**Universidade de São Paulo
Faculdade de Saúde Pública**

**Perspectiva sem ponto de fuga:
A figura do refugiado e a Saúde Global como
dispositivo da biopolítica na contemporaneidade**

Gláucia Rita Tittanegro

**Tese apresentado ao Programa de Pós-
Graduação em Saúde Global e
Sustentabilidade para obtenção do título de
Doutor em Ciências**

**Área de Concentração: Sustentabilidade e
Modos de Vida**

**Orientadora: Profa. Dra. Maria da Penha
Costa Vasconcellos**

São Paulo 2018

**Perspectiva sem ponto de fuga:
A figurado refugiado e a Saúde Global como
dispositivo da biopolítica na contemporaneidade**

Gláucia Rita Tittanegro

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Saúde Global e Sustentabilidade da Faculdade
de Saúde Pública da Universidade de São Paulo
para obtenção do título de Doutor em Ciências

Área de Concentração: Sustentabilidade e modos
de vida

Orientadora: Profa. Dra. Maria da Penha Costa
Vasconcellos

Versão original

São Paulo

2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

AGRADECIMENTOS

A Marcos, meu esposo, pela paciência e apoio.

A meus pais, Olydio (*in memoriam*) e Elvira, que sempre impulsionaram e acreditaram em meus estudos.

À Maria da Penha Costa Vasconcellos, orientadora desse trabalho, por ter me dado a chance de um recomeço.

À Marília Torres, que contribuiu com sua leitura atenta e cuidadosa.

A Hélio Strassburger, sem o qual o tema não existiria para mim.

Aos amigos queridos da Filosofia Clínica, sobretudo Cláudio Fernandes e Paulo Roberto Grandisolli, por poder partilhar também os momentos de dificuldades e vazios de escrita.

A Paulo Fortes (*in memoriam*) por ter me iniciado em um pensamento sobre a Saúde Pública e Saúde Global.

A Paulo Gilbert, com quem aprendi a pensar.

À Helena Ribeiro pela escuta delicada e atenta.

À CAPES, pelo apoio a nossa Pós-Graduação em Saúde Global e Sustentabilidade e por apoiar esse estudo.

A meu pai (*in memoriam*)

A Elvira e Marcos, com imensa gratidão

A meus filhos de coração Daniel e Fernanda

Um ser que não é jamais ele mesmo, mas é apenas o existente. Não é jamais existente, mas *é* o existente, integralmente e sem abrigo. Ele não funda nem destina nem nadifica o existente: é apenas o seu ser exposto, o seu nimbo, o seu limite. O existente não remete mais ao ser: é no meio do ser e o ser é inteiramente abandonado no existente. Sem abrigo e, todavia, salvo – salvo no seu ser irreparável. (AGAMBEN. *A comunidade que vem*, 2013, p. 93).

TITTANEGRO, G.R. **Perspectiva sem ponto de fuga: A figura do refugiado e a Saúde Global como dispositivo da biopolítica na contemporaneidade.** [Tese de doutorado]. São Paulo: Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo, 2018.

RESUMO: Este estudo tem como objetivo principal rever a categoria Refugiado para poder refletir sobre a Saúde Global como dispositivo da biopolítica moderna. O estudo espera contribuir nessa construção oferecendo uma reflexão crítica a partir da visão agambiana de dispositivo e de uma *política que vem*. Trata-se de avaliar se a Saúde Global, em seus anseios de governança da saúde planetária, não pode ser tomada bem mais como um dispositivo de captura da vida nua, categoria central no pensamento de Giorgio Agamben. A vida nua é justamente o Refugiado. Daí a importância da análise dessa categoria. Propomos assim uma hipótese funcional de trabalho: perceber a Saúde Global, a partir de sua própria definição, como um campo de tensões e de dissensos necessários para a construção de uma nova política, uma vez que as análises da figura do Refugiado mostraram o colapso do Estado-nação e da categoria de direitos humanos. A construção dessa pesquisa está ancorada sobre três elementos centrais: 1º a ideia de refugiado e de hospitalidade: o ser que se é, é ser localizado territorialmente, ser-no-mundo, onde o mundo de relações estabelecidas permite/favorece/permeia/forma a identidade do sujeito. A desterritorialização é o próprio desterro do sujeito, um desarvorar que clama por novas possibilidades de fincar raízes, as quais só são possíveis através de outros movimentos, ou seja, através do *con*-solo ou da devolução do solo. Encontramo-nos aqui no limiar da perda de identidade e da necessidade de criar condições de reconquista por meio do abrigar, do refugiar, do acolher, do *com*-partilhar. Essa dimensão mais originária do ser humano ou da sua condição metafísica essencial, na prática, serviu de fio condutor ou de fundamento para a construção de estatutos jurídicos do Refúgio e da Hospitalidade. A crise se instala quando todo este aparato parece perder significado e sentido; 2º as novas formas de dizer-se/olhar-se/compartilhar-se no mundo globalizado. Utilizamos os verbos no reflexivo pela seguinte razão: mais do que dizer algo a alguém as novas tecnologias parecem pautadas na necessidade de transmissão de identidade. Ser-no-mundo é ser-na-linguagem. Os relatos de fuga dos refugiados feitos por eles mesmos com seus *smartphones* são um dizer sobre si, um dizer sobre a *situação*, uma denúncia do que está acontecendo; 3º as rupturas abordadas são uma questão de Saúde Global. O elo que une cada um desses elementos é a reflexão crítica do filósofo Giorgio Agamben em sua pesquisa sobre o *Homo Sacer*.

Descritores: Refugiados; Saúde Global; Agamben; Smartphones; Hospitalidade; Política

TITTANEGRO, G.R. **Perspective without vanishing point: The refugee figure and Global Health as a dispositif of biopolitics in contemporary times** [Doctoral thesis]. São Paulo: School of Public Health, University of São Paulo, 2018.

ABSTRACT: The main objective of this research is to think over the Refugee category in order to be able to ponder about the Global Health as a modern biopolitical tool. The research aims to contribute in such construction offering a critical reflection from the Agamben's view of dispositif and from an incoming politics. It is about evaluating whether the Global Health, in its governance anticipation of the universal health, could be taken much more as a bare life catcher tool, category centered in the Giorgio Agamben philosophy. The bare life is precisely the Refugee. Thus the importance of analyzing this category. Therefore we propose a work functional hypothesis: to perceive the Global Health, starting from its own definition, as a tension field and as necessary dissensions to construct a new politics, since the analysis of the Refugee picture indicated a collapse of the Nation-State and of the Human Rights category. The construction of this research is anchored on three main elements: (1) the idea of refugee and of hospitality: the being that is, the being located territorially, being-in-the-world, in which the network and relationship established allows/favors/permeates/forms the subject's identity. The deterritorialization is the subject's own banishment, a disenbowelment that calls for new possibilities to establish roots, which are only possible through other movements, which means through the 'con-soil/console' or the soil's return. We find ourselves on the threshold of identity's loss and of the need to create conditions of regaining by sheltering, welcoming, sharing. This dimension mostly originated from the human being or from its essential metaphysical condition, in practice, served as a guiding thread or as a foundation for the Refugees and Hospitality law's construction. The crisis sets when all this apparatus seems to lose its meaning and reasoning; (2) the new ways of saying/looking/sharing yourself in the globalized world. The reflexive tense was used for the following reason: rather than saying something to someone, new technologies seem to be ruled by the need of identity transmission. Being-in-the-world is being-in-the-language. The escaping reports from the refugees made by themselves with their smartphones are a saying about themselves, a saying about the situation, an accusation about what is happening; (3) and finally, the addressed ruptures are a Global Health matter. The bond which connects each of these elements is the critical reflection of the philosopher Giorgio Agamben in his research about the *Homo Sacer*.

Keywords: Refugees; Global Health; Agamben; Smartphones; Hospitality; Politics

Siglas Utilizadas

ACNUR – Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados

BBC – British Broadcasting Corporation

CCIG – Centre for Citizenship, Identities and Governance

IOM – International Organization for Migration

OIM – Organização Internacional para as Migrações

ONGs – Organizações não Governamentais

ONU – Organização das Nações Unidas

URSS – União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	17
CAPÍTULO 1.....	23
1 INTRODUÇÃO.....	23
1.1 O projeto de Agamben.....	23
1.1.1 O ponto de partida.....	25
1.1.2 Homo sacer e vida nua.....	31
1.1.3 O exemplar.....	33
1.2 A Saúde Global e o Refugiado.....	42
1.3 Identidade sem pessoa.....	47
1.3.1 Da <i>persona</i> ao papel de <i>Bertillon</i>	49
1.3.2 Da ficha policial ao DNA.....	52
1.3.3 O excedente.....	54
1.3.4 O campo e os pedidos de asilo.....	56
CAPÍTULO 2.....	60
2 INTRODUÇÃO.....	60
2.1 Vida como elemento político genuíno.....	60
2.2 A vida na sociedade do espetáculo.....	62
2.3 Sociedade do espetáculo.....	67
2.3.1 Filme-documentário.....	67
2.3.2 O lugar da singularidade.....	70
2.3.3 A <i>situação</i> dos refugiados.....	72
2.3.4 Depoimentos.....	74
2.3.5 Algumas observações sobre o documentário.....	75
2.3.6 Imigração como comunidade imaginada.....	82
CAPÍTULO 3.....	91
INTRODUÇÃO.....	91

3.1 Hospitalidade e <i>Hostipitalidade</i>	92
3.2 Direito à Hospitalidade.....	98
3.2.1 Controle de E-mails.....	102
3.2.2 Contra-espionagem.....	104
3.3 Ações Humanitárias.....	108
3.3.1 Os direitos do homem e do cidadão.....	110
3.3.2 Rever conceitos.....	116
3.4 Do universal ao singular: representações a partir da representação.....	118
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	122
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	129
ANEXOS	
ANEXO 1.....	134
ANEXO 2.....	148
ANEXO 3.....	149
ANEXO 4.....	150
CURRÍCULO LATTES	

INTRODUÇÃO

Este estudo tem como objetivo principal rever a figura do refugiado para poder refletir sobre a saúde global como dispositivo da biopolítica na contemporaneidade.

A saúde é política e não se reduz a políticas de saúde. Daqui construímos a nossa hipótese: a saúde global, talvez mais do que qualquer outro campo da saúde, se mostra realmente como *campo*, no sentido no sentido que colhemos da leitura de Agamben. Isso significa dizer que ela se mostra como lugar de batalhas não simplesmente sobre políticas de saúde, mas como o campo do debate político, da crítica ao uso político da vida e, por conseguinte, do campo de crítica à biopolítica. A revisão da saúde global como dispositivo da biopolítica tem, por isso, o revés de nos devolver um campo em que a interdisciplinaridade não é meramente uma junção de áreas do conhecimento, mas um exercício crítico das áreas que cuidam/pensam a vida. Se isso for assim, a saúde global é um *lugar* – uma posição em que visões de mundo se cruzam – um campo privilegiado de dissensos que não pode ser reduzido a um espaço de governança.

Tentamos aqui problematizar este campo em formação que é a saúde global a partir das reflexões de Giorgio Agamben uma vez que a figura do refugiado tem um lugar importante dentro dessa filosofia. Como o próprio autor nos mostra, as figuras que submete à análise em suas pesquisas, que de alguma maneira se referem a fenômenos históricos positivos, não são tratadas como tais, mas como paradigmas. (AGAMBEN, 2008, p.11). Isso significa dizer no nosso caso que, embora o fenômeno crise dos refugiados seja um fenômeno histórico positivo, a nossa proposta neste estudo é tratar a figura do refugiado em sua função de “constituir e tornar inteligível” um contexto mais vasto: a construção de uma saúde global. Por isso, ao longo desse trabalho, caberá entender o que significa o próprio termo paradigma dentro da proposta de Agamben.

O estudo espera contribuir nessa construção oferecendo uma reflexão crítica a partir da visão agambeniana de dispositivo, por um lado, e por outro, de uma *política que vem*. O termo dispositivo em Agamben significa “qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos” (AGAMBEN 2005 a, p. 13). Neste importante texto, o autor expõe de maneira exaustiva o dispositivo em Michel Foucault e, generalizando a amplíssima classe de tais

dispositivos, convida o leitor a ampliá-la. Em outras palavras, dispositivo para Agamben não é somente, como em Foucault

as prisões, os manicômios, o panóptico, as escolas, as confissões, as fábricas, as *disciplinas*, as medidas jurídicas etc, cuja conexão com o poder é em um certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os *telefones celulares* e – porque não – a linguagem mesma, que é talvez o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem dar-se conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar. (AGAMBEN 2005 b, p. 13). Os grifos são nossos.

Daí decorre que abordar a saúde global como disciplina de controle não nos faz permanecer no âmbito da reflexão foucaultiana, como se poderia objetar, mas adquire toda a sua legitimidade enquanto campo em que são capturados, orientados, determinados interceptados, modelados, controlados, assegurados gestos/condutas/opiniões sobre as relações de saúde no mundo globalizado.

Além disso, ao propor a saúde global como uma *política que vem* partimos da necessidade de se pensar uma política integralmente nova que não se baseie mais na exceção da vida nua (AGAMBEN, 2005 b, p. 15). Em que consiste ou como se mostra tal política?

Pretendemos aqui avaliar se a saúde global, em seus anseios de governança da saúde planetária, não pode ser tomada bem mais como um dispositivo de captura da vida nua, que é uma das figuras centrais no pensamento de Giorgio Agamben.

Esse procedimento particular merece uma justificativa: não se tratando de uma tese filosófica, o procedimento filosófico se coloca simplesmente como um caminho que nos conduz à reflexão proposta.

No Capítulo I procuramos apresentar a vida nua, também descrita com a expressão latina *homo sacer* (homem sagrado), aquele habitante virtual do campo de concentração tanto nazista quanto dos novos campos de concentração: o refugiado. Daí a importância da análise dessa figura. Nesse capítulo propomos também uma hipótese funcional de trabalho: trata-se de perceber a saúde global, a partir de sua própria definição, como um campo de tensões e de dissensos necessários para a construção de uma nova política, uma vez que as análises da figura do refugiado mostraram o colapso do Estado-nação e da categoria de direitos humanos.

A reflexão da sociedade do espetáculo, no Capítulo II, pretende atingir dois objetivos:

1º apresentar o refugiado como a identidade sem pessoa (já descrita no capítulo 1) em seus trajetos de fuga. Tomamos como exemplo aqui o primeiro documentário realizado com imagens feitas por refugiados com seus smartphones ao longo da fuga.¹

2º apresentar o espetáculo e suas representações que compõem o imaginado como base de uma *comunidade*.

A escolha do documentário neste estudo ora vai na direção de figuras singulares, ora se expande para além dos rostos, focalizando as circunstâncias de um problema cada vez mais complexo: o problema do refugiado. O critério para apresentação dos depoimentos desse documentário procura dar conta desse duplo movimento. Tenta-se aqui devolver uma linearidade nas falas de cada um dos personagens com o objetivo de colher a historicidade, o *assim* das coisas em cada rosto.

No Capítulo 3, focamos o conceito de hospitalidade que, embora apareça poucas vezes nos escritos de Agamben, pode facilitar um diálogo com a ideia de campo que resgatamos para a saúde global. A hospitalidade é percebida nessa interface. Recorremos ao livro de Jacques Derrida e Anne Dufourmantelle por duas razões:

1º o texto foi escrito justamente no período do conflito de Ruanda e naquele momento o movimento de refugiados foi bastante impactante;

2º o campo de Daadab tinha sido inaugurado.

O livro marca, por conseguinte, um momento de “crise de refugiados” e vem resgatado no tributo do jornalista e crítico de arquitetura alemão, Niklas Maak, no *Frankfurter Allgemeine* a Anne Dufourmantelle, em 25 de julho de 2017. Nele, o redator discorre sobre a importância desse pequeno livro de Derrida no momento dessa nova crise de refugiados.

Se o termo hospitalidade é tão pouco presente nos escritos de Agamben isso indicaria, talvez, que ele permanece dentro de uma configuração política que, justamente, está sendo colocada em questão pelo filósofo?

Veremos a Hospitalidade – e seus desdobramentos na *Hostipitalidade*, isto é, nos contornos da própria relação hospedeiro-hóspede. O mesmo tipo de desdobramento poderá ser percebido nas ações humanitárias, as quais, permanecendo desvinculadas da política, reforçam e escancaram a vida nua.

¹ Esse documentário foi organizado por uma empresa alemã e está disponível no Youtube: #MyEscape.

A construção dessa pesquisa está, portanto, ancorada sobre 3 elementos centrais:

1º Nos dois primeiros capítulos procuramos tratar do primeiro elemento que é a ideia de refugiado e de hospitalidade. O ser que se é, é ser localizado territorialmente, ser-no-mundo, onde o mundo de relações estabelecidas permite/favorece/permeia/forma a identidade do sujeito. A desterritorialização é o próprio desterro do sujeito, um desarvorar que clama por novas possibilidades de fincar raízes, as quais só são possíveis através de outros movimentos, ou seja, através do *con-solo* ou da devolução do solo.

Encontramo-nos aqui no limiar da perda de identidade e da necessidade de criar condições de reconquista por meio do abrigar, do refugiar, do acolher, do *com-partilhar*. E este primeiro elemento nos coloca, então, diante da dimensão mais originária do ser humano ou da sua condição metafísica essencial que, na prática, serviu de fio condutor ou de fundamento para a construção de estatutos jurídicos do Refúgio e da Hospitalidade. Um estatuto que foi sendo construído socialmente, ao longo da história, nas convenções, nas instituições, nas normativas, mas que se percebe em *crise*. A crise se instala quando todo este aparato parece perder de significado e de sentido.

Crise é um termo emprestado do universo médico e indica inicialmente a “alteração que sobrevém no curso de uma doença”. (AURÉLIO, 1986). As nuances do termo dentro deste âmbito da saúde-doença indicam um movimento violento, uma tensão, um conflito por causa de uma falta, de uma deficiência.²

A crise dos refugiados é crise política, crise econômica, crise social. Todas elas parecem estar radicadas neste movimento saúde-doença. Seguindo o mesmo dicionário, percebemos que nos encontramos em uma “situação grave em que os acontecimentos da vida social, rompendo padrões tradicionais perturbam a organização de alguns ou de todos os grupos integrados na sociedade” (AURÉLIO, 1986). Retomar esta definição do dicionário é importante porque nos remete ao universo simbólico que entendemos como necessário para pensar a questão do refugiado como problema da saúde global. Daqui surgem, então, os primeiros questionamentos deste trabalho: o fenômeno social ‘crise dos refugiados’ seria uma ruptura decisiva com padrões tradicionais construídos, aceitos, vivenciados ao longo da história? Quando falamos em padrões, falamos em modos de ser e perceber o mundo, falamos em um pensamento através de categorias comuns. Estaria este pensamento em xeque? Em outras palavras, as categorias concebidas dariam conta de outros modos de viver, de outras formas de organização, de uma desintegração como

² Utilizamos a definição do dicionário para o nosso propósito, mesmo que, como mostra Agamben, *crisis* signifique etimologicamente “juízo definitivo” (AGAMBEN, 2017 b, p. 128).

modo? Ou mais ainda, os movimentos de integração e desintegração teriam perdido sentido ou estariam dando lugar para outros modos de partilha e *compartilhamento*?

2º O segundo elemento fundamental na arquitetura desta pesquisa trata das novas formas de dizer-se/olhar-se/compartilhar-se no mundo globalizado. Utilizamos os verbos no reflexivo pela seguinte razão: mais do que dizer algo a alguém as novas tecnologias parecem pautadas na necessidade de transmissão de identidade. Ser-no-mundo é ser-na-linguagem. Os relatos de fuga dos refugiados feitos por eles mesmos com seus *smartphones* são um dizer sobre si, um dizer sobre a situação, uma denúncia do que está acontecendo. Indicam, portanto, a ruptura do que se vivia? Apontam para suas novas circunstâncias? O que dizem sobre seus novos modos?

3º O último elemento diz respeito às rupturas abordadas como questão de Saúde Global. O elo que une cada um desses elementos é a reflexão crítica do filósofo Giorgio Agamben em sua pesquisa sobre o *Homo Sacer*, investigação esta que se inicia com a publicação do livro *Homo Sacer – Il potere sovrano e la nuda vita*³, em 1995, e se conclui, 20 anos mais tarde, com o livro *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*⁴, em 2015.

Para Agamben, refugiado é um conceito-limite e a ideia de campo é, para o filósofo, o novo paradigma da modernidade. Dessa forma, retomar as análises de Agamben é necessário para reposicionar a saúde global e questionar suas duas bases principais: 1) como proposta de uma governança global em Saúde, ela se coloca nos moldes do biopoder; 2) construindo seu discurso com base no direito à saúde, ela entra no universo de trocas do capital, alimentando a circulação de bens e serviços pautados no controle dos corpos.

