vida Nua*, Editorial Presença, Lisboa, 1998; e *Estado de Excepção*, Edições 70, Lisboa, 2010.

<sup>(4)</sup> “*zôê*, que exprimia o simples facto de viver, comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bios*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de cada indivíduo ou de um grupo” (v. Giorgio Agamben, *O Poder Soberano...*, cit., p. 11). A propósito desta dicotomia v., também, Roberto Esposito, *Bios — Biopolítica e Filosofia*, Edições 70, Lisboa, 2010, pp. 29 a 32; e Laurent Dubreuil e Clarissa C. Eagle, *Leaving Politics: Bios, Zôê, Life*. in «*Diacritics*», vol. 36, n.º 2, 2006, pp. 84 a 87. A *zôê*, a vida natural, encontrava-se excluída do âmbito da *polis*, daí que Aristóteles, na secção inicial da sua *Política* se tenha preocupado em realçar que a distinção entre o *politikos* e o *oikonomos* (chefe de uma empresa) e o *despotês* (chefe de família) não é apenas de número, mas sim de espécie e qualidade: “Those then who think that the natures of the statesman, the royal ruler, the head of an estate and the master of a family are the same, are mistaken (they imagine that the difference between these various forms of authority is one of greater and smaller numbers, not a difference in the kind — that is, that the ruler over a few people is a master, over more the head of an estate, over more still a statesman or royal ruler, as if there were no difference between a large household and a small city; and also as to the statesman and the royal ruler, they think that one who governs as sole head is royal, and one who, while the government follows the principles of the science of royalty, takes turns to govern and be governed is a statesman: but these views are not true)” (v. Aristóteles, *Política*, 1252a). Esta dicotomia e as suas consequências permitem a Giorgio Agamben afirmar, na introdução a *Homo Sacer*, que “o ingresso da *zôê* na esfera da *polis*, a politização da vida nua enquanto tal constitui o acontecimento decisivo da modernidade e marca uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico” (v. Giorgio Agamben, *O Poder Soberano...*, cit., p. 14).

<sup>(5)</sup> V. Giorgio Agamben, *O Poder Soberano...*, cit., p. 17.

<sup>(6)</sup> V. *idem*.

(1817-1903), e o debate que a sua interpretação das relações entre o direito e a religião no período arcaico da história de Roma motivou, em especial no meio académico anglo-saxónico <sup>(7)</sup>.

Contudo, a traumática experiência do século XX, iniciada na guerra das trincheiras e continuada nos campos de concentração, bem como o turbulento início do século XXI, com os ataques do dia 11 de Setembro de 2001 e a subsequente «guerra ao terrorismo» <sup>(8)</sup>, contribuíram para que o *homo sacer* fosse utilizado cada vez mais enquanto conceito do léxico filosófico-político típico da pós-modernidade e cada vez mesmo enquanto intrigante figura do primitivo ordenamento jurídico romano, cujo alcance e significado causava tanta perplexidade aos autores romanos de épocas posteriores.

Esta inflexão na abordagem tem, por um lado, afastado cada vez mais o tema do *homo sacer* do seu âmbito original no Direito romano, reconstruindo-o um pouco à margem dos problemas que suscitava na sociedade romana do período da monarquia e do início do período republicano. Por outro lado, tem contribuído para a cristalização de algumas ideias que o debate entre os romanistas não tinha ainda logrado amadurecer. O objectivo deste trabalho é, por isso, numa espécie de regresso às origens, visitar esse debate acerca do *homo sacer* enquanto conceito jurídico do *ius romanum* <sup>(9)</sup>. Posteriormente, procuraremos comparar, como já outros fizeram <sup>(10)</sup>, esta figura singular a uma outra do Direito germânico primitivo com a qual tem alguma proximidade.

---

<sup>(7)</sup> V. W. Warde Fowler, *The Original Meaning of the Word Sacer*, in «The Journal of Roman Studies», vol. 1, 1911, pp. 57 a 63; Harold Bennet, *Sacer Esto*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», vol. 61, 1930, pp. 5 a 18; e James Leigh Strachan-Davidson, *Problems of Roman Criminal Law*, Clarendon Press, Oxford, 1912, pp. 4 a 14. Nos textos anteriores à publicação de *Römisches Strafrecht* cumpre dar destaque aos contributos de dois importantes autores germânicos, o jurista Rudolf von Jhering no seu *Der Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung* (Leipzig, 1865) e o filólogo Ludwig Lange na sua obra *De consecratione capitis et bonorum* (Giessen, 1867).

<sup>(8)</sup> A propósito da controvérsia suscitada por este termo v. J. A. Teles Pereira, *Que Fazer Com o Inimigo?*, in «Jurisprudência Constitucional», n.º 3, Julho-Setembro, Coimbra, 2004, p. 57; e David Teles Pereira, «O terrorista, ele olha»: *alguns elementos recorrentes da conceptologia do terrorismo*, Relatório de Mestrado apresentado na cadeira de História das Relações Internacionais, Lisboa, 2010, p. 16.

<sup>(9)</sup> Utilizamos a expressão *ius romanum* para significar aquilo que Sebastião Cruz entende por Direito romano em sentido estrito, isto é, “o conjunto de normas jurídicas que vigoraram em Roma e nos seus territórios desde o início (753 a.C.?) até à morte Justiniano, em 565” (v. Sebastião Cruz, *Direito Romano (Ius Romanum)*, vol. I — Introdução. Fontes, 4.ª ed., Coimbra, 1984, p. 34). No mesmo sentido, A. Santos Justo, *Direito Privado Romano*, vol. I. Parte Geral, 5.ª ed., Coimbra Editora, Coimbra, 2011, p. 17.

<sup>(10)</sup> V. Rudolf von Jhering, *L'Esprit du Droit Romain dans les Diverses Phases de Son Développement*, tomo I, 2.ª ed., Paris, 1880, pp. 282 a 283; e Giorgio Agamben, *O Poder Sobe-rano...*, cit., pp. 102 a 103.

## 2. O HOMO SACER

Sexto Pompeu Festo, um gramático romano do século II d.C., no seu “resumo” em vinte volumes da obra *De verborum significatu* <sup>(11)</sup> do gramático Marco Vérrio Flaco, contemporâneo dos imperadores Augusto e Tibério, apresenta a seguinte definição de *homo sacer*:

*Aquele que o povo julgou por um crime; não é permitido sacrificá-lo, mas quem o mata não é condenado por homicídio [parricidi] (...). Daí o facto de se chamar habitualmente sagrado a um homem mau ou impuro* <sup>(12)</sup>.

Não podemos deixar de ficar perplexos com esta definição. Por um lado, ela preserva uma utilização da palavra sagrado (*sacer*) num sentido aparentemente antagónico com o significado que comumente tem para nós. Por outro lado, apesar de se tratar de alguém sagrado, é permitido a qualquer um matá-lo sem que com isso incorra em qualquer crime, isto é, torna impunível a execução de um *homo sacer*. Contudo, tal execução, ainda que possa ser feita por qualquer um, não pode seguir as formas rituais de sacrifício (*neque fas est eum immolari* <sup>(13)</sup>).

Macróbio, um autor da transição entre os séculos IV e V d.C., testemunha-nos nos seus *Saturnali*, logo após uma passagem sobre o significado de *sacrum*, que a condição do *homo sacer* causava estranheza até entre os próprios autores romanos, uma vez que se tratava de algo sagrado que, ao contrário de outras figuras sagradas, poderia ser legitimamente morto por qualquer um <sup>(14)</sup>.

<sup>(11)</sup> O texto completo em latim pode ser consultado em acesso livre no seguinte endereço electrónico: [http://archive.org/stream/deverborumsignif00festuoft/deverborumsignif00festuoft\\_djvu.txt](http://archive.org/stream/deverborumsignif00festuoft/deverborumsignif00festuoft_djvu.txt). Pode ainda ser consultada, também em acesso livre, uma tradução francesa parcial no seguinte endereço electrónico: <http://remacle.org/bloodwolf/erudits/Festus/s.htm>.

<sup>(12)</sup> A tradução portuguesa utilizada pode ser encontrada em Giorgio Agamben, *O Poder Soberano...*, cit., p. 73, nota 1. No original: “At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed, qui occidit, parricidi non damnatur”.

<sup>(13)</sup> De acordo com Giorgio Agamben, *immolari* significa “o acto de espargir a vítima com a *mola salsa* antes de sacrificá-la” (v. Giorgio Agamben, *O Poder Soberano...* cit., p. 74). A *mola salsa* era uma mistura de farinha de trigo branco moída, torrada e salgada, preparada pelas virgens vestais e utilizada em todos os sacrifícios oficiais (v. Ariadne Staples, *From Good Goddess to Vestal Virgins: Sex and Category in Roman Religion*, Routledge, Nova Iorque, 1998, pp. 154 a 155).

<sup>(14)</sup> “Hoc loco non alienum videtur de conditione eorum hominum referre quos leges sacros esse certis dis iubent, quia non ignoro quibusdam mirum videri quod, cum cetera sacra violari nefas sit, hominem sacrum ius fuerit occidi. Cuius rei causa haec est.” (v. Macrobio, *Saturnalia*, III. 7. 5.). v., também, James Leigh Strachan-Davidson, *Problems of Roman...*, cit., p. 8; e Giorgio Agamben, *O Poder Soberano...*, cit., p. 74.

Trata-se, é certo, de um autor tardio, de uma fase decadente da História de Roma e de uma fonte duvidosa relativamente aos rituais religiosos do período arcaico. Contudo, nas palavras de Strachan-Davidson, sendo a fonte de Macróbio o *De Religionibus* de Gaio Trebácio Testa (jurisprudente — e *protégé* de Cícero — que se destacou ao serviço de Júlio César e posteriormente de Augusto), “it may be presumed that the sentences (...) have a good pedigree”<sup>(15)</sup>. Por que razão, então, os romanos de períodos mais tardios ficavam perplexos com as implicações desta figura arcaica? Porque se tratava de uma sociedade que, entretanto, se tinha habituado a ver o sagrado como algo que pertencia aos deuses e que, como tal, violá-lo seria *nefas*<sup>(16)</sup>. Logo, a coexistência de um carácter sagrado e, ao mesmo tempo, a sujeição à morte por qualquer um, não poderiam deixar de ser visto como algo surpreendente e contraditório por uma sociedade que já há muito abandonara a sua fase arcaica.

Esta estranheza com as implicações do *homo sacer* que, a julgar pelo texto de Macróbio, surpreendia os romanos, tem uma óbvia correspondência, como destaca Giorgio Agamben<sup>(17)</sup>, nos romanistas modernos. As posições destes, apesar de distintas entre si, podem ser englobadas em duas grandes categorias<sup>(18)</sup>: por um lado, aqueles que, no seguimento de Mommsen, vêem o *homo sacer* como uma evolução jurídico-penal de um período arcaico em que a fronteira entre o crime e a ofensa aos deuses não se encontrava ainda claramente demarcada<sup>(19)</sup> (Mommsen, Strachn-Davidson e Bennet); por outro lado, aqueles que vêem a *sacratio* como uma consagração aos deuses infernais<sup>(20)</sup> (Reinach, Fowler, Kerény), sendo, neste caso, o conceito de sagrado semelhante na sua ambiguidade ao conceito etnográfico de tabu, no qual a ideia de sacral e de proibido ou sujo muitas vezes se tocam, como explica James George Frazer:

*Thus in primitive society the rules of ceremonial purity observed by divine kings, chiefs, and priests agree in many respects with the rules observed by homicides, mourners, women in childbed, girls at puberty, hunters and fishermen, and so on. To us these various classes of persons*

<sup>(15)</sup> V. James Leigh Strachan-Davidson, *Problems of Roman...*, cit., p. 8.

<sup>(16)</sup> V. W. Warde Fowler, *The Original...*, cit., p. 58.

<sup>(17)</sup> V. Giorgio Agamben, *O Poder Soberano...*, cit., p. 74.

<sup>(18)</sup> V. *idem*.

<sup>(19)</sup> Emblemática desta tese é a citação que Strachan-Davidson faz de Paul Frédéric Girard e do seu *Histoire de L'Organization Judiciaire des Romains* (Paris, 1901): “Religious obligation has thus insinuated itself to account for the infliction of punishment, and we reach the stage of which Girard writes: ‘At Rome the first executioner was a sacrificer: in old times there was no capital execution which was not performed in honour of some god’” (v. James Leigh Strachan-Davidson, *Problems of Roman...* cit., p. 1).

<sup>(20)</sup> V. W. Warde Fowler, *The Original...* cit., p. 58.

*appear to differ totally in character and condition; some of them we should call holy, others we might pronounce unclean and polluted. But the savage makes no such moral distinction between them; the conceptions of holiness and pollution are not yet differentiated in his mind. To him the common feature of all these persons is that they are dangerous and in danger, and the danger in which they stand and to which they expose others is what we should call spiritual or ghostly, and therefore imaginary* <sup>(21)</sup>.