Os três elementos desse nosso estudo deverão servir, portanto, para analisar e compreender a figura do refugiado não como um problema de saúde global, mas como uma tentativa de perceber esta mesma figura como categoria/condição, e através dela o próprio constructo saúde global, como dispositivo da biopolítica na contemporaneidade.

3 Este livro foi traduzido para o português pela primeira vez com uma edição portuguesa: *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*. Tradução de António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1998. E, em seguida no Brasil: *Homo Sacer*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

4 Sem tradução brasileira até o momento. Conforme o comentário de Selvino Assman, tradutor de Agamben, “mesmo que Agamben tenha afirmado que L’Uso dei Corpi (*Homo sacer* IV, 2: Vicenza, Neri Pozza, 2014) foi o último livro da série *Homo Sacer* iniciada em 1995, eis que, neste início de 2015, vem a público *Stasis*, que também aparece na referida série, tendo como subtítulo *Homo sacer* II,2, ou seja, como presumivelmente próximo de Estado de exceção (*Homo sacer*, II,1, publicado em 2003) e mais próximo ainda de O reino e a Glória (*Homo sacer* II, 2, publicado em 2007)”. Este último foi traduzido e editado em 2017 pela Editora Boitempo. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/169-noticias/noticias-2015/541769--stasis-a-guerra-civil-lida-por-agamben>>. Acesso em: 01 de maio de 2018.

A figura do refugiado deverá possibilitar esse olhar de revés ou a visão do próprio avesso da saúde global.

Trata-se, portanto, de um estudo teórico que espera contribuir com uma revisão crítica dos pressupostos principais deste campo do conhecimento em construção que é a saúde global.

CAPÍTULO 1

1. INTRODUÇÃO

A narrativa sobre a Crise dos Refugiados tomou conta dos meios de comunicação de massa a partir de 2015, sobretudo, com a publicação da fotografia de Aylan Kurdi, o menino de 3 anos que apareceu afogado em uma praia da Turquia, em um dos muitos naufrágios de embarcações precárias que transportam refugiados pelo Mar Mediterrâneo.

Também em 2015, celebrávamos os 20 anos da publicação de *Homo Sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, do filósofo italiano Giorgio Agamben. Nessa obra, que é o primeiro volume de uma pesquisa concluída em 2015, Agamben apresenta a figura do Refugiado como conceito-limite e o campo de concentração como o novo paradigma da política moderna.

Neste capítulo, vamos, então, situar o âmbito de nossa pesquisa, mostrando qual será em linhas gerais o nosso referencial teórico e como a figura do refugiado pode lançar luz na reflexão da saúde global como dispositivo da biopolítica na contemporaneidade.

1.1 O PROJETO DE AGAMBEN

O tema central da longa investigação de Agamben é a relação entre política e vida. O filósofo toma como ponto de partida a distinção entre os termos do grego clássico *zoé* (“o simples fato de viver, comum a todos os seres vivos”) e *bíos* (“forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo”), os quais se traduzem nas línguas modernas com um único termo: Vida. (AGAMBEN, 2005b, p.3 [2007, p.9]). Os dois conceitos gregos possuem localizações ou espaços diferentes: *zoé* é a vida na *casa*, enquanto *bíos* é a vida na *pólis*, na cidade.

O projeto *Homo sacer* é uma investigação que, ao longo de 20 anos, é registrada nas publicações abaixo listadas:

I. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (Homo sacer. O poder soberano e a vida nua), 1995.

II,1. *Stato di eccezione* (Estado de Exceção), 2003.

II,2. *Stasis. La guerra civile come paradigma politico* (Stasis. A guerra civil como paradigma político), 2015.

II,3. *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento* (O sacramento da linguagem. Arqueologia do juramento), 2008.

II,4. *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (O reino e a glória. Por uma genealogia teológica da economia e do governo), 2009.

II,5. *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio* (Opus Dei. Arqueologia do Ofício), 2012.

III. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone* (O que resta de Auschwitz. O arquivo e a testemunha), 1998

IV,1. *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita* (Altíssima pobreza. Regras monásticas e forma de vida), 2011.

IV,2. *L'uso dei corpi* (O uso dos corpos), 2014.

Como se pode perceber pelas datas de publicação, a sequência responde a uma ordem temática e não cronológica.

Ao longo dessa investigação, Agamben tenta explicar a relação entre vida e política utilizando-se da filologia, do profundo conhecimento da história, do direito (sua primeira formação) e de sua inigualável formação filosófica. Pode-se dizer que os três eixos que compõem não só a pesquisa sobre o *homo sacer*, mas a inteira obra agambeniana são a linguagem (também na interface com a linguística), a história (incluindo a história do direito) e a potência (sobretudo na tradução própria e renovada dos textos de Aristóteles). Desses três eixos surge uma releitura das principais teorias que formam a política do Ocidente e uma proposta de uma nova política: *a política que vem*.

Visando não a um futuro, mas ao aqui e agora da política, a política agambeniana exige, por sua complexidade e inovação, uma leitura atenta e cautelosa. Os inúmeros estudos, de várias áreas do conhecimento que se debruçam sobre os escritos do filósofo italiano, são um sinal não só do interesse em seu pensamento como também das dificuldades que ele coloca à interpretação, assim como das polêmicas que o envolvem.

1.1.1 O ponto de partida

Logo no início do livro *Homo sacer*, o autor mostra que sua pesquisa sobre a relação entre vida e política é construída a partir das lacunas deixadas por Michel Foucault e de Hannah Arendt: a falta de uma análise foucaultiana do campo de concentração como espaço primordial da biopolítica, de um lado e, do outro, a análise dos estados totalitários realizada por Arendt sem uma perspectiva biopolítica. Devedor dos resultados de ambos, Agamben se lança na tarefa de realizar uma arqueologia um pouco diferente da que fora empreendida por Foucault. Para Agamben, arqueologia é um método que deveria estar na base de toda investigação em ciências humanas, e que consiste em “regredir no próprio percurso até o ponto em que alguma coisa permaneceu obscura ou não tematizada”³. Mas qual seria a diferença entre a arqueologia foucaultiana e aquela empreendida por Agamben?

Em *Signatura Rerum*, o filósofo italiano procura desfazer os equívocos de seus intérpretes, que tomam as análises de figuras como “*homo sacer* e o muçulmano, o estado de exceção e o campo de concentração” como fenômenos positivos e com escopo historiográfico. Daí a necessidade de se deter um momento na reflexão “sobre o sentido e sobre a função do uso de paradigmas na filosofia e nas ciências humanas”⁴.

E como podemos ler logo de entrada nas advertências ao leitor, a reflexão sobre os problemas específicos do método se desenvolve em três partes: “o conceito de paradigma, a teoria das assinaturas, e a relação entre história e arqueologia”⁵. Cada uma dessas partes se apresenta como uma reflexão sobre o método investigativo de Michel Foucault e aqui reside a dificuldade em perceber a diferença entre os dois métodos. Mas a pista para captar a distinção já é oferecida pelo próprio Agamben: o caráter distintivo está no que não vem discutido – mas realizado – no livro, ou seja, um princípio metodológico fundamental que Agamben deve a Walter Benjamin: a interpretação. Para este autor, “a doutrina pode ser exposta legitimamente somente na forma da interpretação”⁶.

³ Tradução livre de: “rigredire nel proprio percorso fino al punto in cui qualcosa è rimasto oscuro e non tematizzato”. (AGAMBEN, 2008 b, p.8).

⁴ Tradução livre de: “sul senso e sulla funzione dell’uso di paradigmi nella filosofia e nelle scienze umane”. (AGAMBEN, 2008 b, p.11).

⁵ Tradução livre de: “il concetto di paradigma, la teoria delle signature e la relazione fra storia e archeologia” (AGAMBEN, 2008 b, p.7).

⁶ Tradução livre de: “la dottrina può essere esposta legitimamente solo nella forma dell’interpretazione”. (AGAMBEN, 2008 b, p.7).

Após analisar/interpretar o uso do paradigma em Foucault, Agamben fixa em seis teses os traços do paradigma que sintetizamos no que segue: o paradigma é uma forma analógica de conhecimento que se move da singularidade para a singularidade, por isso cada fenômeno é a origem e cada imagem é arcaica. As análises das figuras paradigmáticas em Agamben tem “o escopo de tornar inteligível uma série de fenômenos, cuja parentela escapou ou podia escapar ao olhar do histórico/historiados”⁷. O que pode escapar ao olhar do historiador? Cheio de vieses, esse olhar, como se pode ver na exposição da teoria das assinaturas, não é neutro. Inspirando-se novamente em Benjamin, Agamben diz que o objeto histórico nunca é neutro porque sempre vem acompanhado de uma assinatura “que o constitui como imagem e lhe determina e condiciona temporalmente a legibilidade”. Isso significa que o historiador não escolhe seu objeto (a infinidade de documentos do arquivo histórico) por acaso ou de maneira arbitrária, mas segue o fio sutil das assinaturas. (AGAMBEN, 2008 b, p.72).

O que escapa ao olhar enviesado do historiador é refletido nessa arqueologia filosófica de Agamben. Um trabalho como este não se dirige propriamente a um passado, mas a um ponto de insurgência: “o ponto de insurgência, o *arché* da arqueologia, é aquilo que se dará, que se tornará acessível e presente, somente quando a investigação arqueológica terá completado a sua operação. Este tem, então, a forma de um passado no futuro, isto é, de um *futuro anterior*”⁸.

O ponto de insurgência na análise da relação entre vida e política é, pois, a lacuna deixada por Arendt e Foucault, ou seja, como já dissemos: a falta de uma análise foucaultiana do campo de concentração como espaço primordial da biopolítica, de um lado e, do outro, a análise dos estados totalitários realizada por Arendt sem uma perspectiva biopolítica

A distinção entre *bios* e *zoe* está presente também no início das reflexões de Hannah Arendt em *A condição humana* (ARENDR, 2007). Com efeito, as ponderações de Arendt formam um dos eixos da pesquisa de Agamben, justamente porque a análise dos estados totalitários desenvolvida por Arendt, como dissemos, não contém uma perspectiva biopolítica. Isso implica, segundo Agamben, no seguinte: em 1951, Hannah Arendt publica *The Origins of Totalitarianism* (As Origens do Totalitarismo), no qual indaga

⁷ Tradução livre de: “scopo era di rendere intelligibile una serie di fenomeni, la cui parentela era sfuggita o poteva sfuggire allo sguardo dello storico” (AGAMBEN, 2008 b, p. 33).

⁸ Tradução livre de: “Il punto di insorgenza, l'*arché* dell'archeologia, è ciò che avverrà, che diventerà accessibile e presente, solo quando l'inchiesta archeologica avrà compiuto la sua operazione. Esso ha dunque la forma di un passato nel futuro, cioè di un futuro anteriore”. (AGAMBEN, 2008 b, p. 106).

a estrutura dos estados totalitários da modernidade. Sete anos mais tarde, ela publica *The Human Condition* (A condição humana) em que analisa “o processo que leva o *homo laborans* e, com este, a vida biológica como tal, a ocupar progressivamente o centro da cena política da modernidade”. (AGAMBEN, 2005b, p.6 [2007, p. 12]). Como mostra Castro em sua introdução sobre a obra de Agamben, Hannah “Arendt não vinculou as reflexões contidas em *The Human Condition* a suas análises do totalitarismo do século XX” (CASTRO, posição 747). Para Agamben, Arendt “percebe com clareza o nexo entre domínio totalitário e aquela particular condição de vida que é o campo” justamente no *Projeto de pesquisa sobre os campos de concentração* que permaneceu sem seguimento. Nesse texto, a autora afirma que “o totalitarismo tem como objetivo último a dominação total do homem. Os campos de concentração são laboratórios para a experimentação do domínio total, porque, a natureza humana sendo aquilo que é, este fim não pode ser atingido senão nas condições extremas de um inferno construído pelo homem. (Arendt, 1994, p. 240)”. Para Agamben é justamente aqui que Arendt

deixa escapar é que o processo é, de alguma maneira, inverso, e que precisamente a radical transformação da política em espaço da vida nua (ou seja, em um campo) legitimou e tornou necessário o domínio total. Somente porque em nosso tempo a política se tornou integralmente biopolítica, ela pôde constituir-se em uma proporção antes desconhecida como política totalitária (AGAMBEN, 2005b, p.132 [2007, p.126]).

Por sua vez, Michel Foucault dedicou sua vida a examinar a politização moderna da vida biológica (AGAMBEN, 2005b, p.6 [2007, p. 12]) ou Biopolítica: “Foucault, de fato, com os conceitos de biopoder e biopolítica, faz referência ao processo pelo qual, com a formação dos Estados nacionais modernos, a política encarrega-se, em seus cálculos e mecanismo, da vida biológica dos indivíduos e das populações” (CASTRO, posição 742). Para Agamben, o limite de Foucault é ter construído seu edifício sobre a biopolítica sem fazer qualquer referência às análises de Hannah Arendt (AGAMBEN, 2005b, p.6 [2007, p. 12]). Ou seja, “Foucault não estendeu suas investigações até os campos de extermínio, os lugares por excelência da biopolítica contemporânea, e tampouco interrogou o centro comum no qual se cruzam as técnicas políticas com as tecnologias do eu da Modernidade” (CASTRO, posição 748).

Mas se a lacuna é importante, a inspiração nos autores, sobretudo em Foucault e Benjamin é fundamental, pois é somente através de uma reflexão que esteja disposta a acolher a sugestão desses pensadores, ou seja, que se prontifique a interrogar

“tematicamente a relação entre vida nua e política que governa secretamente as ideologias da modernidade aparentemente mais distantes entre si”, que conseguirá, como faz Agamben neste projeto, “fazer sair o político de sua ocultação e, ao mesmo tempo, restituir o pensamento a sua vocação prática” (AGAMBEN, 2005b, p.7 [2007, p.12]).

O livro *Homo Sacer – Il potere sovrano e la nuda vita* é a pedra fundamental de uma pesquisa que busca entender, como o próprio título diz, a relação que existe entre o poder soberano e a vida nua, a vida do homem sagrado. O livro é dividido em três partes: na primeira, discute-se a lógica da soberania; na segunda analisa-se o conceito *homo sacer*; na terceira e última parte, apresenta-se o campo como paradigma biopolítico moderno.

Para entender a lógica da soberania, Agamben explora minuciosamente os textos de Carl Schmitt, um dos maiores e mais controversos juristas alemães, com sua teoria da soberania, desenvolvida antes e durante o Terceiro Reich de Hitler. Mas o foco principal dessa leitura é apresentar a controvérsia entre o jurista alemão com Walter Benjamin em sua Crítica da violência e em suas teses sobre a História. Da análise dessa dura controvérsia, como também da oposição de Benjamin a seu amigo Gershom Scholem, na troca de correspondência que efetuaram sobre *O Processo* de Kafka, Agamben pode retirar a figura de vida nua (analisada na segunda parte de *Homo sacer*) e perceber o nexo, já exposto por Benjamin, entre vida nua e violência jurídica.

As análises de Agamben partem do paradoxo “a lei está fora de si mesma” (AGAMBEN, 2005b, p. 19 [2007, p. 23]) e da estrutura da exceção que já havia sido apresentada por Deleuze e Blanchot: é próprio da exceção o incluir colocando-se fora. Mas isso não é suficiente para explicar a exceção soberana e, por isso, Agamben resgata dois escritos de Carl Schmitt para mostrar que o que vem incluído é a validade do ordenamento que, sendo suspenso na exceção, retira-se dela ou, em outras palavras, a *abandona*.⁹

⁹ Veja-se, por exemplo, a este respeito o estudo de Newton Bignotto sobre “Soberania e exceção no pensamento de Carl Schmitt. Nele o autor mostra que “Agamben em seu livro Estado de exceção aponta para a solidariedade conceitual entre a *Teologia política* [publicado em 1922] e *A ditadura* [publicado em 1921] como a chave para compreender a démarche de nosso autor. Para ele, ao insistir no livro de 1921 sobre a distinção entre ‘ditadura comissarial’ e ‘ditadura soberana’, Schmitt cria as condições para fazer do conceito de soberania o núcleo de suas considerações sobre a relação entre política e direito e definir o estado de exceção como o grande problema da filosofia política contemporânea. Ancorar o estado de exceção na ordem jurídica é, para Agamben, o passo decisivo dado pelo pensador alemão. Essa afirmação se ilumina, quando recordamos que, para o filósofo italiano, o século XX marcou um momento de virada na tradição política ocidental, pois fez da exceção uma prática normal de governo. Nas palavras de Agamben: “Um dos caracteres essenciais do estado de exceção, - a abolição provisória da distinção entre poder legislativo, executivo e judiciário -, mostra sua tendência a transformar-se em uma prática durável

O conceito de bando, presente no termo *abandono*, é discutido na segunda parte de *Homo Sacer*. Mas vale lembrar que já na primeira, Agamben começa da ideia central da teoria política de Thomas Hobbes – o homem é o lobo do homem – para pensar a ideia de bando. Com este termo, que é uma palavra do germânico antigo e designa tanto a exclusão da comunidade como a ordem e a insígnia do soberano, Agamben retoma o conceito de potência de lei, o qual significa se manter na própria privação, de se aplicar desaplicando-se. Na potência de lei, o filósofo retoma também a potência aristotélica que estará presente em vários de seus escritos e à qual é dedicado o livro *A potência do pensamento*, publicado em 2005. Os ensaios e conferências nele contidos cobrem o período que vai de 1980 a 2004 e oferecem, de maneira especial, o diálogo entre filosofia, linguística e antropologia que o filósofo estabelece ao longo de seus escritos.

Com o termo potência, entende-se justamente a *dynamis* aristotélica, que é potência de não passar ao ato. À potência-de-não o filósofo consagra uma das mais belas análises do personagem de Herman Melville – Bartleby, o escrevente – em um livro publicado originariamente em 1993, sob o título *Bartleby, ou da contigência*. Nesse pequeno tomo, Agamben desenvolve o que já havia sido esboçado em *A comunidade que vem*, livro de 1990, no qual colocara as bases para um conceito fundamental dentro do projeto *Homo sacer*, sobretudo em um de seus últimos volumes: trata-se do conceito de *inoperosidade* que será fundamental em *O uso dos corpos*, de 2014. Na complexidade da obra agambeniana, a política que vem é política não do ato/operação, mas da inoperosidade, ou seja, da potência de não se fazer. E, justamente aqui está o desafio dessa política que deve ser inteiramente construída.

A potência de não é a neutralização da força política que é a regra do mundo em que vivemos. A força política é a força de lei ou a potência que a lei tem de se aplicar desaplicando-se. Com isso, Agamben descreve a relação de exceção, que nada mais é que relação de bando: aquele que foi colocado no bando não é, de fato, colocado fora da lei ou está indiferente a esta. Quem foi colocado no bando foi abandonado pela lei. Isso

de governo”. Os méritos e a lacuna deixada por Agamben são apresentados nestes termos: “A interpretação de Agamben tem o mérito de elucidar os vínculos entre um dos conceitos centrais da obra de Schmitt e algumas reflexões atuais sobre o destino das sociedades ocidentais. Além disso, ela fornece um ponto de partida interessante para a investigação do que poderíamos chamar de periculosidade da filosofia política schmittiana ao mostrar como a idéia de gestão da exceção conduz as sociedades políticas a assumir riscos incompatíveis com qualquer forma de democracia. A *démarche* de Agamben é instigante, mas, ao acentuar o fato de que o recurso às práticas políticas oriundas do espaço definido pelo estado de exceção é algo amplo na história de várias nações ocidentais, ele deixa na sombra as rupturas teóricas que sustentam essa tendência, o que, a nosso ver, não dizem respeito apenas a um conflito interno ao pensamento jurídico e a seus limites”. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2008000200007>. Acesso em: 05 de dezembro de 2016.

significa dizer que quem está no bando está exposto e em risco, está posto em uma zona de indiferença e indiscernibilidade, na qual vida e direito se confundem. Nesse sentido pode-se assumir o paradoxo da soberania, “a lei está fora de si mesma” da seguinte maneira: “não há um fora da lei”. Por isso mesmo, Agamben nos diz que a relação originária da lei com a vida não é de aplicação, mas de *Abandono*. E por isso também, o vigor ou a força da lei consiste em sua capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade. A situação criada dessa forma é uma “situação-limite”, uma “esfera-limite”, um ponto de indiferença entre situação de fato e situação de direito (AGAMBEN, 2005b, p. 23 [2007, p. 26]).

Contudo, o abandono aqui é sempre em relação a algo, no caso, a lei. Uma vez que da correspondência entre Benjamin e Scholem percebeu-se a dialética entre uma vigência sem significado (Scholem) e uma lei que, sem conteúdo deixa de existir e se confunde com a vida (Benjamin), é preciso pensar, então, o abandono sem relação.

As análises de Agamben mostraram que o caráter essencial do estado de exceção é justamente a indistinção entre vida e lei. (AGAMBEN, 2005b, p.62 [2007, p.61]). Para Scholem, o estado de exceção virtual é o espaço em que a lei se mantém em sua forma e Agamben diz que há toda uma corrente não irrelevante de pensamento contemporâneo que segue esta linha. Os riscos para o pensamento é que este se condene a tratar infinitamente com o guardião (o que aparece para nós nos discursos sobre direitos humanos).

Segundo as análises de Agamben, o estado de exceção em Benjamin é o espaço da indistinção entre lei e vida, ou seja, o estado de exceção efetivo de um abandono sem relação e, por conseguinte, o espaço do Messias, que não é reduzido a uma categoria religiosa do monoteísmo. O Messias é um conceito-limite, ou seja, o ponto no qual a lei “supera e põe em questão si mesma enquanto lei (AGAMBEN, 2005b, p. 65 [2007, p. 63]).

O Messias é aquele que vem e a tarefa messiânica do camponês da parábola kafkiana poderia ser o de tornar efetivo o estado de exceção virtual. (AGAMBE, 2005b, p. 66 [2007, p. 64]). O Messias é, ao mesmo tempo, a consumação e a transgressão da lei. Por isso, “do ponto de vista político-jurídico, o messianismo é uma teoria do estado de exceção” (AGAMBEN, 2005b, p.67 [2007, p. 65]). E se o método do filósofo italiano consiste em interpretar e desenvolver o texto de Benjamin nestas páginas de *Homo sacer*, talvez podemos alegar, como Agamben o fez em *O que é um dispositivo* a propósito de Foucault, que esta interpretação atingiu “o ponto de indecidibilidade no qual se torna

impossível distinguir entre o autor e o interprete” (AGAMBEN, 2005a, p.13). Ao falar do messianismo aqui, Agamben fala desse futuro anterior que é a política que vem, que percorre toda a sua obra.

Pensar uma política que vem é tarefa do pensamento político contemporâneo. De fato:

A tarefa que o nosso tempo propõe ao pensamento não pode consistir simplesmente no reconhecimento da forma extrema e insuperável da lei como vigência sem significado [como em Scholem]. Todo pensamento que se limite a isto não faz mais que repetir a estrutura ontológica que definimos como paradoxo da soberania (ou bando soberano). A soberania é, de fato, precisamente esta “lei além da lei a qual somos abandonados”, ou seja, o poder autopressuponente do *nomos*, e somente se conseguirmos pensar o ser do abandono além de toda ideia de lei (ainda que seja na forma vazia de uma vigência sem significado), poder-se-á dizer que saímos do paradoxo da soberania em direção a uma política livre de todo bando. Uma pura forma de lei é apenas a forma vazia da relação; mas a forma vazia da relação não é mais uma lei, e sim uma zona de indiscernibilidade entre lei e vida, ou seja, um estado de exceção. (AGAMBEN, 2005b, p. 68 [2007, p. 66]).

1.1.2 *Homo sacer* e vida nua

Quem é aquele que é colocado no bando? O abandonado seria o *homo sacer* ou a vida nua?

O conceito de vida nua (*bloß Leben*) vem de Walter Benjamin. No Limiar entre as duas partes do primeiro livro, Agamben já coloca as bases da “Luta de gigantes acerca de um vazio”, que estará no centro do segundo volume do projeto *Homo sacer*. Os gigantes são justamente Walter Benjamin e Carl Schmitt no debate que vai de 1925 a 1956 (além da morte de Benjamin, portanto), sobre a zona de anomia ou o estado de exceção – o vazio jurídico.

Nesse Limiar, Agamben começa dizendo que o ensaio de Benjamin – Crítica da violência: crítica do poder, publicado em 1921, no número 47 da *Archiv für sozialwissenschaften und Sozialpolitik* –, é uma premissa necessária e até hoje insuperada de toda investigação sobre a soberania. E isso porque Benjamin apresenta com clareza e sem reservas o nexo irredutível entre violência e direito, que se mostra na dialética entre violência que põe o direito e violência que o conserva. (AGAMBEN, 2005, p. 72 [2007, p. 70]). A violência divina, que é o elemento proposto por Benjamin para romper com essa circularidade, “constitui o problema central de toda e qualquer interpretação do ensaio”. A violência divina é a *de*-posição do direito porque se situa em uma zona em que

não se pode distinguir entre exceção e regra. Ela não é anulação do direito, mas seu conteúdo real.

A vida nua (*bloß Leben*) é justamente o nexo entre violência e direito e a sua função decisiva na economia do Ensaio de Benjamin não havia sido pensada até aquele momento. Agamben assume para si a tarefa de analisá-la e, no movimento que lhe é característico, a interpretação *incorpora* a figura ao próprio pensamento, buscando analisar o estreito relacionamento entre vida nua e poder soberano (AGAMBEN, 2005b, p. 75 [2007, p. 73]).

Para Benjamin, o princípio de sacralidade da vida tanto humana quanto animal, tão evocado no pensamento contemporâneo, não é de utilidade para analisar essa relação. Atendendo a indicação de Benjamin, Agamben investiga as origens da noção de sacralidade.

Com o termo latino *homo sacer*, o filósofo italiano resgata o significado mais originário de sagrado, que tem sua primeira aparição no escrito do gramático romano Sexto Pompeu Festo: o homem sagrado é aquele que o povo julgou por um delito. Ele não pode ser sacrificado, mas quem o matar não incorrerá em assassinio, isto é, não será criminalizado ou condenado por homicídio. Porque cometeu um delito, tornou-se impuro e sua impureza está, portanto, na base da impossibilidade de sacrificá-lo aos deuses. Matá-lo significa entrar na ordem do exemplar, isto é, mostrar ao povo o que merece quem cometeu uma falta grave e dessa forma resguardar a comunidade de outros delitos.

Agamben mostra, em sua arqueologia do sagrado, que se essa ideia já era obscura para os próprios romanos, como ele evidencia no texto de Teodósio Macróbio (390 d.C.-430 d.C.), é, sobretudo, no século XIX, que uma teoria sobre a ambiguidade do sagrado toma corpo. Quem inaugura este caminho de interpretação é Robertson Smith (1889), no qual a noção de tabu aparece pela primeira vez e oferecerá a base das discussões de Freud como também de toda a antropologia que, a partir da publicação sobre o sacrifício de Hubert e Mauss (1899), segue sem críticas na psicologia de Wundt (1905), na sociologia de Durkheim (1912) ou na teologia de Rudolf Otto (1917).

O uso e a função do conceito de sagrado no discurso das ciências humanas entre 1800 e 1940 é exposto e fundamenta o que Agamben chama de mitologema científico que está na base, segundo ele, da sacralização da vida na política da contemporaneidade. Com essa reconstrução, Agamben segue um percurso diferente do de Michel Foucault. A arqueologia agambeniana dedica-se à vida dos conceitos, ou seja, a perceber seus usos e funções, inspirando-se na ideia de Ludwig Wittgenstein sobre os jogos de linguagem. Por

isso, o percurso é histórico-filológico, no sentido de ir em busca das primeiras aparições, e a partir de traduções canônicas, propor novas traduções quando oportuno. A vida do conceito vai se perdendo em seus usos até que o que se tem é um automatismo de interpretação. Resgatar essa vida é um trabalho paciente e *fundamental*, no sentido mesmo de ir ao fundamento, cavoucar as raízes, remexê-las para rever o que foi perdido. Por isso o caminho para a *política que vem* não é um caminho de reproposição, mas uma nova proposta.

A arqueologia do sagrado *agambeniana* mostra que o *homo sacer*, o homem sagrado, é a vida nua. Isso significa dizer que na distinção grega original entre *zoé* (vida do ser vivo) e *bíos* (vida qualificada, vida na pólis), este último significado foi completamente suplantado pelo primeiro, ou seja, a vida nua foi tomando cada vez mais espaço ao longo da história do Ocidente. E o que fundamenta o discurso sobre a sacralidade da vida é a vida do ser vivo e a sua inclusão no ordenamento jurídico-político ocidental.

Dizer vida nua significa dizer vida que não participa da *pólis*, mas que é incluída no ordenamento. Dizer vida nua significa, portanto, relação de exceção.

Pode-se compreender assim, que é sobretudo pela forma com que revisita textos envolvidos com a marca do nacional-socialismo (como no caso de Carl Schmitt, mas não só dele), pela lucidez de sua maneira de estudar a lei libertando-se dela, por seu interesse crítico pela arte e a religião (que se depreende de outros textos publicados como também do interior da própria pesquisa sobre o *homo sacer*), que fazem dos textos de Agamben uma provocação tão importante na atualidade. O percurso integrativo realizado por ele entre essas áreas mostra como cada uma está ligada a outra e como a percepção desta interligação é essencial na revisão crítica e na compreensão dos modos da política da modernidade, sobretudo no que tange ao refúgio e à hospitalidade.

1.1.3 O exemplar

Dissemos acima que matar o *homo sacer* significa entrar na ordem do exemplar, isto é, mostrar ao povo o que merece quem cometeu uma falta grave e dessa forma resguardar a comunidade de outros delitos. A sacralidade aqui não está no âmbito da expiação, mas da soberania e da aplicação da lei. O exemplar não é o expiatório, uma vez que estruturalmente, a sacralidade é o lócus da impunidade da matança e da exclusão do sacrifício (AGAMBEN, 2005b, p. 90 [2007, p. 89]).

Agamben diz que a exceção está em posição simétrica com o exemplo e, por isso, forma sistema com ela. Formar sistema significa que ambas “constituem os dois modos através dos quais um conjunto procura fundamentar e manter a própria coerência” (AGAMBEN, 2005, p.26). Mas enquanto a exceção é uma exclusão inclusiva, no sentido em que não há um fora da lei, o exemplo, ao contrário, é uma inclusão exclusiva. Aqui o autor simplesmente esboça uma explicação que foi desenvolvida em *A comunidade que vem*, e mais profundamente em *A potência do pensamento*.

Vamos olhar brevemente para o problema do exemplo. Agamben começa dizendo que

a antinomia entre o individual e o universal tem sua origem na linguagem. A palavra árvore denomina de fato, indiferentemente, todas as árvores, enquanto supõe o próprio significado universal no lugar das singulares árvores inefáveis [...]. Isto é, ela transforma as singularidades em membros de uma classe, cujo sentido define a propriedade comum (a condição de pertencimento €). (AGAMBEN, 2013 a, p.17).

Mas o exemplo é um conceito que escapa a essa antinomia entre particular e universal. Agamben mostra que, em qualquer que seja o âmbito, o exemplo

faz valer a sua força; o que caracteriza o exemplo é que ele vale para todos os casos do mesmo gênero e, ao mesmo tempo, está incluído entre eles. Ele é uma singularidade entre outras que está, porém, no lugar de cada uma delas, vale para todas. Por um lado, todo exemplo é tratado, de fato, como um caso particular real; por outro, fica entendido que ele não pode valer na sua particularidade. Nem particular nem universal, o exemplo é um objeto singular que, por assim dizer, se dá a ver como tal, *mostra* a sua singularidade. (AGAMBEN, 2013 a, p.18).

Justamente a força do exemplo, o valer em qualquer caso ou circunstância, é o que parecia justificar a ideia de que para apaziguar a comunidade era possível matar o infrator sem que isso constituísse homicídio. A sacralidade viria dessa condição *exemplar* de purificação do meio. O exemplar é uma singularidade entre outras, uma singularidade qualquer. Mas o sentido da pureza aqui não está na ordem da expiação e sim do ser puro, vazio de toda determinação. De fato, Agamben traduz o conceito benjaminiano de *bloß Leben* como vida nua, uma vez que a ideia de nudez também está presente nesse *assim* do termo alemão *bloß*. A vida nua é a vida *assim*, qualquer ou tal qual é – a vida em sua *talqualidade*.

Agamben começa seu livro *A comunidade que vem* anunciando: “o ser que vem é o ser qualquer”. Um ser qualquer é um ser sem conteúdos próprios. Essa ideia é tão importante no contexto da obra de Agamben que já oferece o título da primeira publicação

dele, em 1970: *O homem sem conteúdo*. Neste livro, encontra-se o embrião da existência biológica nua, aquela da qual depende o trabalho para subsistência do humano. Já aqui há referência às análises de Hannah Arendt sobre os conceitos de vida nos gregos e o conceito de vida da atualidade. Enquanto ser vivo, o homem voltado à sua subsistência está mais próximo da condição animal. Esta que era a condição do escravo, na Grécia antiga, passa a ser o espaço humano privilegiado da modernidade, espaço em que a reivindicação do trabalho, da força produtiva em sua relação circular com a força vital, transforma-se na razão do ser do homem moderno.

O ser exemplar exerce a sua força exemplar sem, contudo, valer em sua particularidade. Apesar de não valer enquanto particular, mostra-se em sua singularidade. Vem daí o significado da palavra grega *para-deigma*: “aquilo que se mostra ao lado (como o alemão *Bei-spiel*, aquilo que joga ao lado)” (AGAMBEN, 2013 a, p. 18). E isso porque o exemplo é aquele que tem o seu lugar próprio

sempre ao lado de si mesmo, no espaço vazio em que se desdobra a sua vida inqualificável e inesquecível. Essa vida é a vida puramente linguística. Somente a vida na palavra é inqualificável e inesquecível. O ser exemplar é o ser puramente linguístico. Exemplar é aquilo que não é definido por nenhuma propriedade, exceto o ser dito. (AGAMBEN, 2013 a, p. 18).

Essa ideia de ser vazio, de não ter um conteúdo próprio também é essencial no contexto da inteira obra de Agamben. No projeto *Homo sacer*, o autor dedica *Altíssima Pobreza* à questão: “como pensar uma forma-de-vida, ou seja, uma vida humana totalmente subtraída das garras do direito e um uso dos corpos e do mundo que nunca acabe numa apropriação? Ou seja, pensar a vida como aquilo de que nunca se dá propriedade, mas apenas um uso comum” (AGAMBEN, 2014 a, p. 11). Aqui estão os alicerces da política que vem ou dito de outra forma, da comunidade que vem.

A expressão uso dos corpos que dá o título ao penúltimo volume da pesquisa sobre o *Homo sacer* (2014), também merece uma explicação. Na Grécia antiga, o homem livre fazia uso do corpo do escravo uma vez que a atividade laborativa não era condizente com a condição de liberdade, como mostrou Arendt em *A condição humana*. Entretanto, como na modernidade o conceito de vida assumiu basicamente a significação de função vital, o uso dos corpos na biopolítica é uso enquanto meio para um fim. A política agambeniana é uma política que vem, é uma política de meios sem fim, em que o uso dos corpos nunca se dá propriedade, nunca é parte de uma classe e é, por isso mesmo, comum – *singularidade qualquer*.

1.1.4 Lugar e não-lugar

Se o ser é vazio, se não tem nada de próprio, o que seria, então, a identidade de um eu?

O problema da identidade em Agamben necessitaria uma tese em si. De maneira rudimentar, tentamos aqui apresentar a singularidade qualquer ou a singularidade comum não como algo essencial, uma identidade. O ser qualquer que forma comunidade com a outra singularidade qualquer não é uma substância, uma entidade. Simplesmente, enquanto singularidade, cada ser tem o seu lugar. “*O ter-lugar, o comunicar das singularidades no atributo da extensão, não as une na essência, mas as dispersa na existência*”. Dispersada no bando de humanos do mesmo gênero, mas não da mesma classe, as singularidades quaisquer estão, assim, abandonadas, expostas ao risco, sem formar classe, cada uma em seu lugar, em sua exemplaridade.

E o pensamento concernentes à localização nos devolve, então, aos pactos e convenções sobre o lugar, sobre a origem ou a legitimidade de pertencer a um lugar. Nesse ponto, sentimos a necessidade de tentar uma aproximação, ainda que sucinta e rudimentar, entre a defesa de uma configuração do lugar em Estado-nação, como a que realiza Habermas, por exemplo, e a crítica agambeniana que estamos trabalhando até aqui. Tal aproximação se fará através da interpretação de Raphael Valério. Conscientes de que se trata de uma alternativa arriscada, uma vez que não entramos propriamente nesse debate complexo sobre o Estado Iluminista e os limites que Agamben aponta, procuramos focar na importância de repensar a crise do Estado-nação à luz da figura do refugiado. Habermas representa, neste contexto, somente um contraponto à ideia de identidade a partir da localização e, sobretudo de uma reproposição da política como política renovada, no sentido de que os valores do estado iluminista ainda podem representar uma solução para um modelo em crise, como é o modelo político atual.

Em *Cidadania e Identidade Nacional*, Jürgen Habermas¹⁰ procura reconstruir a formação do Estado-nação, a partir da “abordagem de três temas provenientes dos acontecimentos desencadeados no início dos anos 90” (VALERIO, 2012, p.231):

1) o fim da URSS

2 a reunificação da Alemanha,

¹⁰ Trata-se de um texto publicado em forma de monografia, em 1991, que foi incorporado ao fascículo *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Na edição brasileira, em dois volumes, faz parte do segundo volume.

3) o início da União Europeia somado à intensificação dos fluxos migratórios internacionais

A explanação destes três temas dará “a Habermas a oportunidade de esclarecer o difícil problema da relação que liga o conceito de cidadania aos destinos do Estado nacional” (VALERIO, 2012, p.231). Podemos pensar, dentro deste contexto, a cidadania como o ter-lugar, para traçar um paralelo com o que expusemos acima.

Os dois primeiros temas, ou seja, o fim da União Soviética e reunificação alemã fazem emergir “a possibilidade de debater os benefícios e os limites do Estado, entendido aqui como Estado-nação” (VALERIO, 2012, p.231). O terceiro tema entra em jogo para mostrar que, “na medida em que a União Europeia toma corpo, tendo em vista que esta fora pensada, inicialmente, como uma união aduaneira” (VALERIO, 2012, p.231), passa a ser importante refletir sobre “a complexa relação Estado/democracia” (VALERIO, 2012, p.231). Ou seja, a necessidade de se pensar esta relação ancora-se no fato de que “o Estado se volta aos imperativos organizacionais do mercado” (VALERIO, 2012, p.231) ou, em outras palavras, a política se dobra à economia. Por conseguinte, torna-se essencial a reflexão sobre a “tensão Estado/democracia” a fim de “que o Estado não se projete apenas como um elemento estratégico dentro das relações econômicas inter e supra nacionais” (VALERIO, 2012, p.231).

Além da abordagem destes três temas, a questão da migração seria central nas análises de Habermas. De fato, para o pensador alemão o problema do deslocamento populacional da pobreza em busca de condições melhores de existência já era conhecido pela Europa no entre guerras. Ou seja, a “tensão entre os princípios universalistas do Estado, fundamentados e garantidos pelos direitos humanos, e as formas de vida particulares dentro destes Estados” (VALERIO, 2012, p.231), não é uma novidade da situação atual, mas algo que já estava posto desde o momento em que a Europa, após a primeira guerra, viu-se prostrada na iminência de uma segunda guerra.

A partir desses fatos, “a consciência de que a forma clássica do Estado-nação se encontra em crise” parece ser sempre mais presente para Habermas e denota a urgência da questão. Vem daí, então, a “importância de repensar ou reformar certos princípios do Estado nacional dentro de uma política deliberativa, ajustada à complexidade das sociedades atuais, no escopo do projeto iluminista que resta, alhures, inacabado” (VALERIO, 2012, p.231).

Em que bases se deve dar a conclusão desse projeto de Estado? Habermas parece tomar, então, como ponto de partida a noção de vontade que está na base de um Estado democrático de direito:

Para Habermas os critérios tradicionais de pertencimento a um Estado pautados na residência e no nascimento, que desde a Grécia clássica, senão pelo menos em Roma, que nos servem de referência ao pertencimento à (*sic*) uma comunidade política, o *jus soli* (nascimento numa determinada região), e o *jus sanguinis* (filho de progenitores cidadãos), são insuficientes, no bojo de um Estado de direito, para determinar se o indivíduo é ou não membro de um Estado. O que liga o cidadão às leis deste ou daquele Estado é o princípio de voluntariedade, e o pertencimento a um determinado Estado, reconhecido pelo direito internacional, serve apenas para regular a delimitação social e os princípios administrativos deste Estado. (VALERIO, 2012, p.236).

O Estado de direito tem como pressuposto básico o contrato social, mesmo para Habermas. Apesar de sofisticado, o sistema habermasiano ainda parte do credo na deliberação livre de indivíduos iguais que, negociando, constroem na prática o Estado¹¹.