Como explica René Girard, esta ambivalência ou ambiguidade da palavra *sacer* tem, aparentemente correspondências análogas noutras línguas e sociedades, como é o caso do conceito de *mana* dos melanésios, *wakan* dos sioux ou *orenda* dos iroqueses <sup>(22)</sup>.

As questões que marcam este debate e que justificam as diferentes concepções relativamente ao que significa *sacer* neste contexto são simples de resumir. Porque é que algo sagrado pode ser morto por qualquer um sem que isso seja visto como um crime (*impune occidi*)? Porque é que algo sagrado não pode ser sacrificado pelas formas rituais (*neque fas est eum immolari*)? Contudo, antes de procurarmos as respostas que os romanistas deram a estas duas questões, importa saber que actos davam origem a declaração de alguém como *homo sacer* e quem teria autoridade para fazer tal declaração.”

<sup>(21)</sup> V. James George Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Mac-Millan and Co., Londres, 1925, p. 223. Quanto a esta ambiguidade no conceito de tabu: “Thus alongside of taboos that exactly correspond to rules of holiness, protecting the inviolability of idols and sanctuaries, priests and chiefs, and generally of all persons and things pertaining to the gods and their worship, we find another kind of taboo which in the Semitic field has its parallel in rules of uncleanness. Women after child-birth, men who have touched a dead body and so forth, are temporarily taboo and separated from human society, just as the same persons are unclean in Semitic religion. In these cases the person under taboo is not regarded as holy, for he is separated from approach to the sanctuary as well as from contact with men; but his act or condition is somehow associated with supernatural dangers, arising, according to the common savage explanation, from the presence of formidable spirits, which are shunned like an infectious disease. In most savage societies no sharp line seems to be drawn between the two kinds of taboo just indicated, and even in more advanced nations the notions of holiness and uncleanness often touch” (v. W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, D. Appleton and Company, Nova Iorque, 1889, pp. 142 e 143). Para uma comparação entre *sacer* e tabu: “Le mot latin *sacer* correspond exactement à *tabou*, car il signifie à la fois *sacré* et *impur*. Tout ce que est *sacer* est soustrait à l’usage commun; quando on dit d’un homme «qu’il soit sacré», cela que veut dire qu’il doit être retranché de la société, exilé ou mis à mort.” (v. Salomon Reinach, *Orpheus — Histoire Générale des Religions*, Alcide Picard, Paris, 1909, pp. 9 e 10).

<sup>(22)</sup> V. René Girard, *Violence and the Sacred*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1977, p. 257.

Relativamente ao primeiro ponto, os fundamentos da *sacratio*, sabemos que esta era declarada contra:

- Aquele que removesse um marco de fronteira: *Numa Pompilius statuit eum qui terminum exarasset, et ipsum boves sacro esse* <sup>(23)</sup>;
- Aquele que agredisse os seus pais: *Si parentem puer verberit, ast olle plorasset paren(s), puer divis parentum sacer esto* <sup>(24)</sup>;
- O patrono que defraudasse o seu cliente: *patronus si clienti fraudem fecerit, sacer esto* <sup>(25)</sup>;
- Aquele que conspirasse a favor do sistema monárquico: *sacrandoque cum bonis capite eius, qui regni occupandi consilia inisset* <sup>(26)</sup>;
- Aquele que violasse a *sacrosanctitas* do Tribuno da Plebe: *eius caput Iovi sacrum esset, familia ad aedem Cereris, Liberi Liberaeque venum iret* <sup>(27)</sup>

<sup>(23)</sup> V. Festus, *De verborum significatu quae supersunt: cum Pauli epitome*, edição de Wallace Martin Lindsay, Teubner, Leipzig, 1913, p. 505. v., também, Harold Bennet, *Sacer...*, cit., p. 5. “He also enacted that, if any person demolished or displaced these boundary stones he should be looked upon as devoted to the god, to the end that anyone who wished might kill him a sacrilegious person with impunity and without incurring any stain of guilt.” (v. Dionysius of Halicarnassus, *Roman Antiquities*, 2.74 — [http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Dionysius\\_of\\_Halicarnassus/2C\\*.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Dionysius_of_Halicarnassus/2C*.html)).

<sup>(24)</sup> V. Festus, *De verborum...*, cit., p. 260. v., também, Harold Bennet, *Sacer...*, cit., p. 5.

<sup>(25)</sup> “ex lege XII tabularum venit, in quibus scriptum est “patronus si clienti fraudem fecerit, sacer esto” (v. Mário Sérgio Honorato. *Commentarii in Vergilii Aeneidos libros*, 6.609 — <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0053%3Abook%3D6%3Acolumnline%3D609>). “For both patrons and clients alike it was impious and unlawful to accuse each other in law-suits or to bear witness or to give their votes against each other or to be found in the number of each other's enemies; and whoever was convicted of doing any of these things was guilty of treason by virtue of the law sanctioned by Romulus, and might lawfully be put to death by any man who so wished as a victim devoted to the Jupiter of the infernal regions. For it was customary among the Romans, whenever they wished to put people to death without incurring any penalty, to devote their persons to some god or other, and particularly to the gods of the lower world; and this was the course what Romulus then adopted” (v. Dionysius of Halicarnassus, *Roman Antiquities*, 2.10 — [http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Dionysius\\_of\\_Halicarnassus/2A\\*.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Dionysius_of_Halicarnassus/2A*.html)).

<sup>(26)</sup> “ante omnes de provocatione adversus magistratus ad populum sacrandoque cum bonis capite eius, qui regni occupandi consilia inisset, gratae in vulgus leges fuere.” (v. Tito Lívio, *Ab Urbe Condita*, 2.8.2 — <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0169%3Abook%3D2%3Achapter%3D8%3Asection%3D2>)

<sup>(27)</sup> “relatis quibusdam ex magno intervallo caerimoniis renovarunt, et cum religione inviolatos eos tum lege etiam fecerunt sanciendo, ut, qui tribunis plebis, aedilibus, iudicibus decemviris nocuisset, eius caput Iovi sacrum esset, familia ad aedem Cereris, Liberi Liberaeque venum iret” (v. Tito Lívio, *Ab Urbe Condita*, 3.55.7 — <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Liv.+3+55.7&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0169>)

- Plutarco fala ainda de uma lei promulgada por Rómulo que ordenava que aquele que vendesse a sua mulher fosse por tal sacrificado a Ceres: *but if a man for any other reason sends his wife away, the law prescribes that half his substance shall belong to his wife, and the other half be consecrate to Ceres; and whosoever puts away his wife, shall make a sacrifice to the gods of the lower world* <sup>(28)</sup>.