A partir dessa ideia de direito, ou seja, daquilo que Valerio (2012) chama de “projeto normativista habermasiano”, a reflexão segue, então, com a análise da noção de Direitos Humanos em Hannah Arendt, uma vez que “uma análise do pensamento da autora no que tange aos elementos aqui estudados poderá nos levar a uma diferente

¹¹ Esta ideia é muito bem exposta por Moyses Pinto Neto: “A principal ideia que serve de fundamento tanto às tentativas jurídicas quanto às políticas de legitimação do poder do Estado é o contrato social. Em outros termos, é impossível para uma teoria de matriz liberal sustentar consistentemente a legitimidade estatal sem estar apoiada, no mínimo logicamente, pelo contratualismo. A suposição de que indivíduos livres e iguais reúnem-se e traçam um pacto em torno de direitos e deveres, delegando ao Estado sua tutela, é *conditio sine qua non* de toda e qualquer teorização liberal. Mesmo os mais sofisticados sistemas filosóficos, como, por exemplo, a teoria da ação comunicativa e da democracia deliberativa de Jürgen Habermas, não deixam de precisar de um efeito contratual, apoiando no consenso, para se sustentar. Se esse contrato é a priori ou a posteriori, regulativo, hipotético, ideal, teleológico ou histórico, a rigor, importa pouco quando confrontada a matriz como um todo. O contrato é condição de possibilidade. E, no entanto, esse fundamento não consegue se sustentar na prática. Apoiar a política sobre a ideia de contrato social significa, em outros termos, basear-se em um fundamento pressuposto, porém jamais ocorrido na sua facticidade”. A ideia de fundamento vem da metafísica. O autor explica em nota que “a concepção de “metafísica” aqui adotada é a heideggeriana, que remete à “onto-teologia”. Deixa-se de lado por ora a questão do construcionismo de John Rawls, que pretende uma concepção política, não-metafísica, do contrato social [...]. É interessante observar que todas as descrições constitucionalistas põem o contrato social como premissa, ainda que por vezes “a construir”. Quer dizer: mesmo aqueles que admitem a Constituição como processo em construção têm como premissa a ideia de que está constituída a “sociedade” ou mesmo, em versões ainda mais duvidosas, a “comunidade” – como se um documento normativo fosse capaz de transformar uma estrutura social profundamente enraizada na faticidade do seu acontecimento em algo distinto, como verdadeira fictio juris. (Sobre o tema, ver o paralelo exato que Agamben traça entre o Direito e seu “fora” e, simultaneamente, a onto-teologia (o logos) e sua relação com o ser – (Agamben, 2004, p. 92-3). Ver também Agamben (2002a, p. 98)”. (PINTO NETO, 2014, p. 8). Os textos de Agamben citados pelo autor são: primeiro o Estado de Exceção e o segundo, a edição brasileira já mencionada neste estudo de Homo Sacer.

interpretação das relações que ligam o Estado nacional ao conceito de cidadania” (VALERIO, 2012, p. 237).

Tanto Habermas como Arendt tomaram de mira o “fenômeno das imigrações em massa, características do século XX”. Para Habermas e Arendt, a “figura que este fenômeno traz à tona, o refugiado ou apátrida (heimatlosen, apatride)” é central. Entretanto, cada um dos autores se remete a contextos diferentes. Enquanto, Hannah Arendt foca “o período que se estende da 1ª Guerra Mundial ao estabelecimento do Estado de Israel pouco depois da 2ª Guerra”, Jürgen Habermas move-se “dentro de um contexto historicamente mais atual, o final do socialismo realmente existente e a reunificação alemã” (VALERIO, 2012, p. 236).

A despeito dessas “diferenças históricas”, seria possível perceber os “elementos parecidos” em ambas as abordagens, a saber:

desfragmentação de grandes Estados multiculturais, guerras civis e deslocamentos populacionais por motivos econômicos, mas principalmente, [...], a importância alcançada pela figura do refugiado e suas consequências para o desenvolvimento dos princípios da soberania popular, da cidadania e dos direitos humanos.

O embate entre Habermas e Arendt no texto de Valerio (2012) nos faz debruçar sobre o ponto nevrálgico do *problema refugiado*. De fato, Valerio diz que:

Se para Habermas o desenvolvimento do moderno Estado-nação e sua transmutação em Estado democrático de direito tem como princípios basilares os direitos do homem, o que inclusive lhe dá a possibilidade de pensar uma política embasada no conceito de cidadania para além deste modelo nacional, para Arendt contudo, o problema dos povos sem Estado, que vieram à tona a partir da 1ª Guerra, inaugurou uma crise do conceito e do próprio funcionamento do Estado nacional que trará como principal consequência a crise dos direitos humanos. *O paradoxo de que a autora parte é o de que a figura do refugiado, que deveria ser visto como o verdadeiro homem dos direitos, se vê desprovido de qualquer tutela ou direito no exato momento em que este não se configura mais como membro de um Estado nacional.* [O grifo é nosso.]

É justamente a partir deste paradoxo que Arendt constrói sua crítica à noção de Direitos Humanos. A autora identifica o surgimento de dois grandes grupos após a 1ª Guerra Mundial: o grupo das minorias nacionais, “criadas pelos tratados de paz”, e o grupo dos refugiados, “resultado das revoluções e guerras civis”. Estes grupos de apátridas são efeitos imediatos dos acontecimentos que se seguem ao fim da Primeira Grande Guerra, ou seja, surgem em consequência de “uma nova acomodação geopolítica” para a Europa. Tal rearranjo, se assim podemos chamar, é fruto

da desintegração dos últimos Impérios multiculturais, de guerras civis, de revoluções e conflitos internos aos Estados, processos inerentes à própria configuração geopolítica européia e do caráter massivo e destrutivo da guerra que, até então, não encontrava predecessor histórico. (VALERIO, 2012, p. 236).

A partir disso é possível concluir que

Este fenômeno colocou em crise, conforme Arendt, elementos basilares da democracia moderna, Estado-nação, autodeterminação, soberania nacional, cidadania e, principalmente, os direitos humanos. A incapacidade dos Estados europeus ocidentais em resolver o problema é prova de que as duas grandes guerras não trouxeram apenas a destruição material mas colocaram a nu o sistema e as categorias geopolíticas até então vigentes na Europa. (VALERIO, 2012, p. 236).

Ao apresentar, em linhas gerais, as formas de resolução deste problema descritas por Arendt, Valério observa que tais esforços eram tentativas frustradas de criação de novas nacionalidades e novos Estados-nação. Aquele que deixava seu lugar de origem, permanecendo sem lar e perdendo todos os direitos, tornava-se, na visão de Hannah Arendt, um refugo da terra. (VALERIO, 2012, p. 238).

Esta situação desolada consistia em não ter “governo que os representasse” e na “consequente perda de sua cidadania”. E uma vez que perderam a condição de cidadãos de um Estado, “passaram a perder também aqueles direitos que eram ditos inalienáveis, os direitos do homem” (VALERIO, 2012, p. 238).

Uma última consideração da análise dos textos de Arendt feita por Valerio (2012) é quanto à mudança de nomenclatura que foi incorporada também na literatura científica sobre o tema:

A expressão “povos sem Estado” foi substituída por “pessoas deslocadas” (*displaced person*) uma tentativa dos regimes democráticos da Europa ocidental de resolver o problema do refugiado simplesmente ignorando sua existência. As desnacionalizações em massa, características dos regimes totalitários, passou a ser a arma usada também pelas democracias ocidentais. (VALERIO, 2012, p. 238).

Finalmente, dentro do nosso propósito, a reconstrução de Valerio do percurso histórico realizado por Habermas e Arendt serviu para mostrar que a consciência de que repensar o Estado-nação é uma urgência desencadeada, de maneira especial, pela figura do refugiado.

Para Valerio (2012), os ordenamentos políticos ocidentais precisam ser entendidos reconstruindo-se a gênese e o desenvolvimento dos conceitos de Estado-

Nação, Cidadania e Direitos Humanos. Compreender a gênese destes conceitos em Habermas e Arendt permitiu um acesso à crítica agambeniana do estado iluminista, pois segundo Valerio, Agamben

mostrará que o critério para a formação da cidadania e do moderno Estado nacional (a vida natural dos indivíduos), que era indiferente, tanto na Antiguidade como no Antigo Regime, se colocará em primeiro plano a partir da Revolução Francesa e, somente por meio desta perspectiva, é possível compreender a crise de ambos os conceitos (Estado-nação, direitos humanos) e de como a democracia moderna pode conviver tão bem com o crescente número de indivíduos desprovidos dos direitos mais elementares no interior de seu próprio ordenamento. (VALERIO, 2012).

As análises de Valério mostraram alguns (poucos!) pontos de convergência de Jürgen Habermas e Giorgio Agamben:

- 1) a ideia de que o Estado-nação está em crise;
- 2) o ponto de partida nas reflexões de Hannah Arendt;
- 3) a figura do Refugiado como indicador da crise do Estado-nação.

Mas as conclusões a que Agamben e Habermas chegam são muito diferentes, uma vez que o alemão parece pleitear uma revisão dos pressupostos da democracia, no sentido de levar a cabo o projeto iluminista de Estado.

Quando Agamben se debruça arqueologicamente sobre os textos das Declarações de Direito, o sentido não é de revisão dos pressupostos da democracia, mas de entender os pressupostos que permitiram chegar às Declarações e às formas de política que se tem hoje. Da mesma forma, Agamben se interessa em compreender quais foram os mecanismos que permitiram a formação dos estados totalitários, pois só dessa maneira pode-se neutralizar a ação desses mecanismos tão presentes na atualidade.

Como filósofo do século XXI, Agamben nos coloca diante dos desafios com que as duas primeiras décadas já se deparam. E para uma disciplina tão jovem quanto a Saúde global, tais desafios apresentam-se como uma forma de transbordamento de suas próprias questões e de seus modos de agir.

1.2 A SAÚDE GLOBAL E O REFUGIADO

Dissemos acima que o objetivo deste trabalho é repropor a figura do Refugiado. Mas a delimitação é fundamental: não se trata de apresentá-lo como um problema de saúde global, bem sim tematizar a própria saúde global a partir dessa figura. Ou seja, propomos aqui uma inversão de perspectiva, pois é através do refugiado que esperamos abordar esse novo campo do conhecimento que é a saúde global como dispositivo da biopolítica na contemporaneidade. Como vimos na introdução dessa investigação, dispositivo em Agamben significa “qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos” (AGAMBEN 2005b, p. 13). Se a filosofia e a linguagem enquadram-se nessa categoria de dispositivo é porque elas fazem parte dos movimentos desses verbos. Da mesma maneira, a saúde global pode ser percebida como dispositivo de controle dos gestos, das opiniões e dos discursos sobre saúde, seja saúde humana, seja saúde ambiental, planetária etc.

Posto isso, faz-se necessário, antes de tudo, apresentar o que é saúde global. A pergunta pelo que *é* implica, portanto, em definição, mas justamente a definição já seria uma primeira dificuldade de análise.

Com efeito, a saúde global apresenta-se como um novo

campo do conhecimento, de caráter multiprofissional e interdisciplinar¹², que envolve o ensino, a pesquisa e a prática, enfoca questões e problemas de saúde supraterritoriais que extrapolam as fronteiras nacionais, assim como seus determinantes e as possíveis soluções, necessitando da intervenção e de acordos entre diversos atores sociais, incluindo países e governos, agências e instituições internacionais públicas e privadas. (FORTES; RIBEIRO, 2014, p. XIII)

Mais do que uma definição, entendemos que a citação acima descreve um programa de atuação para um campo de conhecimento que estaria ainda em construção (NIGRO; PEREZ, 2014, p.1) e que é abordado na literatura como uma evolução do conceito de saúde internacional (FORTES, 2014, p.366)¹³. Por isso, Fortes afirma que

Enquanto disciplina emergente¹⁴, a Saúde Global tem como principais precedentes a saúde pública e a saúde internacional. Com a primeira compartilha o foco na saúde da coletividade, a interdisciplinaridade e

¹² Veja-se a este propósito as análises de ALMEIDA, C. Saúde global e diplomacia da saúde: um início de diálogo entre saúde e relações internacionais. RECIIS 4(1), p.1-2, 2010.

¹³ Fortes (2014) assume esta ideia das análises de BROWN, T. M.; CUETO, M.; FEE, E. (2006).

¹⁴ A emergência dessa disciplina cria a necessidade de centros de estudo e pesquisa em Saúde Global.

ações de promoção, prevenção e recuperação da saúde humana. Com a saúde internacional compartilha uma abordagem para além das fronteiras nacionais. (FORTES, 2014, p.369).¹⁵

É importante olhar com atenção para a definição/apresentação desse programa. Ela traz um primeiro dado importante, a saber: a saúde global é um *campo* de conhecimento de caráter multiprofissional e isso porque a Saúde é uma área complexa que necessita de vários tipos de profissional. Poderia ser banal, mas as relações de poder que envolvem essa complexidade já configuram um primeiro elemento de tensões no *campo*. A quem compete a saúde? O que já não se mostrava fácil em nível local, transforma-se em uma enorme medusa, uma vez que a saúde global enfoca questões e problemas de saúde supraterritoriais, ou seja, problemas que extrapolam as fronteiras nacionais e provocam, portanto, um deslocamento de atenção, de juízos, de significados.

A saúde global é também um campo interdisciplinar e é nessa relação entre conhecimentos que os determinantes de saúde (ou de doença!) e as possíveis soluções são estudados. Esse campo da saúde global procura vir responder, como vimos acima, às necessidades “de intervenção e de acordos entre diversos atores sociais, incluindo países e governos, agências e instituições internacionais públicas e privadas”. A resposta a tais necessidades não se coloca, de forma alguma, como uma instância superior de mediação. Ela é um campo e enquanto tal, permanece como arena de conflitos, de contraposições e dissensos. Talvez por isso, a preocupação com questões como governança e diplomacia assumam um lugar de destaque na literatura sobre saúde global.

A relação saúde-poder nos espaços de reclusão, sobretudo hospitalais, mas também na prisões e internatos, foi estudada a fundo por Michel Foucault e é sabida a influência do conceito de biopolítica na extensa literatura crítica sobre a saúde. Essa herança, agora resgatada por Giorgio Agamben, nos faz debruçar sobre outras dimensões do problema da biopolítica.

¹⁵ As bases conceituais dessa disciplina emergente, bem como definições propostas e algumas linhas de pesquisa nesse campo são apresentadas por Helena Ribeiro, no volume *Saúde Global: olhares do presente*. Nele a autora apresenta o movimento populacional voluntário – populações em busca de melhores oportunidades de vida – e involuntário – populações “em fuga de perseguições políticas ou de desastres naturais e/ou tecnológicos” (RIBEIRO, 2016, p.19-20), como fatores da globalização. Apesar da grande massa de deslocados involuntários, as razões para o movimento populacional na contemporaneidade podem ser as mais variadas, uma vez que migrar pode ser considerado uma condição inerente ao humano. Veja-se a este respeito as análises de WEINTRAUB, A. C. A. M.; TITTANEGRO, G. R.; VASCONCELLOS, M. (2014).

As discussões sobre a globalização e a produção de doença, as dificuldades políticas e econômicas que limitam o acesso a serviços de saúde¹⁶, o problema da vigilância em saúde e as discussões sobre segurança, bem como a necessidade de cooperação entre governos e instituições, são alguns dos exemplos que são frequentemente discutidos à luz das reflexões sobre a biopolítica.

Dessa forma, propor a saúde global como um dispositivo da biopolítica moderna pode parecer, à primeira vista, “mais do mesmo”. Entretanto, a maioria dos discursos apresentados parecem referir-se a um olhar de dentro para fora, ou seja: uma discussão sobre os modos da política sem, contudo, rever os próprios modos da Saúde como dispositivo da biopolítica.

A saúde é política e não se reduz a políticas de saúde. Parece banal, mas é daqui que construímos a nossa hipótese: a saúde global, talvez mais do que qualquer outro campo da saúde, se mostra realmente como *campo*. Isso significa dizer que ela se mostra como lugar de batalhas não simplesmente sobre políticas de saúde, mas como o campo do debate político, da crítica ao uso político da vida e, por conseguinte, do campo de crítica à biopolítica. A revisão da saúde global como dispositivo da biopolítica tem, assim, o revés de nos devolver um campo em que a interdisciplinaridade não é meramente uma junção de áreas do conhecimento, mas um exercício crítico das áreas que cuidam/pensam a vida. Se isso for assim, a saúde global é um *lugar*, um campo privilegiado de dissensos que não pode ser reduzido a um espaço de governança.

Foi através da reflexão sobre uma passagem do texto de Agamben no *Homo Sacer*, em que ele fala sobre “as intervenções militares por motivos humanitários, nas quais operações bélicas se propõem fins biológicos, como a nutrição ou a cura de epidemias” (AGAMBEN, 2005b, p. 209[2007, p.192]), que se levantou para nós a questão sobre a saúde global como dispositivo de controle. Pense-se, por exemplo, no problema do ebola no final de 2013, na África Ocidental. Então, se de um lado a saúde global permanece dispositivo de poder que permite o funcionamento da máquina governamental, por outro, a própria saúde global pode emergir como a voz dissonante, eminentemente crítica dos modos e formas de controle sobre os corpos.

Existe, então, um discurso de saúde global que, caminhando lado a lado com as operações humanitárias e em meio a uma necessidade crescente de se falar em diplomacia

¹⁶ Vale notar que o *Annual Review of Anthropology*, por exemplo, dedicou, já em 2011, um inteiro volume (vol 40) ao problema da migração e cuidados de saúde.

para facilitar o papel de uma possível governança global da saúde, entra, por assim dizer, na normalização ou normativa da produção de saúde e doença ou dos modos da saúde.

A preocupação com a diplomacia devido à demanda dos temas de saúde na agenda global está presente, por exemplo, em Kickbusch e Berger (2010). As autoras referem-se, logo no início, a um texto de Kickbusch e Lister (2006), no qual já se sentia a importância da diplomacia uma vez que, no entender das autoras, as questões de saúde “transcendem fronteiras nacionais e governos e demandam intervenções nas forças e fluxos globais que determinam a saúde das pessoas. Requer novas formas de governança em nível nacional e internacional, as quais procuram incluir uma ampla gama de atores” (KICKBUSCH e BERGER, 2010, p. 19). Vale notar, portanto, que a preocupação com a diplomacia e com a governança não é recente, dentro do pequeno espaço de tempo que tem essa disciplina. Como mostra Martins et al (2017), desde 1970, a relação diplomacia-saúde global já começava a ser estudada. Mas a diplomacia ainda persiste como um tema importante quando se lê a revisão crítica de Célia Almeida (2018) ao livro de Birn, Pillay e Holtz, *Textbook of global health*, lançado em 2017, ou as análises de Pereira (2016) sobre as interfaces da saúde com o direito e as relações internacionais. É claro que a diplomacia é somente um dos aspectos que envolvem as discussões sobre Saúde global e governança. A capacitação de pessoas com vistas a que estejam aptas a participarem da mesa de negociações na cooperação internacional em saúde, é o foco, por exemplo, de Buss e Ferreira (2010). Os autores tomam como um dado importante a necessidade de ações diplomáticas no âmbito da Saúde, uma vez que a presença dos temas Saúde global na agenda internacional só aumentou.¹⁷

Foge do escopo desse trabalho avaliar a relação saúde global-diplomacia. Nosso interesse segue sendo pensar a saúde global como dispositivo e, ao mesmo tempo, como zona de tensão que permite outras formas de cuidado da vida, sem que essa venha capturada em um ordenamento posto.

Vem daí o anseio dessa nossa investigação: favorecer que este campo emergente de conhecimento possa contribuir de maneira inovadora para as políticas de saúde no sentido da construção do que Agamben chama a “política que virá”. Nela, talvez, a saúde global deixe de ser um dispositivo de controle, mas “meios sem fim”.

¹⁷ O texto de BUSS, P. M.; FERREIRA, J. R. Ensaio crítico sobre a cooperação internacional em saúde. Revista Eletrônica de Comunicação, Informação, Inovação de Saúde, Rio de Janeiro, 4 (1), p. 93-105, 2010, foi a fala introdutória ao curso de especialização em saúde global, criado pela Fiocruz, em 2008.

Por isso, o que queremos investigar aqui, à luz do discurso sobre o refugiado de Giorgio Agamben, são as armadilhas conceituais que envolvem o discurso da saúde global enquanto dispositivo.

E por que justamente a figura do refugiado pode auxiliar nessa autocrítica? Porque o fazer e o dizer da saúde global emergem, sobretudo, diante do que se supõe útil – responder prontamente aos problemas oriundos da Crise dos Refugiados – revestidos pelo caráter humanitário. Porém, como já alertava Agamben no início de sua pesquisa sobre o *Homo Sacer*: “o humanitário separado do político pode apenas reproduzir o isolamento da vida sagrada sobre a qual se fundamenta a soberania”. E o filósofo vai mais além mostrando que “o campo, isto é, o espaço puro da exceção é o paradigma biopolítico do qual este [o humanitário separado do político] não consegue pôr um fim”. (AGAMBEN, 2005, p. 148 [2007, p. 140]).

Refugiado é uma categoria de ruptura, pois ela cinde o nexos estabelecido entre homem e cidadão, categorias clássicas da tradição política (AGAMBEN, 2015a, p.10). Nessa cisão, o refugiado “deixa de ser uma figura marginal para se tornar um fator decisivo da crise do Estado-nação moderno” (AGAMBEN, 2015a, p.10), como tivemos forma de refletir também na comparação entre Agamben e Habermas, exposta acima.

O refugiado irrompe no centro das discussões porque passou a ser, desde as duas Grandes Guerras do século XX, e sobretudo em nossos dias, um fenômeno de massa em movimento de ascensão, a ponto de colapsar as forças e formas de ajuda. Pense-se, por exemplo que, em outubro de 2015, falava-se em 60 milhões de pessoas forçadas a se deslocarem ao redor do mundo, enquanto que hoje, em um pequeno espaço de 2 anos, fala-se em 65.6 milhões de pessoas deslocadas, além de 22.5 milhões de refugiados e 10 milhões de apátridas (*Stateless people*)¹⁸.

Tanto a necessidade de definir ou de distinguir o que é um refugiado de um migrante como a denominação ‘deslocado’ (já criticada por Hannah Arendt¹⁹) – veja-se, nesse sentido, a tentativa de Adrian Edwards do ACNUR que buscou, sem muito êxito, realizar tal distinção em outubro de 2015 – acaba por evidenciar ainda mais a impotência desses organismos diante da nova realidade que estamos vivendo.

¹⁸ Disponível em: <<http://www.unhcr.org/figures-at-a-glance.html>>. Acesso em: 30 de agosto de 2017. Em janeiro deste ano os números eram: 63.3 milhões de pessoas deslocadas, 21.3 milhões de refugiados e 10 milhões de apátridas. Em apenas oito meses, o aumento é tão marcante que a centralidade da questão é por si evidente.

¹⁹ “A expressão *displaced persons* [pessoas deslocadas] foi inventada durante a guerra com a finalidade única de liquidar o problema dos apátridas de uma vez por todas, por meio do simplório expediente de ignorar a sua existência. (ARENDT, H. 2016, p. 383).

A saúde global, que se dedica também ao estudo das organizações governamentais e não governamentais sobre refugiados, pode vir a ter um papel crítico importante na revisão desses discursos e na formulação de novas propostas políticas.

1.3 IDENTIDADE SEM PESSOA

Em 1951, surge a Organização Internacional para as Migrações (em inglês IOM – International Organization for Migration), um órgão intergovernamental dedicado às migrações. Tal órgão teria nascido da necessidade de fazer frente aos problemas dos deslocamentos forçados no imediato pós guerra. Com a crise dos refugiados, caberia a ele mapear e atualizar periodicamente os dados sobre entradas de migrantes por via marítima na Europa. Este mapeamento deveria incluir local de entrada, número de mortos etc.

O caráter dramático dos números apresentados pelo IOM mostrando a movimentação contínua embasaria decisões políticas emergenciais, mas também estudos aprofundados sobre o problema, com o intuito de subsidiar políticas mais consistentes, mais próximas da realidade. Afinal, a questão do refúgio estaria situada, como indica Samara Franco (2016, p.69), dentro do movimento do próprio sistema capitalista, enquanto é “regido pela máxima acumulação do capital” em um espaço globalizado. Segundo a autora,

Pesquisar os desafios que a política de proteção social encontra na construção de sua efetivação e no atendimento das demandas sociais dos refugiados é questão urgente, uma vez que em um contexto de capitalismo perverso, os direitos humanos são violados, e logo, as condições de vida dos indivíduos são relegadas por um sistema econômico desigual. Em decorrência de mais uma crise do capitalismo, após 2008, a situação econômica e social dos países afetados pela recessão econômica, somada aos conflitos armados e guerras civis, verificou-se o aumento do número de pessoas obrigadas a deixar a sua pátria, por falta de proteção. (FRANCO, 2016, p.70).

Esse diagnóstico nos devolve à ideia do fenômeno de massa dos deslocamentos, mas com um forte acento na economia e é como se a política permanecesse nas sombras. Também pode-se captar, a partir do que foi exposto sobre o pensamento de Agamben até o momento, uma abordagem dos direitos humanos como a dimensão do sagrado.

Esse eclipse da política pela economia nos faz pensar nas análises de David Harvey em *O Enigma do Capital* no intuito de entender o mecanismo de crises periódicas (2013, p. 40) como inerentes aos próprios movimentos do Capital.

Se retomamos algumas observações de Harvey a fim de nos auxiliar na compreensão dessa ideia da periodicidade das crises, vemos que “o capital não é uma coisa, mas um *processo* em que o dinheiro é *perpetuamente* enviado em busca de mais dinheiro (p. 41) [...] A *continuidade do fluxo na circulação* do capital é muito importante (p. 42)”. Enfatizamos os termos que indicam esse movimento constante, como uma engrenagem que se desloca no espaço sem perder o seu eixo, uma vez que “a circulação do capital implica também movimento espacial. O dinheiro é reunido em alguma região e levado para um lugar especial para utilizar os recursos de trabalho que vêm de outro lugar” (p. 42). Pensemos, por exemplo, na estrutura em rede que se foi formando em torno do fenômeno Crise dos Refugiados: o comércio dos barcos, mas também de salva-vidas; os pequenos hotéis na Turquia ou na Grécia, que serviam de espaço de espera pela embarcação; a troca e a expedição de divisas; todo o comércio alimentício em torno desses espaços/momentos de espera; os comércio de smartphones, de carregadores de celular com bateria solar; os equipamentos necessários nos centros de acolhida; a construção de cercas etc.

A constância do movimento espacial do capital é percebida, ao longo de sua história, “como uma tendência para a redução geral das barreiras espaciais e a aceleração” (p. 43). A imagem da engrenagem aqui não coisifica o processo, pois só indica essa força propulsora do dinheiro que gera dinheiro e gerando sempre mais dinheiro identifica-se com o poder. De fato, Harvey afirma que “o dinheiro é uma forma de poder social que pode ser apropriado por particulares. Além disso, é uma forma de poder social que não tem limites inerentes”. A falta de limitação do dinheiro e de seu *poder de poder* gerou a demanda nos sistemas sociais de restringir “a concentração excessiva de poder pessoal que a posse de riqueza monetária confere” (HARVEY, 2013, p. 44). Um dos modos de restrição apontados por Harvey vem de outras formas de prestígio nos grupos sociais, por exemplo, “a generosidade filantrópica” e ele cita as grandes fundações “Carnegie, Ford, Rockefeller, Gates, Leverhulme e Soros” (p. 44).

Talvez não seja supérfluo lembrar que as fundações Gates e Rockefeller são da maior importância na saúde global.

O dinheiro gera assim um excedente que deve ser ‘queimado’ de alguma forma para que o processo de acumulação não se interrompa. As crises acontecem quando o capital excedente não encontra modos de queimar ou absorver o excedente. Assim, pode-se perguntar se crises humanitárias não seriam uma forma de ‘queimar’ excedentes?

Devemos nos deter um pouco na concentração de poder através do capital, ou seja, no problema da identificação através do e no capital. Vamos procurar aproximar essas ideias das reflexões de Agamben sobre a “Identidade sem pessoa.”

1.3.1 Da *persona* ao papel de Bertillon

O dinheiro ou as riquezas são uma forma de prestígio ou de reconhecimento de si.

Agamben diz que “o desejo de ser reconhecido pelos outros é inseparável do ser humano”. (AGAMBEN, 2014 c, p. 77). Disposto a matar ou morrer para ser reconhecido, a única possibilidade que o homem tem de constituir-se como pessoa é o reconhecimento de si pelos outros.

Agamben retoma a etimologia da palavra *persona* como máscara para mostrar que é através dela “que o indivíduo adquire um papel e uma identidade social” (p.77). Mas quem possuía máscara na Roma antiga? A máscara tem relação com um passado. Aqueles indivíduos que tinham um nome “que manifestava o seu pertencimento a uma *gens*, a uma estirpe” (p.77), é que possuíam ‘máscara’. Assim, a estirpe era “definida pela máscara de cera do antepassado que toda família patrícia custodiava no átrio de sua casa” (p.77). Ou seja, já havia uma limitação de espaço, podemos dizer assim, para designar a máscara da pessoa. Agamben mostra a rápida transformação “da *persona* em ‘personalidade’”, ou seja, daquilo que iria, então, definir “o lugar do indivíduo nos dramas e nos ritos da vida social” (p.77), passando a “significar a capacidade jurídica e a dignidade política do homem livre” (p.77). Trata-se, assim, da definição dos espaços dos patrícios e dos escravos (aqueles que eram desprovidos de antepassados, de nome e, portanto, de *persona* ou capacidade jurídica). O resultado disso é evidente: se há uma coincidência entre máscara e ‘personalidade’, lutar pelo reconhecimento significa lutar para ser reconhecido pelo ‘personagem’, um personagem que é feito com a convivência reticente da sociedade.

E aqui entra o fator econômico e o poder de poder de que fala Harvey, como vimos logo acima. Não pode causar espanto, diz Agamben, “que o reconhecimento da própria pessoa tenha sido por milênios a posse mais zelosa e significativa” (AGAMBEN, 2014 c, p.78) do indivíduo. A necessidade e importância do outro consiste fundamentalmente nessa possibilidade de reconhecimento de mim mesmo, da minha posse ou do que me é próprio. Dinheiro e prestígio só adquirem sentido dentro dessa luta pelo reconhecimento da identidade pessoal. (p. 78).

Mas nossa cultura lida com dois tipos de significado da ‘pessoa-máscara’: aquele dos primórdios, ou seja, o jurídico, e aquele de pessoa moral. Essa transformação de sentido se dá tanto em um espaço determinado – o teatro – como através da “filosofia estoica, que modelou a sua ética na relação entre o ator e a sua máscara” (p. 78). Agamben retoma Epiteto para descrever os limites da relação entre autor e ator no teatro dizendo que “o ator não pode pretender escolher ou recusar o papel que o autor lhe destinou; por outro lado, não pode tampouco identificar-se sem resíduos com ele” (p. 78). Por isso, a constituição da pessoa moral se dá simultaneamente em um processo de adesão e “separação em relação à máscara social: aceita-se sem reservas e, concomitantemente, toma dela, quase imperceptivelmente, distância” (AGAMBEN, 2014 c, p. 79). Poder-se-ia pensar no improviso do ator em cena, em que a atuação escapa e, ao mesmo tempo, permanece dentro do que o autor pensou ou determinou para o ator.

A exposição de Agamben faz, então, um salto temporal e uma mudança de cena que chega a dar um susto no espectador desprevenido. De uma exposição branda, se assim podemos dizer, da dialética hegeliana entre o senhor e o escravo que nos permitiu fazer uma ponte com o marxismo de Harvey, pulamos agora para outras formas de reconhecimento que passam a ser parte da agenda, na segunda metade do século XIX. De repente, Agamben está falando do desenvolvimento inesperado das técnicas policiais que irão tomar sua atenção nas páginas que seguem e irão fazer com que o susto do espectador/leitor se converta em vertigem e desalento.

Se até aqui caminhávamos dentro do âmbito do reconhecimento de si e, por conseguinte, do prestígio social da pessoa, agora o reconhecimento passa a ser de outra ordem: assegurar o reconhecimento do “criminoso reincidente por parte do agente policial” (p. 80).

Atentemos o ouvido para a descrição do fenômeno:

não é fácil para nós, habituados desde sempre a ter conhecimento de que somos registrados com precisão em registros civis e ficheiros, imaginar quão árdua podia ser a verificação da identidade pessoal numa sociedade que não conhecia a fotografia nem os documentos de identidade (AGAMBEN, 2014 c, p.80).

Do patricio à burguesia oitocentista o poder de poder não parece sofrer alteração, salvo que esta última tinha uma obsessão: a figura do criminoso ou do “delinquente habitual”. Poder-se-ia dizer, então, que a insegurança da burguesia em manter seu prestígio social é o motor de leis que permitem a *identificação*.

Tanto na França como na Inglaterra foram votadas leis que diferenciavam nitidamente entre o primeiro crime, cuja pena era a prisão, e a reincidência, que era punida, ao contrário, com a deportação para as colônias. A necessidade de se poder identificar com segurança a pessoa detida por um delito se torna, nesse momento, uma condição necessária para o funcionamento do sistema judicial. (AGAMBEN, 2014 c, p. 80).

O que é curioso é que partimos de uma significação jurídica de pessoa e retornamos ao âmbito da jurisdição. E vem daí a rápida e inesperada evolução das técnicas de reconhecimento pessoal, que tem como lugar de origem a França e a Inglaterra.

A primeira técnica vem de Paris e começou com “um funcionário obscuro da prefeitura de polícia”, Alphonse Bertillon, que começou a identificar os delinquentes a partir de dois parâmetros: as medidas antropométricas (“medições do crânio, dos braços, dos dedos das mãos e dos pés, da orelha e do rosto”) (AGAMBEN, 2014 c, p. 81) e as fotografias sinaléticas, ou seja, as imagens de frente e de perfil. Todos esses dados iam para um “papel Bertillon” e estava inventada a ficha policial.

A segunda técnica vem da Inglaterra e é de novo pelas mãos de um funcionário da administração. Dessa vez, trata-se de um primo de Darwin, Francis Galton. Mesmo sendo um “defensor convicto” (p.81) do método francês e seu país adotar e apoiar tal procedimento, Galton “começou a trabalhar em um sistema de classificação das impressões digitais que permitiria a identificação dos criminosos reincidentes sem possibilidade de erro” (p.81). As razões que o teriam impulsionado a buscar outro tipo de garantia de identificação eram duas: primeiro, que para olhos europeus os nativos das colônias possuíam traços físicos que “tendem a confundir-se e a parecer iguais” (p.81); segundo, a “promiscuidade embaraçosa” (p.81) do método francês no que se refere às prostitutas, afinal era preciso tocar o corpo dessas mulheres para poder identificá-las, uma vez que os seus cabelos longos dificultavam a medição. A necessidade de buscar outra forma de identificação parece, portanto, estar de “algum modo ligada a preconceitos raciais e sexuais”. Mas os mesmos preconceitos podem ter atrasado, por outro lado, a aplicação do método “fora do espaço colonial ou, no caso dos Estados Unidos, aos cidadãos afro-americanos ou de origem oriental” (AGAMBEN, 2014 c, p.82).

O método de Galton se difunde rapidamente por “todos os Estados do mundo”, “já nas primeiras duas décadas do século XX”, e a partir dos anos de 1920, ele “passa a substituir ou a apoiar o *Bertillonage*” (p.82). Em outras palavras, a ficha policial podia ser uma composição de dados obtidos pelos dois sistemas ou podia conter somente as digitais do criminoso. E isso inaugura uma fase completamente nova na história da

humanidade: a identificação pessoal e social foi, por assim dizer, superada pela identificação de dados biológicos. O reconhecimento não vem mais do outro, mas de mim mesmo, de algo íntimo e exclusivo que, no entanto, não me identifica, uma vez que não consigo estabelecer relação com “arabescos insensatos que o meu polegar manchado de tinta deixou sobre uma folha de papel numa delegacia de polícia” (p.82). A possibilidade de adesão ou distanciamento na relação entre autor e ator no teatro já não é mais possibilidade e nessa nova forma-de-vida se não me identifico em minhas digitais tampouco tenho como distanciar-me delas. Eis “a vida nua, um dado puramente biológico” (p.82). Identidade sem pessoa.

1.3.2 Da ficha policial ao DNA

Na década de 1940, a ficha policial, como preferimos chamar a conjunção dos dados biológicos da antropometria-fotosinalética e da impressão digital, ainda era voltada para a catalogação dos criminosos, mesmo que seu uso já tivesse se estendido na catalogação de estrangeiros e judeus. Em 1943, o Congresso americano ainda resiste à ideia de “instituir para todos os cidadãos carteiras de identidade com suas impressões digitais” (AGAMBEN, 2014 c, p.82). Mas pouco a pouco, essa prática expande-se por todos os Estados do mundo.

“No entanto, diz Agamben, o passo extremo só foi realizado nos nossos dias e está ainda em via de realização” (p.83). O autor se refere ao avanço técnico-científico que possibilitou uma biometria muito mais ágil, a saber: os scanners que ‘capturam’ com total rapidez as impressões digitais ou a estrutura da retina ou da íris. Temos aqui um movimento de catalogação em novos espaços: eles deixam as delegacias e os controles de imigração nas fronteiras e invadem a vida cotidiana dos indivíduos, isto é, os restaurantes estudantis, as catracas do metrô, os caixas eletrônicos dos bancos, a catraca de hospitais, os portões de garagem, o controle do tráfico de veículos na cidades, mas também os títulos de eleitor, as novas carteiras de identidade etc.

Agamben dedica um momento de atenção aos dispositivos biométricos voltados ao controle das escolas, uma vez que as indústrias do setor biométrico “recomendam habituar os cidadãos desde sua infância a esse tipo de controle”. Habitados ao controle desde cedo, não nos damos conta da vigilância total sobre nossa mobilidade através do celular, sempre conectado ao Google, sempre oferecendo nossa posição, nossa

localização. Eis a Grande Máquina: eu existo se ela me reconhece, me registra ou, “pelo menos me vê” (AGAMBEN, 2014 c, p.86).

“E, na incessante deriva governamental do poder político, em que convergem curiosamente tanto o paradigma liberal como o estadista, as democracias ocidentais se preparam para organizar o arquivo do DNA de todos os cidadãos, com finalidades tanto de segurança e de repressão do crime como de *gestão da saúde pública*.” (AGAMBEN, 2014 c, p.83). Repressão do crime que é também, inspirados em Vukow (2003) que veremos mais adiante, repressão *imaginada* do crime. Na crise dos refugiados, por exemplo, a saúde pública é *convocada* a exercer o controle de entradas com vistas a controlar possíveis circulações de vírus, auxiliando na construção da comunidade *imaginada* pelo poder estatal. Mais do que em qualquer outra área, a saúde vai assumindo seu papel de *interdição* dos indivíduos e de circulação do capital.

Se, como dissemos acima, a relação saúde-poder nos espaços de reclusão, sobretudo hospitais, mas também nas prisões e internatos, foi estudada a fundo por Michel Foucault, e se o conceito de biopolítica foucaultiano era fundamental na extensa literatura crítica sobre a saúde, o desenvolvimento e a amplitude desse legado no pensamento de Giorgio Agamben nos faz debruçar sobre outras dimensões do problema da biopolítica que concernem diretamente a questão da gestão da saúde no mundo. Vem daí a importância desse pensamento para a reflexão crítica da saúde global.

A Grande Máquina é também o dispositivo da redução de barreiras e da aceleração do trânsito livre do capital de que falava Harvey, como vimos mais acima. Com ela, o “cidadão metropolitano”, diz Agamben, vive “o prazer ágil e quase insolente”, de ser reconhecido “sem o peso das implicações afetivas que são inseparáveis do reconhecimento operado por outro ser humano” (AGAMBEN, 2014 c, p.85). Esse mesmo cidadão que “perdeu a intimidade com os outros” na medida em que foi se tornando “incapaz de olhar seus semelhantes nos olhos”, foi tecendo “uma intimidade virtual com o dispositivo” muito mais consoladora; com esse dispositivo “que aprendeu a perscrutar muito profundamente a sua retina” (p.85). Assim, “quanto mais perdeu toda a identidade e todo pertencimento real, tanto mais gratificante é ser reconhecido pela Grande Máquina nas suas variantes infinitas e minuciosas” (p.85).

1.3.3 O excedente

Podemos identificar nas variações infinitas e minuciosas da Grande Máquina a circulação do capital. De fato, para David Harvey a circulação encontra seu ambiente favorável nos centros urbanos:

as pessoas ocupam espaços e têm de viver na terra em algum lugar e de alguma forma. [...] A construção de espaços, bem como a criação de uma morada segura chamada casa e lar, tem um impacto tanto na terra quanto na acumulação do capital, e a produção de tais lugares se torna um grande veículo para a produção e absorção do excedente. A produção do ‘urbano’, onde a maioria da população mundial em crescimento agora vive, tornou-se ao longo do tempo mais estreitamente ligada à acumulação do capital, até o ponto em que é difícil distinguir uma da outra. (HARVEY, 2013, p. 122).

A concentração da vida nas cidades acarreta um outro tipo de excedente, a saber, o excedente populacional. Por isso, para Harvey “as populações excedentes não estão mais ancoradas em um lugar, assim como não está o capital” (HARVEY, 2013, p. 122).