No que diz respeito à autoridade para declarar alguém como *homo sacer*, seguindo de perto a lição de Fowler <sup>(29)</sup>, a resposta dependerá da época e do estágio de desenvolvimento da sociedade romana a que nos reportarmos.

Num período mais arcaico, anterior à própria existência de um Estado romano e do seu *ius divinum*, face à ausência de quaisquer fontes que nos permitam tirar uma conclusão, podemos apenas socorrer-nos do conhecimento que a sociologia e a antropologia têm obtido através do estudo das comunidades num estágio de desenvolvimento mais primitivo, colocando, assim, a hipótese de a declaração ter uma origem sociológica, ou seja, na própria comunidade. Neste caso, o *quem populus iudicavit ob maleficium* a que Festo se refere não seria verdadeiramente uma declaração formal — muito menos de carácter judicial — de alguém como *homo sacer*, mas, antes, um reconhecimento por parte da comunidade que aquela pessoa cometera ofensas o suficientemente graves como para tornar insustentável a manutenção no seu seio. Na origem, aquilo a que mais tarde fontes romanas vieram referir-se como *homo sacer*, ter-se-á assemelhado a estes esquemas de declaração de alguém como inimigo da comunidade. Contudo, como se referiu, a ausência de fontes e de um verdadeiro conhecimento sobre como viviam e se comportavam as comunidades do Lácio anteriores à construção de Roma como uma estrutura estadual, não nos permite adiantar mais do que suposições.

Na ausência de verdadeiras estruturas políticas, a solidariedade entre os membros da uma determinada comunidade era essencial à sua sobrevivência. Como refere William Graham Sumner no seu ensaio sobre a guerra, “todos os membros de um grupo são camaradas entre si e têm um interesse em comum contra todos os outros grupos” <sup>(30)</sup>. Descontando o darwinismo social patente neste ensaio <sup>(31)</sup>, a verdade é que diversos estudos antropológicos têm permitido

<sup>(28)</sup> V. Plutarco, *Romulus*, 22.3 — <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0061%3Achapter%3D22%3Asection%3D3>. v. também, Harold Bennet, *Sacer...*, cit., p. 6.

<sup>(29)</sup> V. W. Warde Fowler, *The Original...*, cit., pp. 61 e 62.

<sup>(30)</sup> V. William Graham Sumner, *War, and other essays*, Yale University Press, New Haven, 1911, p. 9.

<sup>(31)</sup> Para uma discussão mais aprofundada sobre esta questão, v. Mike Hawkins. *Social Darwinism in European and American thought, 1860—1945: nature as a model and nature as a threat*, New York. Cambridge University Press. 1997, pp.109 a 110.

concluir no mesmo sentido que Graham Sumner, isto é, que nas comunidades mais primitivas os sentimentos que prevalecem dentro destes grupos são, necessariamente, a paz e a cooperação, enquanto relativamente aos outros grupos, aos estrangeiros, o sentimento dominante é a hostilidade e a contenda <sup>(32)</sup>. Não há de ser alheio a esta questão o facto de que em Roma a palavra que originariamente significava estranho (*hostis*) tenha evoluído para inimigo.

Estes dois sentimentos são perfeitamente consistentes entre si e, aliás, são necessariamente complementares. Como exemplifica Graham Sumner, os esquimós do estreito de Bering condenam veementemente o furto entre pessoas da mesma aldeia, mas não censuram de forma alguma o furto a estrangeiros, a menos que tal acarrete algum risco para a sua própria comunidade <sup>(33)</sup>. Diversos povos, nos seus estados mais primitivos, mantinham relativamente aos estrangeiros uma hostilidade tal que actos tão violentos como o assassinato, a pilhagem, a violação e o rapto de mulheres não só eram permitidos como ainda meritórios. J. P. Oliveira Martins, no capítulo dedicado à guerra na sua obra *As Raças Humanas e a Civilização Primitiva*, refere que o “roubo, condenado antes entre os membros de uma mesma sociedade bárbara, torna-se um acto meritório quando se comete contra o estrangeiro que é inimigo” <sup>(34)</sup>, acrescentando ainda que a “hostilidade do estrangeiro e a glória que dá força ao guerreiro, são os dois traços por este lado fundamentais da vida da tribo” <sup>(35)</sup>.

Pelo contrário, no seio da comunidade nenhum destes comportamentos seria admitido, pois causariam discórdia e fraqueza, e a discórdia interna poderia significar muitas vezes a derrota contra um inimigo externo. A conclusão de Graham Sumner é, a este propósito, da maior relevância: “the same conditions which made man warlike against outsiders made them yield to the control of chiefs, submit to

---

<sup>(32)</sup> V. William Graham Sumner, *War...* cit., p. 9. Num sentido semelhante, J. P. Oliveira Martins afirma que a “existência da tribo criou um grau positivo de solidariedade social que militarmente se chama exército. Entre os membros de uma mesma tribo há pactos espontâneos de aliança, já estranhos nos laços naturais da família: e com esses pactos surge uma primeira afirmação de império moral. A guerra é uma depredação, um sistema de *razzias* e saques; mas só de tribo para tribo, e não já de homem para homem” (v. J. P. Oliveira Martins, *As Raças Humanas e a Civilização Primitiva*, vol. II, 3.<sup>a</sup> ed. Aumentada. Parceria António Maria Pereira, Lisboa, 1905, p. 61). As passagens que Oliveira Martins dedica à guerra nesta obra influenciaram, sem dúvida, o pensamento de Graham Sumner, ao ponto de este citar no seu ensaio sobre a guerra a emblemática afirmação de Oliveira Martins segundo a qual “A vida é uma luta: a guerra é a fonte de onde mana a sociedade inteira” (v. J. P. Oliveira Martins, *As Raças...* cit., p. 60).

<sup>(33)</sup> V. William Graham Sumner, *War...* cit., pp. 11 e 12.

<sup>(34)</sup> V. J. P. Oliveira Martins, *As Raças...* cit., p. 61.

<sup>(35)</sup> V. *idem*, p. 62.

discipline, obey law, cultivate peace, and create institutions inside (...). It is no paradox at all to say that peace makes war and that war makes peace”<sup>(36)</sup>.