Se a concentração da vida nas cidades acarreta um outro tipo de excedente que é o excedente populacional, como podemos interpretar os sempre mais numerosos campos de refugiados que parecem encerrar as pessoas sem perspectiva de futuro? Não seriam estas formas de vida pautadas pelo isolamento, como já afirmava Michel Agier (2009, p. 199), ao dizer que “os sítios humanitários situam-se nas margens, afastados dos locais de vida comuns, nos limiares da vida social e da vida?” Segundo Agier, por sinal, os campos de refugiados são uma *forma* nesses limiares da vida, já que existem outras formas de limiares isolados:

os centros de trânsito, os campos de detenção dos que pedem asilo (Woomera, na Austrália), os campos de agrupamento de deslocados (no Sudão, em Angola), os centros de acolhida de urgência (Sangatte, na França), as zonas de espera de pessoas em trânsito nos aeroportos (os Zapi 2 e 3 do Charles de Gaulle, em Paris), certas zonas portuárias, certos barcos (o “Tampa”), minúsculas ilhas (Nauru): todas essas formas, por diversas que sejam, compõem com os campos de refugiados um conjunto de espaços, hoje em crescimento, para manter refugiados, “clandestinos” e indesejáveis à espera, em sobrevivência e sem direitos. Encerrados no exterior, são espaços de exceção. (AGIER, 2009, p. 199).

Se à primeira vista Agier inspira-se em Giorgio Agamben para pensar tais espaços como espaços de exceção, é preciso, contudo, compreender que o antropólogo toma as proposições de Agamben em sentido crítico. De fato, Agier afirma que quando o filósofo

italiano propõe que “o refugiado encarna ‘a fase extrema da separação entre os direitos do homem e os direitos do cidadão’”, tal proposição

não pode ser considerada uma constatação da realidade dos espaços humanitários. De fato, o espaço vivido dos refugiados é a priori um não-lugar e um vazio no plano sociológico e político, mas este é preenchido de relações – as mesmas que são criadas pela intervenção humanitária e pela formação dos espaços-tempos dos refugiados (AGIER, 2009, p. 211).

Parece que as reflexões de Lopes (2015) convergem com essas ideias quando apontam para uma nova forma de urbanismo emergente a partir dos próprios campos de refugiados. Ou seja, uma vez que,

nas últimas décadas, o crescente interesse por estas realidades fez com que a ajuda humanitária por parte dos arquitetos e dos agentes humanitários aumentasse, foram criados guias de planeamento urbano com normas ligadas à gestão de recursos e desenho morfológico dos campos. Tais modelos foram aplicados a vários campos de refugiados, estando alguns ainda hoje ativos”. (LOPES, 2015, p. s/n).

A contribuição dessa criação de modelos viria, segundo a autora, em um espaço mais resiliente em que houvesse maior integração social e a vida em comunidade fosse mais bem-sucedida.

Mas se isso for assim, o ‘cidadão metropolitano’ agambeniano, que encontramos no tópico anterior, também é o habitante do campo. Por isso, cabe a pergunta: Esses discursos sobre a urbanização do campo implicariam em ‘melhorias’ para o campo? A resiliência psicológica como que retiraria o campo do espaço da exceção?

Agier parece querer indicar os limites do pensamento de Agamben ao dizer que “se quisermos ver com justiça toda a complexidade da situação dos refugiados, não podemos associar exclusivamente a questão dos direitos políticos à da inscrição nacional” (AGIER, 2009, p. 211). Vimos mais acima que a discussão sobre direitos políticos como uma questão de nascimento em uma nação é fundamental no discurso europeu como indica Habermas. Contudo, apesar do discurso dominante pautar a questão do direito, Agier parece ter razão quando diz que

Nestes tempos de mundialização, outros espaços podem ser os lugares da existência política. A problemática dos refugiados, desse ponto de vista, é exemplar. Agir, tomar a palavra nos lugares de seu exílio, é, para os refugiados, recusar a vulnerabilidade como tratamento da pura vítima sem nome, ao mesmo tempo em que se inscreve no espaço que ela funda mais nitidamente, o dos campos. Nasce aí a única revolta

possível, a que encarna uma política da vida que resiste. (AGIER, 2009, p. 211).

Essas considerações terão um peso importante e voltaremos a elas ao pensarmos, mais adiante, os espaços de compartilhamento nas análises do documentário #MyEscape.

Por ora, é essencial captar nesse diálogo que propomos entre Harvey, Agier e Agamben uma convergência fundamental: as crises inerentes aos movimentos do capital produzem as populações excedentes e com elas novos espaços que podem ser entendidos globalmente como *campos*. Mas a necessidade de cuidar desse excedente, tal cuidado traduzido como ações humanitárias, parece ter um revés ou o duplo efeito de alimentar a engrenagem que causa excedentes e sempre mais crises.

Essa situação comporta o grande desafio para a academia de compreender o fenômeno tão complexo dos campos de refugiados.

1.3.4 O Campo e os pedidos de asilo

Em uma pesquisa de campo qualitativa sobre a migração forçada no campo de refugiados de Dadaab, no Quênia, Silva (2016), pretende compreender “os fatores formadores e estruturantes da dinâmica territorial do maior campo de refugiados do mundo, Dadaab.” (p.32).

Vale lembrar que Dadaab não é fruto da crise atual de refugiados, localizada temporalmente a partir da primavera árabe de 2011, tendo seu apogeu narrativo a partir de 2015. Este campo, como mostra a autora, foi “formado em 1991 pela migração forçada do povo somali” (SILVA, 2016, s/p).

A autora parte dos questionamentos de Agamben “sobre a formação de um campo e sua estrutura jurídico-política” para refletir geograficamente “sobre esses fatores”. Então, ela se pergunta: “O que faz com que 348 mil pessoas fiquem contidas em um espaço tão precário, por 25 anos? Por que esse espaço é compreendido como um território?” (SILVA, 2016, p. 32). Um esboço de resposta a estas questões surge quando a autora diz que “a formação de um mundo de ‘emergências’ pautado na privação de direitos, na ‘perda do poder de escolha’, no discurso de segurança nacional, nas ‘crises’ e na gestão da desordem” (SILVA, 2016, p. 199) são sinais do novo estado do mundo: um mundo desumanizado. Por isso,

Dadaab, como maior campo de refugiados do mundo, é um exemplo importante dessa sinalização, pois aborda as diferentes realidades desse mundo à parte, de governança humanitária internacional. Das

experiências vividas durante as migrações forçadas à contenção territorial, permeada por resistência, contornamentos e transterritorialidades, as geografias desse campo vão sendo formadas. (SILVA, 2016, p.199).

A partir dessas proposições, é o caso de se perguntar se a saúde global não entraria como parte dessa governança humanitária internacional ou como dispositivo nesse processo.

Tomando distância agora do campo de refugiados, voltamos nosso olhar para as reflexões de Kaarina Nikunen (2016) que se debruça sobre outro tipo de experiência, a saber, os requerentes de asilo que são convidados a se instalarem em Badolato, uma pequena aldeia, na província de Catanzaro, na Calábria.

Em 1997,

Badolato estava sofrendo os problemas típicos da Calábria e sul da Itália: altas taxas de desemprego, envelhecimento da população, o crime organizado e uma visão sombria do futuro. A chegada de mais de 800 requerentes de asilo em Dezembro de 1997 foi vista pelo governo local como uma oportunidade para revigorar Badolato.” (NIKUNEN, 2016, p.2).

Diante de uma nova ordem social global, em que se acirra o aumento do controle de fronteiras e se intensifica a construção de políticas mais severas no continente europeu a fim de se precaver diante da “chegada contínua de requerentes de asilo” [...] “causada por instabilidades políticas e lutas econômicas” (NIKUNEN, 2016, p.1), a experiência de Badolato parece surgir como fator de resistência, nos moldes do que pensava Agier, como vimos acima. Essa nova ordem, afirma a autora, “moldou as áreas de fronteira da Europa, resultando no surgimento de novos movimentos políticos, estruturas sociais e políticas orientadas para gerir as populações que chegam. (NIKUNEN, 2016, p.1).²⁰

Nikunen (2016) traça o seguinte panorama agora bastante conhecido através da mídia:

Durante a última década, a costa do Mediterrâneo tem testemunhado um afluxo de requerentes de asilo que chegam da África, Ásia e Oriente Médio, muitas vezes em condições extremas e com risco de vida. Os campos montados em Melilla e Ceuta, no início de 2000, bem como nas Ilhas Canárias espanholas, em 2006, ou em Lampedusa, na Itália, na sequência da Primavera Árabe, em 2011, evidenciam as condições difíceis dos refugiados. Como portas de entrada, essas áreas marcam a

²⁰ Tradução livre de: “The ongoing arrival of asylum seekers to Europe caused by political unrest and economic struggles has shaped the border areas of Europe, resulting in the emergence of new political movements, social structures and policies targeted to manage the arriving populations.” (NIKUNEN, 2016, p.1).

construção da fortaleza da Europa, o aumento do controle das fronteiras e das políticas mais severas de refugiados na União Europeia (UE). (NIKUNEN, 2016, p.1-2).²¹

Badolato parece ir na contramão, resistindo ao novo ordenamento e abrindo-se para uma nova produção de modos de vida. Seria essa uma forma de reterritorialização nos moldes de que fala Fernandes (2008)? Vale aqui se perguntar também se Badolato pode ser entendido somente como fator de resistência ou se caberia dentro da lógica de absorção do capitalismo do capital excedente. Ainda nessa direção, valeria retomar o que já havia sido sugerido pelas mídias, em 2015, sobre os esforços de acolhida de Angela Merkel dos sírios. Ou seja, a Alemanha como uma grande Badolato que, por motivos semelhantes – envelhecimento da população, escassez da mão de obra – estaria aberta a receber grande contingente de sírios, população esta em grande parte formada por jovens qualificados, que manteria a engrenagem funcionando.

Retomando Fernandes (2008), o problema do refúgio deve ser encarado sob o prisma da desterritorialização, a qual seria a responsável pelas crises sociais de insegurança na contemporaneidade. O estudo do fenômeno feito pela Geografia traria, na sua visão, a contribuição do “desenvolvimento das populações por via do território”, o qual é

um processo dinâmico de mudança que contorna/evita desterritorializações ou, em determinados contextos, actua sobre elas, de forma individual ou colectiva, numa estratégia de reterritorialização que pretende também a redução, ao mínimo possível, dos aglomerados humanos de exclusão. (FERNANDES, 2008, p. 444).

Como vimos na definição, a saúde global depende desse trabalho multiprofissional para poder dar conta de seu objeto. Cabe, no entanto, repropor a pergunta em que moldes a saúde global se construiria na abordagem de seu objeto de estudo: como parte dessa governança humanitária internacional, isto é, como dispositivo de captura da vida nua nesse processo ou seria ela um espaço de dissenso em que a construção de *política que vem* seria possível.

Os autores que participaram deste diálogo, até agora, indicaram para nós a ideia de que o espaço é um lugar em que o sujeito é ele mesmo e o seu deslocamento forçado

²¹ Tradução livre de: “Over the past decade, the Mediterranean coast has witnessed an influx of asylum seekers arriving from Africa, Asia and the Middle East, often in extreme and life-threatening conditions. The camps set up in Melilla and Ceuta in the early 2000s, as well as in the Spanish Canary Islands in 2006 or in Lampedusa in Italy following the Arab Spring in 2011 evidence the hard conditions for the refugees. As gateways, these areas mark the construction of the fortress of Europe, the increase in border controls and tightened refugee policies in the European Union (EU)” (NIKUNEN, 2016, p.1-2).

incide diretamente na forma do sujeito se ver e se relacionar com o mundo ao redor, ou seja, *afeta diretamente a identidade do sujeito*. Mas, como vimos, a identidade sem pessoa revelada por Agamben como fato consumado e inevitável na relação com a Grande máquina parece colocar tudo isso em xeque.

A tradição filosófica, que embasa também o discurso dessas outras áreas do conhecimento, mostrou-nos que o ser é ser localizado. A palavra *existência*, na etimologia latina, remete à ideia de saída – *ex* – da substância ou do solo próprio. Existir denota, então, sair do que é próprio sem se perder a própria substância, sem perder a própria *localização*. Existir implica, assim, saída voluntária de si em direção ao outro de si. Como dissemos antes, o migrar é inerente ao humano. Entretanto, é necessário questionar se as situações que induzem a deslocamentos forçados colocariam em jogo o próprio existir da pessoa? Percebe-se, assim, que o caráter ontológico do problema não está separado de outras dimensões.

CAPÍTULO 2

2. INTRODUÇÃO

No capítulo anterior, procuramos situar o âmbito de nossa pesquisa, mostrando o nosso referencial teórico e como a figura do refugiado pode lançar luz para uma reflexão da saúde global como dispositivo.

Agora o nosso percurso passará pela reflexão de Giorgio Agamben sobre a sociedade do espetáculo de Guy Debord e apresentará os elementos que devem auxiliar na compreensão do refugiado como categoria nos trânsitos entre o mundo real e o mundo virtual. Proporemos algumas observações sobre o documentário #MyEscape contextualizando-o, dentro da necessidade científica de compreender a relação do smartphone como modos de expressão, e finalizaremos com a reflexão sobre a imigração como “comunidade imaginada”.

2.1 Vida como elemento político genuíno

Guy Debord desempenha um papel importante na formação de Giorgio Agamben. Talvez mais presente do que propriamente citado, se consideramos o todo dos escritos. Entretanto, no Prefácio ao *O uso dos corpos*, Debord é citado e discutido.

Agamben parece mostrar os paradoxos de seu amigo *Guy*. Grifamos esse nome porque chama atenção, logo de entrada, essa forma de se dirigir ao escritor francês. Não causa espanto, já que Debord e Agamben foram amigos. Designá-lo pelo primeiro nome – e não temos lembrança de que isso ocorra em qualquer outra parte dos escritos de Agamben – parece indicar aqui uma intimidade que, para além da amizade como ‘fato’ real, está em concordância com o objeto do que será exposto: a vida em sua clandestinidade.

Em um jogo entre uma consciência e uma convicção – que beira a inconsciência –, ou talvez pudéssemos dizer entre a lucidez e o credo, sobressai o que de eminentemente político pode haver na vida privada. Em contraste com a ideia de uma insuficiência da vida clandestina tem-se a convicção da unicidade da própria existência ou daquela dos amigos a ponto de se querer lembrar e comunicar o que é apresentado em alguns trabalhos como o incomunicável. Nisso consistiria a contradição central de Debord – de *Guy* – e

que parece configurar a centelha que gera as análises desse livro, como também de todo o projeto de pensamento da relação entre vida e política de Giorgio Agamben.

A contradição da existência se reflete na obra de Debord. Agamben compara, por exemplo, a *Critique de la séparation* (1961) e *Panegyrique* (1989) para dizer que no primeiro, a vida privada aparece como o incomunicável, enquanto que no segundo (ou seja, nessa obra autobiográfica publicada por Debord em dois volumes) veem-se rostos de amigos junto de seu próprio rosto, como também das mulheres que amou ou imagens das casas e dos lugares em que viveu.

Justamente o alcance dessa contradição parece escapar, na visão de Agamben, aos situacionistas. Para além dessa contradição, Agamben procura captar “algo precioso que exige ser retomado e desenvolvido” (AGAMBEN, 2017 a, locais do Kindle 99-100). O que seria isso que deve ser captado? A resposta não é categórica: “talvez a obscura inconfessada consciência de que o elemento genuinamente político consiste justamente nessa incomunicável, quase ridícula, clandestinidade da vida privada” (AGAMBEN, 2017 a, Locais do Kindle 100-101). Ela aponta na direção do que deve ser justamente investigado nesse novo livro de Agamben, desenhando assim sua própria hipótese.

No capítulo anterior, tivemos oportunidade de refletir sobre a questão da “identidade sem pessoa”, fruto das análises de *Nudez*, publicado originariamente em 2009. Nele, Agamben nos mostrou que a Grande Máquina, que vigia e controla a nossa intimidade mais íntima, é um fato consumado e inevitável. Em outras palavras, aqui já tinham sido colocadas as bases para perceber a intimidade ou a vida privada como o “elemento genuinamente político”. E é isso que está sendo posto já no prefácio de *O uso dos corpos* como o programa de trabalho de Agamben.

O que em Debord aparecia como uma contradição central é o “algo”, o objeto de estudo que tomará a atenção de Agamben nesse escrito. Com a expressão forma-de-vida (com hífen) Agamben entende essa vida íntima que é o elemento genuinamente político, ou seja, a *zoé*, foco dos dispositivos de controle. A forma de vida (sem hífen) é o *bíos* ou a vida humana qualificada. Neutralizar os dispositivos ou torná-los inoperantes é o movimento que leva da forma-de-vida para a forma de vida. Eis o tema de *O uso dos corpos*.

Existiria, pois, uma forma de uso dos corpos, que não fosse aquela da vida do escravo, ou seja fora da ação política? O que acontece quando focamos a vida privada em sua clandestinidade?

Ao tentar aferrar a vida clandestina ou a forma-de-vida o que nos sobra entre as mãos é “apenas a impenetrável e tediosa cotidianidade. Contudo, talvez seja exatamente essa homônima, promíscua, sombria presença que guarda o segredo da política, a outra face do *arcanum imperii*, na qual naufragam todas as biografias e todas as revoluções” (AGAMBEN, 2017 a, Locais do Kindle 101-104). Não é difícil retomar aqui a promiscuidade do toque dos corpos na identificação antropométrica que teria impedido o avanço das técnicas de identificação dos delinquentes de outra cor ou das prostitutas.

Concluimos o capítulo anterior, tentando resgatar a ideia da existência como saída de si. Agamben se pergunta o que significa existir e diz que

a existência – esse conceito, fundamental em todos os sentidos, da filosofia primeira do Ocidente – talvez tenha a ver constitutivamente com a vida. “Ser”, escreve Aristóteles, “para os seres vivos, significa viver”. Séculos depois, Nietzsche esclarece: “Ser: não temos outra representação dele senão viver”. Trazer à luz – fora de qualquer vitalismo – o íntimo entrelaçamento entre ser e viver, essa é certamente hoje a tarefa do pensamento (e da política). (AGAMBEN, 2017 a, Locais do Kindle 164-167).

Mais do que uma *tarefa* (na tradução brasileira), a missão que se coloca para o exercício do pensamento na filosofia e para aqueles que se dedicam ao estudo da política é realmente uma incumbência de limpar o campo, ou melhor ainda, captar as sombras que se formam nas zonas de indiferença entre os conceitos. Seria essa uma tarefa de saúde global? O exercício do pensamento crítico que ajudaria a perceber a saúde global como dispositivo da biopolítica na contemporaneidade abriria espaço para percebê-la em seu programa original como *campo* de exercício multiprofissional e interdisciplinar?

2.2 A vida na sociedade do espetáculo

Em 1967, Guy Debord lança *A sociedade do espetáculo*.

O que essa publicação representa pode ser percebido em dois momentos da obra de Agamben. No texto *A comunidade que vem* (1990), Agamben faz sobressair o caráter, digamos, profético desse trabalho de Debord: no momento de lançamento, “a transformação da política e da vida social inteira em uma fantasmagoria espetacular não tinha ainda alcançado a figura extrema que se tornou hoje perfeitamente familiar. O que torna ainda mais notável a implacável lucidez do seu diagnóstico” (AGAMBEN, 2013, P. 71). Seis anos mais tarde, quando Agamben publica as suas notas sobre a política, o filósofo se questiona e nos questiona: “De que modo, hoje, na época do triunfo

consumado do espetáculo, o pensamento pode recolher a herança de Debord?” (AGAMBEN, 2015 a, p.79).