Nos tempos mais antigos, o membro de uma comunidade que pusesse em causa a harmonia interna do grupo seria, em última instância e na falência de qualquer outra punição, proscrito, isto é, posto fora do clima de paz e de protecção mútua em que os membros da comunidade viviam nas relações entre si. Ao ser colocado fora da convivência da comunidade, esse membro não só deixaria de gozar da protecção conferida pelos demais membros, como se tornaria semelhante a um estrangeiro hostil, equiparável a um animal selvagem que por todos deveria ser perseguido e executado e por ninguém deveria ser ajudado. Na feliz expressão de Frederick Pollock e Frederic W. Maitland, “he is a lawless man and a friendless man”<sup>(37)</sup>. A expressão ainda comum no século XIII no direito inglês “let him bear the wolf’s head”<sup>(38)</sup> é um resquício desta equiparação do proscrito a um animal selvagem, neste caso um lobo<sup>(39)</sup>. Testemunho disso é o texto de uma lei anglo-normanda do século XIII:

*qe des adunc le tiegne lem pur lou e est criahle Wolvesheved, pur ceo qe lou est heste haie de tote gent; e des adunc list a chescun del occire al foer de lou*<sup>(40)</sup>.

Esta equiparação do proscrito a uma besta manifesta-se também na condição em que este regressa ao convívio da comunidade caso, em circunstâncias

<sup>(36)</sup> V. William Graham Sumner, *War...*, cit., p. 11.

<sup>(37)</sup> V. Frederick Pollock e Frederic William Maitland, *The History of the English Criminal Law Before the Time of Edward I*, vol. I, 4.<sup>a</sup> reimpressão da 2.<sup>a</sup> ed., Cambridge University Press, Cambridge, 1968, p. 477.

<sup>(38)</sup> V. Frederick Pollock e Frederic William Maitland, *The History...*, cit., p. 476.

<sup>(39)</sup> V. Mary R. Gerstein, *Germanic Warg: The Outlaw as a Werwolf*, in Gerald James Larson (editor). «Myth in Indo-European Antiquity», University of California Press, Los Angeles. 1974, pp. 131 e 132. Esta autora é partidária da tese, iniciada por Jacob Grimm, que defende que a utilização termo *warg* (e de outros com ele relacionados) nas fontes jurídicas germânicas e latinas na Idade Média denota uma relação entre o lobo e o criminoso. No mesmo sentido, Hermann Nehlsen, *Der Grabfrevel in den germanischen Rechtsaufzeichnungen: Zugleich ein Beitrag zur Diskussion um Todesstrafe und Friedlosigkeit bei den Germanen*, in Herbert Jankuhn, Hermann Nehlsen e Helmut Roth (editores), «Zum Grabfrevel in vorund frühgeschichtlicher Zeit», Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen. 1978, pp. 139 a 146. Num sentido contrário, v., em termos mais genéricos, v. Julius Goebels, Jr., *Felony and Misdemeanor: a study in the History of Criminal Law*, University of Pennsylvania Press, 1976. Mais centrado no estudo do conceito, Michael Jacoby, *Wargus, Vargr 'Verbrecher' 'Wolf': eine sprach — und rechtsgeschitliche Untersuchung*, Almqvist & Wiksell, 1974; e a excelente recensão a este livro escrita por John Lindow para a revista *Speculum*, vol. 52, n.º 2, 1977, pp. 382 a 385.

<sup>(40)</sup> V. W. J. Whittaker (editor), *The Mirror of Justices*, Publications of Selden Society, n.º 7, Londres, 1895, p. 18.

extraordinárias, nela seja readmitido. No Direito anglo-saxónico, como referem Pollock e Maitland, ele regressava ao convívio da comunidade como se fosse um recém-nascido (*quasi modo genitus*) podendo adquirir novos direitos mas não podendo, de forma alguma recuperar quaisquer direitos que detivesse anteriormente à declaração como proscrito <sup>(41)</sup>.

A partir do momento em que Roma se estabelece como cidade-estado a autoridade para declarar alguém como *homo sacer* pertenceria certamente ao *rex*, enquanto detentor de *imperium*, auxiliado pelos *pontifices*. A intervenção destes é uma dedução de Fowler sustentada no facto de ser o seu colégio o competente para declarar um acto *nefas*, não sendo, portanto, de estranhar a sua intervenção na declaração de um homem como *impius* <sup>(42)</sup>.

Durante o período republicano, apesar da intervenção dos pontífices ainda ser necessária, uma vez que estes detinham a fórmula para a declaração, podemos concluir, como Mommsen <sup>(43)</sup>, que as palavras de Festo (*quem populus iudicavit ob malefictum*) indiciam que esta seria precedida de um julgamento e de um pronunciamento por parte de um magistrado.

Encerradas as questões dos fundamentos e da autoridade para a declaração de alguém como *homo sacer*, importa agora responder às duas questões atrás colocadas: porque é que algo sagrado pode ser morto por qualquer um sem que isso seja visto como um crime e porque é que algo sagrado não pode ser sacrificado pelas formas rituais? Numa só questão, como podem conviver na mesma figura dois elementos aparentemente contraditórios?

Antes de se passar às respostas que os romanistas procuraram dar no sentido de compatibilizar esta contradição aparente entre elemento sagrado e execução profana, importa referir que esta ideia de algo que pertence ao domínio do sagrado mas está sujeito à morte por todos, em certa medida, pode não ser totalmente alheia à sociedade romana, pelo menos se for considerada a interpretação que James George Frazer faz da figura do *rex Nemorensis*, na sua influente obra *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, cujas fontes mais prováveis são os textos de autores clássicos como Suetónio <sup>(44)</sup>, Estrabão <sup>(45)</sup> e Pausânias <sup>(46)</sup>. Vale a pena atentar-se na descrição de Frazer:

*According to one story the worship of Diana at Nemi was instituted by Orestes, who, after killing Thoas, King of the Tauric Chersonese (the*

<sup>(41)</sup> V. Frederick Pollock e Frederic William Maitland, *The History...*, cit., p. 477.

<sup>(42)</sup> V. *idem*, p. 62.

<sup>(43)</sup> V. Theodor Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Leipzig, 1899, p. 902.

<sup>(44)</sup> “The Rex Nemorensis having many years enjoyed the honour of the priesthood. he procured a still stronger antagonist to oppose him” (v. Suetónio, *The Life of Caligula*, 35.3).