Após mais de duas décadas a questão parece ecoar estrondosamente em nossos ouvidos mesmo com as objeções de pessimismo que possam ter sido feitas tanto a Debord como a Agamben. Ou talvez por isso mesmo. A propósito justamente do pessimismo deste último, podemos fazer um desvio através da entrevista dada no ano de publicação de *O uso dos corpos*, na Itália, à jornalista francesa Juliette Cerf. A questão sobre o pessimismo é precedida pela pergunta e explicação sobre o método de Agamben em sua obra. Como vimos no capítulo anterior, Agamben em suas pesquisas procura buscar a vida perdida do conceito. Aqui ele responde sobre o que é o método nesses termos:

É uma pesquisa sobre a *archè*, que em grego significa “início” e “mandamento”. Em nossa tradição, o início é tanto o que dá origem a algo como também é o que comanda sua história. Mas essa origem não pode ser datada ou cronologicamente situada: é uma força que continua a agir no presente, assim como a infância que, de acordo com a psicanálise, determina a atividade mental do adulto, ou como a forma com que o big bang, de acordo com os astrofísicos, deu origem ao Universo e continua em expansão até hoje. O exemplo que tipifica esse método seria a transformação do animal para o humano (antropogênese), ou seja, um evento que se imagina, necessariamente, deve ter ocorrido, mas não terminou de uma vez por todas: o homem é sempre tornar-se humano, e, portanto, também continua a ser inumano, animal. A filosofia não é uma disciplina acadêmica, mas uma forma de medir-se em direção a este evento, que nunca deixa de ter lugar e que determina a humanidade e a desumanidade da humanidade: perguntas muito importantes, na minha opinião.¹⁷

É por isso que a jornalista lhe pergunta se “essa visão de tornar-se humano, em suas obras, não é bastante pessimista?” Ao que ele responde:

Estou muito feliz que você me fez essa pergunta, já que muitas vezes eu encontro com pessoas que me chamam de pessimista. Em primeiro lugar, em um nível pessoal, isto não é verdade em todos os casos. Em segundo lugar, os conceitos de pessimismo e de otimismo não têm nada a ver com o pensamento. Debord citou muitas vezes uma carta de Marx, dizendo que “as condições desesperadoras da sociedade em que vivo me enchem de esperança”. Qualquer pensamento radical sempre adota a posição mais extrema de desespero. Simone Weil disse: “Eu não gosto daquelas pessoas que aquecem seus corações com esperanças vazias”. Pensamento, para mim, é exatamente isso: a coragem do desespero. E isso não está na altura do otimismo?¹⁸

¹⁷ Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2014/08/28/agamben-o-pensamento-e-a-coragem-do-desespero/>>. Acesso em 15 de setembro de 2017.

¹⁸ Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2014/08/28/agamben-o-pensamento-e-a-coragem-do-desespero/>>. Acesso em 15 de setembro de 2017.

A importância de ler essas duas citações em conjunto justifica-se na ideia de que, na primeira, temos a constatação do ‘fato’: a animalidade do homem ou a sua desumanidade; já a segunda mostra que esse ‘fato’ não cabe dentro de critérios de pessimismo ou otimismo.

Nesse contexto, justifica-se uma menção ao pronunciamento de Bill Gates em um evento promovido pela Sociedade Médica de Massachusetts e pelo periódico científico *New England Journal of Medicine*¹⁹, com seu incentivo ao medo e o transformar a possibilidade de uma pandemia em competição, nos moldes de um programa de televisão “de quem quer ganhar dinheiro”. Em uma ardilosa declaração sobre ser otimista ou pessimista, Gates apresenta o triste e perigoso significado da saúde e da gestão de saúde em nossos dias. Na Grande Máquina do espetáculo, em um desenvolvimento do capital que possivelmente Marx não podia sequer imaginar, o tentáculo da saúde deve cumprir o papel de queimar todo tipo de excedente.

Refletir sobre isso significa pensar radicalmente ou pensar desde as raízes das coisas. O mesmo pode servir para a acusação de pessimismo de Guy Debord. Pensar a sociedade do espetáculo foi atentar para a “fantasmagoria da mercadoria” que era o cerne de todas as análises de Marx, pois “sem a identificação desse centro imaterial, no qual o produto do trabalho, desdobrado em um valor de uso e em um valor de troca, se transforma em uma ‘fantasmagoria... que, ao mesmo tempo, cai e não cai sob os sentidos’, todas as investigações sucessivas de *O Capital* não teriam sido provavelmente possíveis” (AGAMBEN, 2015 a, p. 73). Esse ponto foi completamente negligenciado pelos intérpretes de Marx, durante muito tempo. Então, pensar a partir da lacuna deixada pela análise marxiana mostra quão lúcida foi a intuição de Debord ao se basear nelas. Na sociedade do espetáculo, Guy Debord trata, pois, da forma mais extrema do capital que é o devir imagem – “última metamorfose das mercadorias, na qual o valor de troca, desde então, eclipsou totalmente o valor de uso e, depois de ter falsificado toda a produção social, pode agora aceder a um estatuto de soberania absoluta e irresponsável sobre toda a vida” (AGAMBEN, 2015 a, p. 74).

Vale aqui uma observação: esse estatuto de soberania absoluta é assumido como programa de investigação da relação da vida com a política de maneira, digamos, indireta na introdução do livro *Homo sacer*. Embora haja uma única menção a Debord nesse escrito, pode-se dizer que ele está mais presente do que se possa perceber em uma leitura

¹⁹ Disponível em: <<https://vivabem.uol.com.br/noticias/redacao/2018/05/05/bill-gates-acredita-que-uma-nova-gripe-mataria-30-milhoes-em-6-meses.htm?cmpid=copiaecola>>. Acesso em 05 de maio de 2018.

inicial. Tanto é assim que esse livro se dedica, como vimos, em sua primeira parte justamente ao problema da lógica da soberania.

Outra coisa importante é a questão da irresponsabilidade sobre toda a vida. Em *Nudez*, Agamben nos mostra que as bases de uma ética da pessoa se tornam problemáticas a partir do momento que a identidade se transforma em dado biológico. Os fatos biológicos “não dependem de modo algum de minha vontade” e sobre eles “não tenho nenhum domínio”. Isso significa dizer que tais fatos não podem embasar a conduta ética levando a um “colapso generalizado” os princípios éticos tradicionais. (AGAMBEN, 2014 c, p.84). A irresponsabilidade vem, então, justamente da falta de resposta de uma ausência de relação com o dado biológico ou com a vida nua.

A sociedade do espetáculo começa com a palavra vida, como diz Agamben (2017 a, Locais do Kindle 168) e segue até o final como uma questão sobre a vida. Agamben faz um apanhado das passagens sobre a vida no texto de Debord do qual escolhemos esse conjunto de fragmentos: “A vida nas condições espetaculares é uma ‘falsa vida’ (n. 48), uma ‘sobrevivência’ (n. 154) ou, ainda, um ‘pseudo uso da vida’ (n. 49)”. (AGAMBEN, 2017 a, Locais Kindle 172-173). Se o colocamos em relação com o que vimos no capítulo anterior, pensamos diretamente nas tantas possibilidades de ‘vidas criadas’ na internet sem que o indivíduo se identifique com qualquer uma delas ou seja por elas reconhecido. Ao mesmo tempo, os dispositivos, e não só os de controle da vida, tornam-se cada vez mais dispositivos de suporte de vida e, nesse sentido, estão muito mais próximos dessa ideia de sobrevivência ou de pseudo uso da vida, o uso dos corpos enquanto forma-de-vida na dimensão da *zoé*, da luta pela sobrevivência.

Sem embargo, Agamben nos alerta:

O que seria essa vida “mais intensa”, o que viria a ser invertido ou falsificado no espetáculo ou apenas o que se devia entender por “vida da sociedade” não fica esclarecido em momento nenhum; contudo, seria fácil demais acusar o autor de incoerência ou imprecisão terminológica. No caso, Guy nada mais faz do que repetir uma atitude constante em nossa cultura, em que a vida nunca é definida como tal, mas é todas as vezes articulada e dividida em *bios* e *zoè*, vida politicamente qualificada e vida nua, vida pública e vida privada, vida vegetativa e vida de relação, de maneira que cada uma das partições seja determinável apenas na relação com as outras. Talvez em última análise seja justamente a indecidibilidade da vida que faz que ela todas as vezes deva ser política e singularmente decidida. (AGAMBEN, 2017 a, Locais Kindle 178-181; 181-184).

Como vimos mais acima, *Guy* parece representar aqui tanto a intimidade com o amigo como a intimidade que é razão da “contradição central”, aquele “algo precioso” a

ser desenvolvido com cuidado e atenção. *Guy* parece configurar aqui o carinho, o respeito, a amizade com a construção de uma obra que, por isso mesmo, não é inquestionável. Encontrar o ponto de contradição em Debord ou as lacunas deixadas por Arendt e Foucault – e mesmo de um Schmitt que representa o alicerce de um sistema que significou um xeque mate na história do Ocidente – não despoja esses autores de sua validade. Os escritos de Agamben fazem transparecer justamente o contrário. Com a honestidade de uma escrita que procura chegar à *arché*, deixa claro em cada momento de seu trabalho, que seu próprio edifício só surge dessa gratuidade da escritura – dos outros para com ele, dele para com os outros. Talvez por isso, esse prefácio seja tão surpreendente.

O uso dos corpos se abre com essa constatação: “Uma genealogia do conceito de *zoè* deve começar pela constatação – de nenhum modo óbvia, inicialmente – de que na cultura ocidental “vida” não é uma noção médico-científica, mas um conceito filosófico-político”. (AGAMBEN, 2017 a, Locais do Kindle 4524-4526). Não é à toa que, no primeiro volume de *Homo sacer*, a terceira parte se dedica a pensar o *coma dépassé* e os critérios de morte. As partições que apontam para a indecidibilidade da vida, e que, portanto, não nos permitem chegar a uma definição desse conceito, é a mesma zona de sombras na qual a morte flutua para além do coma. Ela representa nesse contexto a “oscilação entre medicina e direito, entre decisão médica e decisão legal” (AGAMBEN, 2005 b, p. 182). Essa flutuação “não é muito dissímil do espaço de exceção no qual habita a vida nua”. (AGAMBEN, 2005 b, p. 183). Vem daí a dura crítica de Agamben à bioética como um conjunto de tolices impotente. E não podemos deixar de perceber que esse é o mesmo termo usado para falar das organizações supranacionais ou mesmo dos Estados-nação no confronto do refugiado. O adjetivo impotente não é, consequentemente, um acaso. Agamben retoma Ivan Illich, para dizer que a vida transformada em ‘fato científico’ “não tem mais relação nenhuma com a experiência de cada ser vivo. Ela é algo anônimo e genérico, que pode designar um espermatozoide, uma pessoa, uma abelha, uma célula, um urso ou um embrião” (AGAMBEN, 2017 a, Locais do Kindle 190-192). E é na qualidade de ‘fato científico’ que a vida dispensa definições. Assim, uma a uma as instituições vão escapando do argumento à sua maneira: a ciência renuncia à definição porque transformou esse fato em algo genérico, a Igreja fez da vida o último receptáculo do sagrado e a bioética assumindo tanto uma postura como a outra se esquivava de aprofundar o argumento nesse “conjunto impotente de tolices”. A conjunção dessas três instâncias é, talvez, o clímax da sacralização da vida nua e contribui para a

espetacularização da vida, como acontece com os casos sobre eutanásia na mídia ou o uso do argumento sobre o aborto em momentos de campanha política.

2.3 Sociedade do espetáculo

A figura do refugiado “coloca em crise a ficção originária da soberania moderna”. (AGAMBEN, 2005 b, p.145) e, dessa forma, termos como democracia e direitos humanos são desvendados em sua ficção.

O termo ficção nos devolve às formas de representação e ao problema do verdadeiro e do falso, tão antigo na filosofia, e tão recente como na sociedade do espetáculo de Guy Debord, comentada por Agamben em *Meios sem fim*. Pela dificuldade e complexidade dessas análises, tomamos modestamente delas o que nos permite localizar um filme-documentário como #MyEscape entre espetáculo e depoimento.

Antes de mais nada, de que trata #MyEscape?

2.3.1 Filme-documentário

#MyEscape consiste em uma coletânea de imagens sobre situações de fuga de refugiados em direção à Alemanha. Durante a fuga, os personagens desse filme-documentário descrevem através de fotos e vídeos feitos com smartphone as experiências de seus trajetos. São jovens vindos da Síria, Afeganistão e Eritreia que se dirigem à Alemanha.

Os vídeos foram organizados e editados por Elke Sassen sob o título #MyEscape e parece ser o primeiro registro nessa categoria, abrindo caminho para várias outras iniciativas semelhantes.

Elke Sassen é uma jornalista que se especializou em documentários. Como diz sua apresentação no site da empresa de comunicação *Berlin Producers* em que ela trabalha,

No foco de seus filmes estão as pessoas: os refugiados que vivem na Alemanha, os alemães orientais que se deslocam para o Ocidente, crianças que lutam com a discalculia e dislexia. Ela acompanhou coletores de lixo, limpadores de canos de esgoto, mas também alemães-russos, refugiados e trabalhadores contratados abandonados na Europa Oriental. Ela documentou a vida diária dos agricultores de alho na China, berberes na Alemanha Oriental, músicos de casamento em New York ou idosos dançando em Berlim. Ela se aproximou da realidade

dos doentes mentais, reconstruiu as histórias de ex-trabalhadores forçados, ou tenta entrar na pista da simpatia geral por vigaristas.²⁰

Em outras palavras, Sassen faz documentários e documentários²¹ são formas de olhar a realidade, com a expectativa de “ver ‘a vida como ela é’”. De fato, Cristina Bruzzo (1998, p.23) diz que

a tradicional divisão dos filmes em ficção e documentário consolidou esta expectativa, assim, o primeiro conta uma história e o segundo mostra a realidade. A decorrência desta simplificação é que o filme de ficção serve ao entretenimento, enquanto atribui-se ao documentário a enunciação da verdade, portanto a possibilidade de se aprender alguma coisa.

Nesse sentido, o documentário acaba tendo uma função de militância ou ativismo pela verdade, como se poderia inferir das escolhas feitas por Sassen.

Trata-se de um *falar sobre*, isto é, de uma abordagem temática e não, necessariamente, de uma exposição de si e de sua situação pessoal, embora, há de se convir que o recorte feito também poderia ser interpretado como uma forma da própria editora de enxergar o fenômeno.

O documentário #MyEscape pode ser divisado como uma abordagem temática, mas não parece ter a intenção de se reduzir a ela, uma vez que aparentemente carrega a garantia de um registro de impressões, sentimentos, emoções etc., com sentidos e significados atribuídos e compreendidos por aqueles que vivenciaram e, ao mesmo tempo, registraram suas vivências.

Sob este ponto de vista, então, #MyEscape seria uma abertura para o olhar dentro de uma civilização #hashtag, ou seja, no interior de um momento histórico caracterizado pela troca de experiências em tempo real.

A relevância do tema de Elke Sassen pode ser percebida, por exemplo, nos esforços institucionais de ir ao encontro das histórias dos refugiados para obter uma melhor compreensão da crise e do fenômeno da migração de massa. Vai nessa linha o curta-metragem produzido pela organização Médicos Sem Fronteiras²², como também o

²⁰ Disponível em <<http://www.berlin-producers.de/project/elke-sasse/>>. Acesso em: 26 de janeiro de 2017.

²¹ As análises de Ralf Bohnsack sobre o método documentário de interpretação é um estudo crítico que contribui para perceber a importância das imagens como material empírico. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/soc/n18/n18a13>>. Ver tb Acesso em: 24 de junho de 2016. Ver também as análises de Eckert, C.; Rocha, A.L.C. Imagem recolocada: pensar a imagem como instrumento de pesquisa e análise do pensamento coletivo. Disponível em: <www.seer.ufrgs.br/iluminuras/article/view/9119/0>. Acesso em: 24 de junho de 2016.

²² Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2017/08/1909871-em-curta-de-animacao-medicos-sem-fronteiras-retrata-drama-de-refugiados.shtml>>. Acesso em 16 de agosto de 2017.

concurso de vídeos proposto pelo Festival do Minuto e da Agência da ONU para Refugiados (ACNUR) para realizadores amadores e profissionais de todo o mundo²³. Há também a proposta do IOM de publicar histórias de migrantes em seu site: #iamamigrant. Esse elenco possui histórias de pessoas que migraram voluntária e involuntariamente. Tais iniciativas se descrevem como, poderíamos dizer, processos de humanização, uma vez que pretendem evidenciar razões da mobilidade humana ao redor do globo e de *humanizar* as histórias. Humanizar aqui é sinônimo de dar voz às narrativas feitas pelos próprios migrantes.

Outro trabalho nessa linha é a exposição de fotografias, em Hamburgo, na Alemanha, de Kevin McElvaney. O jovem fotógrafo alemão seguiu para Izmir, Lesbos, Atenas e Idomeni, em dezembro de 2015, e distribuiu 15 câmeras descartáveis em sacos impermeáveis para os refugiados. Ele também lhes deu envelopes já com selos e à prova de rasgo, com seu endereço de Hamburgo. Sete câmeras foram devolvidas a Kevin McElvaney e as imagens recuperadas são uma parte fundamental da exposição. O intuito de McElvaney com este trabalho é que o anonimato do termo refugiado desapareça e a perspectiva humana possa se tornar tangível. Ou seja, há aqui uma clara posição de que, embora se fale muito – se espetacularize – não se compreende, não se percebe, não se olha de verdade para aquele que é obrigado a se deslocar do *seu* lugar para *outro* lugar. Também essa demarcação é importante, pois não se trata aqui, parece-nos, de captar a história dos que seriam, por exemplo, deslocados econômicos voluntários. Caberia aqui tão somente um tipo de abordagem visando a compreensão das histórias a propósito de deslocamento involuntário.

Vale notar que “o conceito de #RefugeeCameras nasceu em um evento de culinária com refugiados, que teve lugar no mesmo local que agora está hospedando a exposição”. Nesse evento, o fotógrafo alemão “ficava ouvindo intensas histórias de fuga”. Tais narrativas eram ilustradas por “um par de selfies” salvos pelas pessoas em seus celulares.²⁴ É justamente a desproporção entre o que se conta e o que se mostra que faz com que Kevin McElvaney se interesse em perceber mais sobre a história dessas pessoas. Veio, portanto, daí a ideia de distribuir câmeras para captar olhares de quem vivencia a fuga em busca de uma nova terra de oportunidades.

²³ Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/concurso-de-videos-curtos-sobre-refugiados-recebe-inscricoes-ate-31-de-maio/>>. Acesso em: 16 de agosto de 2017.

²⁴ Disponível em inglês em: <<http://www.dw.com/en/the-long-trip-to-europe-from-the-refugees-perspective/g-19159347>>. Acesso em 27 de junho de 2016.

Estas seriam, assim, algumas propostas de devolver rostos às pessoas, em uma tentativa de liberá-las do estigma ou de desvio na sociedade nos discursos de senso comum que são baseados na equação: refugiado = muçulmano = terrorista. Viria daí a necessidade de se conhecer a história das pessoas, contadas por elas mesmas.²⁵

Contudo, se o documentário #MyEscape faz este papel de abertura do olhar para um rosto, é também verdade que um documentário permanece, apesar de tudo, no âmbito do *espetacular*, como veremos em seguida. Antes disso é preciso dizer que, segundo Agamben

o rosto é o ser irreparavelmente exposto do homem e, ao mesmo tempo, o seu permanecer oculto precisamente nessa abertura. E o rosto é o único lugar da comunidade, a única cidade possível. Pois aquilo que, em cada indivíduo singular, abre para o político é a tragicomédia da verdade na qual ele já sempre cai e para a qual deve encontrar uma solução. (AGAMBEN, 2015, p.87).

#MyEscape poderia ser considerado uma abertura para o que permanece oculto? Ou, enquanto espetáculo, é a exposição daquilo que Agamben chama de ‘singularidades quaisquer’? Como vimos, o ser que vem é o ser *qualquer*; e de onde vem a singularidade qualquer? Seriam essas tentativas de registro uma forma de responder a essas questões?

2.3.2 O lugar da singularidade

Cada singularidade vem do seu lugar, do seu ser assim, que é único. Cada coisa tem o seu lugar. Esta singularidade é ser linguístico – ser dito. (AGAMBEN, 2013 a, p.18). É possível *dizer* de várias formas. Os sentidos e significados do dito dependem da expressão daquele que diz. Por isso, um documentário pode ser um meio de expressão tanto dos personagens como do produtor, do editor, da instituição que o divulgou. Traduzir todas essas falas não é um trabalho simples. E, no entanto, sem a tradução pode-

²⁵ Outras duas iniciativas podem ser inseridas aqui. A primeira diz respeito ao estudo português voltado para a escola com uma agenda de atividades para crianças e jovens, no intuito de “refletir e analisar o conceito, a situação e as rotas dos refugiados”. Tais atividades “apresentam diferentes ângulos de abordagem desta problemática, recorrendo aos media ora como objeto de exploração e análise, ora como recurso de aprendizagem”, PINTO, M.; PEREIRA, S.; BRITES, M.J. Os media e a crise dos refugiados. Agenda de Atividades. Disponível em: <file:///C:/Users/Avell%20B153/OneDrive/Documentos/Doutorado/AaTese/2293-8283-1-PB.pdf>. Acesso em 22 de abril de 2016. A segunda iniciativa está na página da web do ACNUR onde se chama a atenção para os 10 refugiados atletas que participarão das Olimpíadas do Rio de Janeiro: <http://www.unhcr.org/news/latest/2016/6/575154624/10-refugees-compete-2016-olympics-rio.html>. Acesso em 10 de junho de 2016.

se correr o risco de tomar o que foi expressado como ‘fato’ consumado, no sentido de consumir sem saborear, sem construir um saber.