*Crimea), fled with his sister to Italy, bringing with him the image of the Tauric Diana hidden in a faggot of sticks. After his death his bones were transported from Aricia to Rome and buried in front of the temple of Saturn, on the Capitoline slope, beside the temple of Concord. The bloody ritual which legend ascribed to the Tauric Diana is familiar to classical readers; it is said that every stranger who landed on the shore was sacrificed on her altar. But transported to Italy, the rite assumed a milder form. Within the sanctuary at Nemi grew a certain tree of which no branch might be broken. Only a runaway slave was allowed to break off, if he could, one of its boughs. Success in the attempt entitled him to fight the priest in single combat, and if he slew him he reigned in his stead with the title of King of the Wood (Rex Nemorensis) <sup>(47)</sup>.*

Parece resultar deste relato, como exemplarmente resume Bernardo Bernardi, que o *rex Nemorensis*, que era “colocado à guarda do santuário de Diana, perto do lago Nemi, ficava rei enquanto não sucumbisse em duelo com um dos pretendentes ao mesmo cargo” <sup>(48)</sup>, os quais, de acordo com a descrição de Pausânias, não poderiam sequer ser homens livres mas, antes, escravos que tivessem fugido ao seu dono. Então, como se pode ver, a convivência entre o carácter sagrado de um determinado homem e, ainda assim, a sua sujeição à morte por qualquer um não é completamente desconhecida da sociedade romana, o que é ampliado se nos fixarmos apenas no referido relato de Pausânias, uma vez que neste caso nem seria sequer uma sujeição à morte por qualquer um mas, antes, à morte por

<sup>(45)</sup> “Next after Albanum is the city Aricia, on the Appian Way. It is 160 stadia from Rome. This place is situated in a hollow, and has a strong citadel. Beyond it on one side of the way is Lanuvium, a Roman city on the right of the Via Appia, and from which both the sea and Antium may be viewed. On the other side is the Artemisium, which is called Nemus, on the left side of the way, leading from Aricia to the temple. They say that it is consecrated to Diana Taurica, and certainly the rites performed in this temple are something barbarous and Scythic. They appoint as priest a fugitive who has murdered the preceding priest with his own hand. Apprehensive of an attack upon himself, the priest is always armed with a sword, ready for resistance.” (v. Estrabão, *Geography*, 5.3.12).

<sup>(46)</sup> “The Aricians tell a tale that agrees with the inscription on this slab, that when Hippolytus was killed, owing to the curses of Theseus, Asclepius raised him from the dead. On coming to life again he refused to forgive his father rejecting his prayers, he went to the Aricians in Italy. There he became king and devoted a precinct to Artemis, where down to my time the prize for the victor in single combat was the priesthood of the goddess. The contest was open to no freeman, but only to slaves who had run away from their masters.” (v. Pausânias, *Description of Greece*, 2.27.4).

<sup>(47)</sup> V. James George Frazer, *The Golden Bough...*, cit., pp. 2 e 3.

<sup>(48)</sup> V. Bernardo Bernardi, *Introdução aos Estudos Etno-Antropológicos*, Edições 70, Lisboa, 2007, p. 383.

alguém que, para os romanos, nem sequer era considerado uma pessoa. A interpretação que James George Frazer faz desta figura, e a sua ligação com conceito do «rei divino» por si cunhado, depõem, de certa forma, a favor daqueles que defendem uma aproximação etnográfica ao conceito de sagrado.

Apesar disto, importa também ter em consideração como procuraram resolver esta aparente contradição os romanistas que estudaram a figura do *homo sacer*. Mommsen, na sua obra sobre o Direito penal romano, sustenta que a solução mais sensata a dar a esta questão é a de que quando o *homo sacer* não pudesse ser sacrificado de acordo com o *fas*, por um órgão religioso competente ou por um magistrado pertencente à classe dos patrícios, então um oficial plebeu ou, em alternativa, qualquer cidadão poderia executá-lo. Esta interpretação, contudo, foi posta em causa por Strachan-Davidson, salientando que a forma como o autor germânico lê a afirmação de Festo não tem qualquer sustento em nenhuma das traduções possíveis desta frase <sup>(49)</sup>.

Para o autor inglês, o *homo sacer* seria normalmente executado com o machado sacrificial e por uma autoridade competente para tal. Apenas nos casos em que este conseguisse escapar à execução, por negligência do magistrado ou por acidente, seria possível a qualquer cidadão executá-lo e, nesse caso, a execução não poderia seguir qualquer uma das formas rituais <sup>(50)</sup>. Bennet, no seu artigo *Sacer Esto*, contesta a interpretação de Strachan-Davidson referindo, com propriedade, que a ser assim a definição de Festo estaria a descrever a excepção e não a regra <sup>(51)</sup>. Por outro lado, este autor acrescenta ainda que o “neque fas este um immolari” significa que nem a título de excepção poderia acontecer aquilo que Strachan-Davidson vê como a regra, isto é, a execução por sacrifício, neste caso por meio do machado <sup>(52)</sup>.

Já para os autores que defendem uma concepção etnográfica do conceito de *homo sacer*, como Fowler, a interdição do sacrifício ficaria a dever-se ao facto do criminoso estar manchado pela ofensa cometida e que, por isso, não poderia ser sacrificado a uma divindade num altar e de acordo com a forma ritual <sup>(53)</sup>. Con-

---

<sup>(49)</sup> “Mommsen adopts an interpretation, which seems to me untenable, of the words of Festus, ‘neque fas est eum immolari, sed qui occidit parricidii non damnatur.’ (...) Mommsen apparently intends us to take ‘neque fas est’ as part of the dependent relative sentence, and to translate ‘a person who is condemned, but whom under certain circumstances (the absence of a patrician magistrate) it is improper to sacrifice’. Obviously both sense and Latin compel us to take the words as part of the principal sentence, and to translate, ‘not that it is lawful that he should be sacrificed, but any one who kills him is no guilty of murder’.” (v. James Leigh Strachan-Davidson, *Problems of Roman...*, cit., p. 4).

<sup>(50)</sup> V. James Leigh Strachan-Davidson, *Problems of Roman...*, cit., p. 9.

<sup>(51)</sup> V. Harold Bennet, *Sacer...*, cit., p. 7.

<sup>(52)</sup> V. *idem*, pp. 7 e 8.

<sup>(53)</sup> V. W. Warde Fowler, *The Original...*, cit., pp. 60 e 61.

tudo, poderia perfeitamente ser sacrificado a uma divindade infernal, as quais não tinham altares próprios para sacrifícios <sup>(54)</sup>. Assim, a declaração de alguém como *homo sacer*, na perspectiva deste autor, teria o efeito de o consagrar a uma divindade infernal, ficando depois abandonado à sorte de poder ser impunemente morto por alguém que pretendesse sacrificá-lo a uma dessas divindades. Diz Harold Bennet que esta tese, apesar de atractiva, não pode ser seguida <sup>(55)</sup>. Por um lado, no caso do violador da *sacrosanctitas* do Tribuno da Plebe, este era declarado *sacer Jovi*, não se tratando claramente de uma divindade infernal. Por outro lado, a ideia de que a declaração de alguém como *homo sacer* não correspondia verdadeiramente a uma punição mas, antes, a uma declaração do ofensor como conspurcado que ficava assim abandonado à sua sorte, podendo ou não ser morto, é claramente insatisfatória, ficando a argumentação de Fowler, desta forma, refugiada apenas no conceito de ambivalência do sagrado <sup>(56)</sup>.

Para Harold Bennet <sup>(57)</sup>, a interpretação possível é a de que o *homo sacer*, num período em que o crime e a ofensa aos deuses se encontravam num mesmo patamar, deveria ser executado num sacrifício. Contudo, uma maior secularização da sociedade romana e do seu direito penal terá contribuído para o surgimento de novos executores e novas formas de execução. Assim, este autor interpreta a proibição de sacrifício presente na definição de Festo como uma afirmação do carácter cada vez mais secular do direito penal, sendo, por isso, proibido o retrocesso às formas de execução ritual utilizadas no período arcaico. Com esta evolução, o conceito de *homo sacer* e, até, a sua própria aplicação foi perdendo importância, transformando-se naquilo que ao tempo de Marco Vérrio Flaco ela era: “the subject of an antiquarian’s definition rather than a figure of Roman life” <sup>(58)</sup>.

### 3. O *HOMO SACER* ENQUANTO INIMIGO

A interpretação de Bennet tem o mérito de, não só, dar um sentido à aparente contradição nos termos presente na definição de Festo, como também logra

<sup>(54)</sup> *V. idem*, p. 61.

<sup>(55)</sup> *V. Harold Bennet, Sacer...*, cit., p. 8.

<sup>(56)</sup> As palavras de Réne Girard a propósito do uso abusivo do conceito de ambivalência a propósito dos sacrifícios rituais são aqui aplicáveis: “here is a circular line of reasoning that at a somewhat later date would be dignified by the sonorous term *ambivalence*. Persuasive and authoritative as that term still appears, it has been so extraordinarily abused in our century that perhaps we may now recognize how little light it sheds on the subject of sacrifice. Certainly it provides no real explanation. When we speak of ambivalence, we are only pointing out a problem that remains to be solved.” (v. Réne Girard, *Violence...*, cit., p. 1).

<sup>(57)</sup> *V. idem*, pp. 8 a 18.

<sup>(58)</sup> *V. idem*, p. 18.

dar a este conceito um lugar lógico nos quadros que normalmente observamos na evolução histórica das estruturas políticas e, mais especificamente, do direito penal em diversos ordenamentos jurídicos.

Numa primeira fase, provavelmente anterior ao próprio termo, esta figura terá correspondido ao reconhecimento de que a presença de determinado membro, graças a uma ofensa grave por este cometida, era insustentável para a sobrevivência do grupo, pelo que o ofensor era excluído da protecção conferida a cada membro por todo o grupo. A este clima de protecção conferido a cada membro do grupo podemos chamar, como vários autores fizeram, paz e ao grupo que garante essa protecção grupo-de-paz. O ofensor estava, neste esquema, fora-da-paz, em duplo sentido: por um lado, a sua existência colocava em causa o clima de paz de que dependia a luta pela sobrevivência da comunidade; por outro lado, a sua integridade e sobrevivência deixavam de estar sob a alçada protectora desse clima de paz, estando, tal como um animal selvagem, sujeito às leis da natureza e não normas que garantiam a convivência entre os homens.

Com a evolução das estruturas políticas e religiosas, a colocação do indivíduo fora da protecção da comunidade passou a ser vista como uma transferência deste do domínio do profano para o divino, devendo, por isso, o ofensor ser sacrificado aos deuses, uma vez que a sobrevivência da comunidade dependia do favor dos deuses. Foi, provavelmente, neste contexto que surgiu o conceito de *homo sacer*. Nesta fase do processo, o grupo-de-paz é, em parte, consumido pelo grupo-de-culto e o delito é visto cada vez menos como uma ameaça à paz e cada vez mais como uma ofensa aos deuses.

Posteriormente, com os primeiros momentos de secularização das estruturas políticas e do direito penal, certos crimes começam a ser vistos cada vez mais como ameaças à estrutura política e menos uma ofensa aos deuses. Importa ter em atenção que os dois fundamentos mais tardios para a punição de alguém como *homo sacer* são, apesar da presença inequívoca do âmbito religioso, motivos essencialmente políticos: a conspiração a favor de um sistema monárquico e a violação da *sacrosanctitas* do tribuno da plebe. Aqui, aquilo que antes funcionava como um grupo-de-paz e que entretanto fora parcialmente consumido pelo grupo-de-culto é agora substituído pelo grupo-político, isto é, por aquilo a que, com reservas e algum anacronismo, podemos chamar Estado.

Com o tempo, deixa de se tratar de uma transferência do ofensor do domínio do profano para o do sagrado, mas sim de uma pura e simples negação das protecções conferidas ao indivíduo quer pelo direito humano, quer pelo *ius divinum*, isto é, a da sua colocação numa zona cinzenta, numa zona de excepção. Por outras palavras, trata-se aqui da sua construção enquanto inimigo público, enquanto inimigo político. A pouco e pouco o *homo sacer* vai-se tornando um arcaísmo e perdendo lugar para outras formas de punição como o *perduellio* e,

posteriormente, a *lesa maiestas*. É este o percurso histórico do Direito penal e, curiosamente, o percurso do Estado, em que a ofensa ao sagrado dá lugar à traição e os velhos deuses começam a dar lugar a um novo deus cuja formação só foi completada, mais de um milénio depois, quando um filósofo inglês nascido em Malmesbury colocou no frontispício da sua obra magna uma citação bíblica que explicava que nenhum outro poder na terra se compara ao do *Leviathan*.

Antes do advento do Estado *Leviathan* — e mesmo posteriormente — não podemos ir tão longe como para identificar aqui um percurso linear, cronológico e unidirecional. Este processo, apesar de apresentar um sentido normalmente progressivo, encontrou-se sempre na dependência da maior ou menor evolução, complexidade e estabilidade das estruturas políticas e sociais de determinado grupo e, por isso mesmo, nem o grupo-político é uma realidade universal<sup>(59)</sup>, nem a regressão — ou apropriação — deste a um grupo-de-culto ou, até, a um grupo-de-paz são acontecimentos impensáveis.

Contudo, noutra perspectiva, há algo de transversal a todas estas fases do processo, algo de universalizável, em que o *homo sacer* se inscreve como um episódio de uma história quase tão remota quanto a da humanidade: a história da inimizade.

Seja no seio de um grupo-de-paz, de um grupo-de-culto ou de um grupo-político, propriamente dito, a presença necessária de um sentimento de coesão interna tem como correlativo uma noção muito exacta de alteridade. Essa alteridade manifesta-se, essencialmente, em duas perspectivas, a do estrangeiro (o opositor externo) e a do membro-inimigo (o opositor interno). Numa primeira fase, num grupo de paz, como vimos, existe uma identificação quase total entre o estrangeiro e o inimigo. Na transição para um grupo de culto e para um grupo político, a hostilização face aos estrangeiros tende a ser mitigada, ainda que dela possam permanecer alguns vestígios.

O fundamento central da hostilização do inimigo externo (do estrangeiro visto como inimigo) é a necessidade de defesa do grupo, enquanto o fundamento de hostilização do inimigo interno é a necessidade quase absoluta de coesão do grupo, essencial à formação das suas estruturas sociais e à sua capacidade de defesa. O inimigo externo é uma ameaça, apesar de na maioria dos casos o ser apenas em potência e não no imediato. Pelo contrário, o inimigo interno é como uma doença.

---

<sup>(59)</sup> Apesar da diferença de contextos, não podemos deixar de destacar o quanto esta conclusão é devedora da de William Graham Sumner no seu famoso ensaio sobre a guerra, quando em resposta à questão sobre se a paz o autor refere que “it is a fallacy to suppose that by widening the peace-group more and more it can at last embrace all mankind.” (v. William Graham Sumner, *War...*, cit., p. 9).

Uma interessante ligação entre inimigo e doença parece existir aliás, segundo alguns autores, na palavra “lobo” (*warg*, *vargr*, *wargus*) no direito germânico medieval, que significava, ao mesmo tempo, lobo e fora-do-direito, proscrito <sup>(60)</sup>. De acordo com Georg Christoph von Unruh <sup>(61)</sup> e Mary R. Gerstein <sup>(62)</sup>, há uma relação entre o termo *warg* e doença presente desde as comunidades primitivas indo-europeias até à Idade Média, tanto nas fontes jurídicas, como nas fontes literárias. Esta continuidade de significado traduz uma atitude relativamente ao criminoso aproximável daquilo que, primitivamente, o *homo sacer* deve ter sido: alguém cujos actos “contaminavam” a comunidade de tal forma que era necessário negar-lhe a sua condição humana e equipará-lo a um animal selvagem sujeito à perseguição e à morte por todos.

Independentemente das críticas a que esta argumentação de natureza filológica se prestou <sup>(63)</sup>, a equiparação do inimigo a uma doença não se encontra ausente do discurso filosófico. No *Diálogo Protágoras*, de Platão, o sofista Protágoras explica a Sócrates o porquê dos atenienses exigirem pareceres técnicos em questões de arquitectura ou navegação e, pelo contrário, considerarem que qualquer pessoa é capaz de emitir a sua opinião em questões políticas. Protágoras responde, recorrendo ao mito de Prometeu, que quando o sentido da moral e da justiça foi distribuído entre os homens, Zeus mandou fazê-lo de forma igual, acrescentando que todos aqueles que sejam incapazes de participar da honra ou da justiça devem ser eliminados “como uma doença duma cidade” <sup>(64)</sup>.

Nesta perspectiva, a hostilização do inimigo pode ser observada como uma estratégia de tratamento e imunização do grupo. No grupo-de-paz, na ausência de estruturas políticas e religiosas, a imunização faz-se pela simples expulsão ou pela eliminação do membro que contamina o grupo. No grupo-político, este é colocado numa zona de excepção, fora da protecção conferida pela ordem

<sup>(60)</sup> *V.* nota 39, *supra*. Curiosamente, Giorgio Agamben aproxima as figuras do *homo sacer* e do *warg* ao citar uma afirmação de Rudolf von Jhering segundo a qual “[a] Antiguidade germânica e escandinava oferece-nos sem dúvida um irmão do *homo sacer* no bandido e no fora-de-lei (*Wargus*, *vargr*, o lobo e, em sentido religioso, o lobo sagrado, *vargr y veum*” (v. Giorgio Agamben, *O Poder Soberano...*, cit., p. 110). De acordo o pensador italiano foi Rudolf von Jhering, no seu *Der Geist des Römischen Rechts*, um dos primeiros autores a reparar na similitude existente entre estas duas figuras (v. *idem*).

<sup>(61)</sup> *V.* Georg Christoph von Unruh, *Wargus, Friedlosigkeit und magisch-kultische Vorstellungen bei den Germanen*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Germanistische Abteilung», 74, 1957, pp. 1 a 40.

<sup>(62)</sup> *V.* Mary R. Gerstein, *Germanic Warg...*, cit., pp. 145 a 155.

<sup>(63)</sup> *V.* nota 39, *supra*.

<sup>(64)</sup> *V.* Platão, *Protagoras*, 322d. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0178%3Atext%3DProt.%3Apage%3D322>.

jurídica aos seus membros. É por isso que Thomas Hobbes refere, na versão em latim do seu *Leviatã*, que “*Malum inflictum hosti manifesto, nomine poenae non comprehenditur; quia hostes cives non sunt*”<sup>(65)</sup>. No grupo-de-culto, no seio do qual muito provavelmente surgiu o conceito de *homo sacer*, a imunização faz-se pela transferência do ofensor do profano para o divino, quer seja para a sua sujeição à sorte, quer seja para permitir o seu sacrifício para o apaziguamento dos deuses.

Relativamente a este último ponto, a verdade é que o significado original do termo *sacer*, neste contexto, é de reconstrução impossível, face à escassez de fontes disponíveis e à perda de contacto com o universo religioso do período da monarquia Romana que os quase três milénios que dela nos separam inevitavelmente acabaram por produzir. Por isso, a este propósito, devemos sempre ter presente a lição de Edward Gibbon, expressa no seu *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ao escrever sobre história: não abusar dos privilégios da ficção<sup>(66)</sup>.

---

<sup>(65)</sup> V. Thomas Hobbes. *Leviathan*, capítulo XVIII, 13.

<sup>(66)</sup> Como muitos romanistas ensinam, em questões de origens devemos praticar a “*ars ignorandi*”. Devo esta referência — e avisado conselho — ao senhor Professor António dos Santos Justo.