Como vimos anteriormente, *Qualquer* é um dos termos que fazem parte do inventário realizado por Agamben em *A comunidade que vem*. Qualquer é a coisa com todas as suas propriedades. Uma comunidade de singularidades quaisquer não pode, seguindo essa lógica, ser uma comunidade essencial, uma vez que a singularidade não consiste em ter uma essência. Nesse sentido, a comunidade que vem é a comunidade inessencial. Por isso, um trabalho de tradução das expressões, buscando sentidos e significados do fenômeno exposto, não pode pretender capturar a vida que aí se coloca como uma essência, mas simplesmente ver o rosto, uma vez que ele é o único lugar da singularidade na comunidade.

O que significa isso no contexto da leitura que Agamben faz da sociedade do espetáculo de Guy Debord? Vejamos alguns pontos centrais dos comentários de Agamben à Debord.

Tomemos a observação de Agamben sobre Marx e a mercadoria como fetiche²⁶ em *Meios sem fim*:

É provável que Marx tenha se lembrado da impressão experimentada no Palácio de Cristal quando escrevia a seção de *O capital* que traz o título “O caráter de fetiche da mercadoria e seu segredo”. Que essa seção ocupe na obra uma posição liminar não é certamente um acaso. O desvelamento do “segredo” da mercadoria foi a chave que abriu ao pensamento o reino encantado do capital, que este sempre procurou ocultar expondo-o totalmente à vista. (AGAMBEN, 2015, p. 73).

Este trecho é parte das análises de Agamben sobre Guy Debord, cujo título é Fantasmagoria. Na realidade, o autor retoma o estudo de 1977, *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*, no qual havia escrito um capítulo intitulado Marx e a Exposição Universal, quando se dedicava ao estudo da obra de arte. O tema é central para captar o pensamento de Debord.

Em 1851, quando foi inaugurada a primeira Exposição Universal no Hyde Park, Marx estava em Londres (AGAMBEN, 2015 a, p. 72). Agamben retoma a descrição do catálogo da Exposição sobre o Palácio de Cristal que diz o seguinte: “é talvez o único

²⁶ Como afirma David Harvey, “Marx inicia a sua análise n’*O capital* examinando a natureza das mercadorias. À primeira vista, essa escolha parece um tanto arbitrária. No entanto, se revirmos os escritos preparatórios para *O capital* – que se estenderam por quase três décadas –, perceberemos que a escolha não foi de modo algum arbitrária. Ela foi resultado de uma extensa investigação, uma longa viagem de descoberta que levou Marx a uma conclusão fundamental: deslindar os intrincados segredos do próprio capitalismo” (HARVEY, 2013, p. 43).

edifício no mundo no qual a atmosfera é perceptível... a um espectador situado na galeria, na extremidade oriental ou ocidental... as partes mais distantes do edifício aparecem envolvidas em um halo azulado” (AGAMBEN, 2015 a, p. 73). Tal descrição lança uma pista para pensar um Marx empenhado em escrever a partir também de uma forma de experiência sensorial de fantasmagoria. Se isso é um ‘fato’, não é importante. Mas é plausível pensar que essa experiência pode ter desencadeado a abertura do pensamento para este “centro imaterial, no qual o produto do trabalho, desdobrado em um valor de uso e em um valor de troca, se transforma em uma ‘fantasmagoria... que, ao mesmo tempo, cai e não cai sob os sentidos”” (AGAMBEN, 2015 a, p. 73). Fantasma, espectro, são tão presentes em nossa cultura que valem, conseqüentemente, uma análise atenta como a que Agamben desenvolve em *Estâncias*.

Compreender o capital como o ‘devir imagem’ que, como já falamos mais acima, representa a última metamorfose da mercadoria é uma premissa importante na interpretação do filme-documentário #MyEscape e das outras iniciativas nessa linha.

2.3.3 A situação dos refugiados

Um documentário sobre a *situação* dos refugiados não deixaria de representar uma encenação, uma exibição do fenômeno, ainda que tenha como objetivo a exposição do rosto.

Mas antes de mais nada, seria oportuno perguntar o que é uma “situação”?

Em *Meios sem fim*, o autor coloca a questão ligeiramente diferente: “O que é uma situação construída? (AGAMBEN, 2015 a, p.75). O adjetivo não qualifica simplesmente e já aponta para a dificuldade da questão. Assim, para respondê-la, Agamben começa trazendo a definição do primeiro número da revista *Internationale Situationniste*²⁷: “Um momento da vida, concreta e deliberadamente construído pela organização coletiva de um ambiente unitário e de um jogo de acontecimentos”. (AGAMBEN, 2015 a, p.75). Mas para Agamben aqui já se tem uma ideia desviante do que é situação. Entendendo-a “como um momento privilegiado ou excepcional no sentido do esteticismo”, nós nos colocamos fora da estrada no processo de compreensão da situação, pois “ela não é nem o devir arte da vida nem o devir vida da arte”. (AGAMBEN, 2015 a, p.76).

²⁷ A revista *Internationale Situationniste*, publicada em 12 volumes, era o meio de propaganda e divulgação do trabalho teórico dos integrantes do movimento situacionista. Disponível em: <<https://www.larevuedesressources.org/internationale-situationniste-integrale-des-12-numeros-de-la-revue-parus-entre-1958-et-2548.html>>. Acesso em 01 de maio de 2018.

Para tentar captar o que isso quer dizer, seria preciso abordar vários aspectos da questão: sobre a filosofia do fim da história, sobre o em que consiste a obra de arte e a sua destruição na modernidade, sobre o niilismo e a sua importância na obra de Agamben, sobre o messianismo como proposta de uma política que há de vir. Obviamente isso extrapola os limites do que nos propomos nessa tese. Assim, tentamos, embora com extrema dificuldade devido ao descarte desses pontos, entender em que consiste a situação construída e como isso auxilia na interpretação e na compreensão desse filme-documentário.

Então, qual pode ser a objeção de Agamben aos situacionistas? Ele responde: “ao capitalismo, que organiza ‘concreta e deliberadamente’ ambientes e eventos para despotencializar a vida, os situacionistas respondem com um projeto igualmente concreto, mas de signo oposto. Sua utopia é, mais uma vez, perfeitamente tópica, pois se situa no ter lugar daquilo que deseja reverter.” (AGAMBEN, 2015 a, p. 76). A proposta de Agamben é o *deslocamento*. Colocar-se um pouco ao lado, permite, na sua visão, que as coisas permaneçam como são, só um pouco diferentes. Esse um pouco diferente vem do deslocamento para o lado, como vimos quando falamos do exemplar. A u-topia é, nesse sentido, o pequeno deslocamento para o lado que permite que as coisas permaneçam *assim*, ou seja: assim como são só um pouco diferentes. O *assim* é uma possibilidade de sair da concretude e permanecer não ato, mas potência. Consequentemente, para neutralizar as forças do capital seria preciso ter a coragem de vir para o lado, de se deslocar um pouco, de assumir a própria potência-de-não, como Bartleby, o escrevente que se recusa a escrever.

Como traduzir isso para a situação construída dos refugiados?

O documentário #MyEscape e as outras iniciativas que mencionamos aqui pode ser tanto a fantasmagoria da mercadoria ou a despotencialização da vida como um deslocamento que permite o encontro com o “*assim*” das coisas. Em outras palavras, o desafio para as disciplinas que, como a saúde global, pretendem entender fenômenos tão complexos como a questão do refúgio, consiste em aguçar o olhar para o que despotencializa concreta e deliberadamente. Construir uma nova política depende, por conseguinte, desse esforço de deslocamento para o lado a fim de permitir a percepção do *assim* das coisas. Isso exige coragem porque o conhecimento que construímos na academia está ancorado em pressupostos que a miopia do disciplinar impede de reconhecer. Vem daí que uma nova forma de conhecimento como a saúde global poderia, como campo multiprofissional e interdisciplinar, treinar o olhar para o deslocamento.

Dentro da fantasmagoria do capital cabe a ideia de que a universidade como espaço de conhecimento está sendo pouco a pouco suplantada pelo conhecimento compartilhado ou em rede.

Também naquilo que poderíamos chamar de “civilização *hashtag*” dos compartilhamentos em rede, poderíamos pensar o ‘espetacular’ dessas representações compartilhadas? Talvez seja uma questão não de todo banal em uma época de ativismo político na rede, a partir da primavera árabe.

O que esse fenômeno representa? Justamente as universidades ou os espaços do conhecimento estão procurando investigar. Essa tese procura participar dessa grande investigação com uma pequena contribuição de leitura de Agamben com foco na figura do refugiado. Isso significa olhar, no nosso caso, para o refugiado em ‘carne e osso’, ainda que no mundo virtual. Como figura de ruptura dentro do que foi construído ao longo da história, o refugiado oferece o lócus essencial da crítica. Isso de um lado nos tira o solo dos pés e, de outro, nos impele a pensar novas saídas, na linha daquilo que Marx dizia: na desesperança encontro a minha esperança.

Então agora vamos tentar traduzir em palavras o que está posto no filme-documentário #MyEscape.

2.3.4 Depoimentos

O documentário é produzido através de uma coletânea de vídeos e fotos feitos pelos refugiados com seus próprios celulares, quando fugiam de seus países. O nome destas pessoas que forneceram o material aparece ao final do vídeo; algumas delas, além de fornecerem o seu material, foram entrevistadas e desenharam sua experiência durante a entrevista.

Escolhemos reportar os depoimentos (ANEXO 1) não na forma como aparecem ao longo do filme. Neste último as imagens e os depoimentos dão uma ideia de unidade uma vez que o roteiro indica pontos comuns: na maneira de obter informações sobre fuga, na maneira de contatar os traficantes – a própria ideia de tráfico de pessoas – nos modos de empreender as rotas de fuga usuais e as formas de transportes correntes.

É comum entre os participantes, por exemplo, a ideia de que não há um traficante que conduz as embarcações. As pessoas contam como os barcos eram pilotados pelos próprios refugiados que, não tendo dinheiro para pagar sua travessia, pagavam guiando o barco, ainda que não tivessem experiência disso.

A necessidade de registrar a passagem faz com que a bateria do celular seja um fator de primeira necessidade como a água ou alimento. Assim, a primeira oportunidade de carregar celulares é usada com muita ansiedade porque são estes que possibilitam o contato com as famílias, a possibilidade de se localizar com GPS, fazer fotos ou filmar o caminho, em um afã por registrar momentos tão difíceis. Tudo isso, ora parece significar uma esperança, ora consolo, ora comunicabilidade no sentido de manter o contato com uma realidade mais viva.

Optamos por recompor outro tipo de unidade: a reconstrução de cada singularidade, de cada rosto. Na apresentação dos depoimentos, esperamos ouvir as historicidades e o *assim* das coisas expressados nas falas, nas impressões singulares.

2.3.5 Algumas observações sobre o documentário

#MyEscape tem uma forma de linearidade que é mostrar o problema da fuga a partir de três blocos de situações: 1) as fugas pelas montanhas do Afeganistão; 2) a travessia do Mediterrâneo pelos sírios; 3) e, finalmente, a travessia do Saara e pelo Mediterrâneo pelos refugiados vindos de países da África subsaariana. Essas três modalidades de fuga têm vários aspectos em comum, que as narrativas dos refugiados entrevistados no documentário tornaram claras. Elas funcionam como modelo de exposição da situação das rotas de fuga não só de refugiados vindos dos países mencionados, mas dos refugiados de outras localidades da África e do centro da Ásia.

Uma contribuição desse documentário é ter evidenciado a importância do Smartphone para os trajetos de fuga dos refugiados.

Buscar compreender a importância da comunicação pelo smartphone e a conexão com as mídias sociais por meio dele é tão relevante, no contexto atual da crise dos refugiados, que pesquisadores do *Centre for Citizenship, Identities and Governance* (CCIG) da *Open University* – do Reino Unido, em parceria com outros da *France Medias Monde*, sob a liderança da professora de sociologia, Marie Gillespie, desenvolvem uma pesquisa inédita, neste momento, intitulada *Mapping Refugee Media Journeys*. Como podemos ler logo na introdução do projeto o smartphone é, hoje, a principal ferramenta nas travessias de fuga dos refugiados.

Como os pesquisadores nos informam, estatisticamente,

98% da população no Oriente Médio e Norte da África usam um telefone celular, 84% usam um smartphone, 81% usam conexões à internet, 51% usam um dispositivo de alta tecnologia (ou seja, mais de US \$ 500). O Facebook é o aplicativo mais popular, seguido do Twitter, Instagram, Google Plus. Os motivos para usar smartphones são: divertir-se, manter contato com amigos e familiares, manter contato com eventos, etc. A Samsung tem quase metade do mercado, seguida da Nokia e só depois da Apple. Tempo médio diário nas mídias sociais: pelo menos uma hora.²⁸

O smartphone é um dispositivo tão fundamental porque através dele é possível permanecer ‘ligado’ ou ‘locado’ na situação de desligamento ou de deslocamento, nos moldes do que diz Agier. De fato, como vimos no capítulo anterior, Agier afirma que “nestes tempos de mundialização, outros espaços podem ser os lugares da existência política” e apenas um exemplo disso pode ser a primavera árabe. O trânsito pelas redes sociais de uma juventude inconformada pode ser uma forma de resistência ao lugar de vítima.

Agier diz que “a problemática dos refugiados, desse ponto de vista, é exemplar” e #MyEscape aponta nessa linha. Pensemos, por exemplo, no ativista afegão Rahmat, que foge com seu sobrinho. Seu campo de atuação se desloca topograficamente, mas sua forma de ativismo continua através de sua participação no documentário. Isso parece servir também para Ahmed e Saleh, os dois amigos que trabalhavam como repórteres na Síria.

Já Toba, a adolescente afegã de 15 anos que tem que usar maquiagem forte para ser confundida com as iranianas e auxiliar na fuga, representa em #MyEscape a imagem das meninas afegãs que lutam pela possibilidade de ir à escola, de não se casar cedo. Ela mostra que os *caminhos* de fuga, no sentido das formas de fugir, podem ser encontrados em uma pesquisa na internet. Como vimos em Agamben, o espaço virtual da Grande Máquina é um espaço sem lei, no sentido dos discursos correntes de que os Estados não conseguem ter jurisdição sobre eles. Mas, ao mesmo tempo, nesse eclipse da política, tais espaços de exceção se abrem para outros tipos de controle.

Os eritreus Khaled, Simon, Alex e Salem, são talvez, no contexto do filme, os que mais aparecem no lugar da vítima. Neles a insegurança da deportação é muito mais presente. E isso parece constituir uma forma de ruptura na narrativa, entre quem veio para ficar, os desejáveis, como veremos no próximo tópico, e os que temem pela rejeição.

²⁸ Disponível em: <<http://www.open.ac.uk/ccig/research/projects/mapping-refugee-media-journeys>>. Acesso em: 04 de outubro de 2017.

Há um aspecto curioso no filme: o desenho. Apesar dele representar uma espécie de diário de bordo analógico (um mapa que mostra as rotas de fuga para cada personagem) em contraste com os smartphones – e isso poderia ser muito mais a representação do próprio editor –, ele fornece outro dado de expressão interessante. Se comparamos os desenhos de Mutjaba (o afegão de 8 anos que foge com o tio) e outros de Khaled, percebemos que, se os de Mutjaba são desenhos próprios da representação infantil, os de Khaled, exprimem, com seus traços claros e riquezas de detalhes, a situação ou a ambiência da fuga: ao mostrar alguém que tira água do barco afogado ou o homem que cai da caminhonete, também repleta.

O documentário se abre com imagens de Abdullah quando tocava violão com um amigo em uma varanda. São imagens gravadas antes da guerra da Síria, quando os irmãos Mohammad e Abdullah integravam uma família de mais de “70 netos”. A música é outra forma de expressão importante de um outro personagem, Wedi, da Eritreia. Tanto Abdullah como Wedi participavam de grupos de música em seus países de origem. A música aparece em forma de prece religiosa em Wedi, mas também como forma de canto de vitória, se assim podemos dizer, quando o enorme grupo de refugiados está já no trem indo em direção à Alemanha.

No caso do sírio Omar, a entrada na Alemanha requer um preparo especial, ou seja, tomar um banho, trocar as roupas de fuga por roupas limpas, pentear os cabelos. Isso tudo é feito na parada em Viena, na Áustria, destino do trem em que conseguiu subir, mas que só descobre quando consegue acessar o GPS, já no veículo.

“Tomar a palavra nos lugares de seu exílio” (AGIER, 2009, p. 211), seguindo a pista de Michel Agier também significa esse expressar através da roupa limpa, do corpo perfumado pelo banho, dos cabelos ajeitados da maneira própria. Isso também constitui uma forma de mover-se dentro dos espaços de exílio, como mostra Agier, recusando “o lugar da vulnerabilidade como tratamento da pura vítima sem nome” (AGIER, 2009, p. 211).

Dissemos no capítulo anterior que Agier parecia contestar Agamben, quando dizia que o campo não pode ser reduzido ao lugar do vazio sociológico e político, mas é o espaço de relação. Para nós, as ideias se convergem quando pensamos no deslocamento para o lado de que fala Agamben. Esses modos de expressão através de desenhos, de música, de maquiagem – as formas de expressão de si, que descrevemos até agora –, configuram, para nós, modos de resistência que potencializam a vida. Deslocar-se para o lado e perceber que as coisas permanecem iguais, mas um pouco diferentes é potência de

não. “Nasce aí a única revolta possível, a que encarna uma política da vida que resiste. (AGIER, 2009, p. 211). Nas tantas analogias que foram feitas nas mídias entre o caminho dos refugiados agora e no pós segunda guerra, algo não se encaixava nessa apresentação do documentário: a alegria, os cantos, a poesia espontânea das pessoas que conseguiam entrar nos trens, ainda que fosse pelas janelas, para chegar na Alemanha. Como é poético o gesto de recolher um pouco de terra da síria para carregar consigo, como faz Mohammad, ou fotografar a própria sombra passando a fronteira, como faz o jovem médico Hamber.

Conforme a apresentação do projeto de pesquisa sobre o mapeamento das jornadas de mídia dos refugiados, poder estar conectado nas redes sociais tem um caráter quase vital para eles e isso ficou também evidente nas falas e nas imagens de #MyEscape:

Alguns chegam com apenas um smartphone, ansiosos por encontrar um lugar para recarregá-lo. O Facebook é usado para reunir fontes de informações – compartilhamento de refugiados, mapas, contatos e conselhos em grupos públicos e privados. No Twitter, eles trocam notícias de fontes confiáveis – principalmente amigos e familiares que enviam links para resultados de algumas das grandes agências de notícias internacionais BBC e F24 e DW. Mas a confiança na mídia e na informação é escassa entre os refugiados. Eles também temem a vigilância de suas atividades de mídia social no Facebook e Twitter, não apenas pelos estados sírio e iraquiano, mas pelo Estado islâmico. O WhatsApp é usado porque oferece maior privacidade e o usam para recrutar companheiros de viagem, contratar contrabandistas, relatar suas jornadas e destacar oportunidades e perigos.

O fato novo dos deslocamentos dos refugiados é que, ao contrário das experiências passadas como a massa de refugiados no imediato pós-guerra das analogias midiáticas, hoje o deslocamento se dá em duas dimensões: por terra e pelas redes. Tendo isso em conta, “é vital obter uma melhor compreensão de como as mídias sociais capacitam e põem em perigo os refugiados, tornando-os vulneráveis à vigilância”.

O contraste com o que falamos até aqui não pode deixar de saltar aos olhos. O que vínhamos interpretando como forma de resistência parece, agora, ser devolvido ao lugar da vítima. Esses são os desafios da própria análise do fenômeno. Se o ponto de partida ainda é o Estado de direito, a figura desloca-se para o altar sacrificial, como se quem olha estivesse do lado de cá de uma linha imaginária. Talvez este seja o limiar, ou seja, aquela zona de indiferença e de indiscernibilidade de que fala Agamben em seus escritos. Onde está o pesquisador? De onde olha? Quais são suas lentes? As mídias são espaços de resistência ou do controle? Se a academia tem a tarefa de fornecer subsídios para políticas

públicas, o lugar de onde fala o pesquisador não é uma questão banal e exige um cuidado redobrado e aguçado, porque a lentidão do processo de conhecimento também está sendo questionada.

Se observamos atentamente, o que choca nesse documentário é que os refugiados riem e cantam, fazem selfies e mandam vídeos para o Facebook e Youtube, festejam o dia do santo pedindo uma vela para o contrabandista. Em outras palavras, as imagens – ainda que tenham sido selecionadas por uma editora e uma empresa alemã de documentários, não enquadra bem com a situação de vulnerabilidade que se espera encontrar. Neste sentido, Pussetti (2017) aponta para a indústria humanitária e clínica que gira em torno da ideia de trauma. Por isso, quando falamos da lentidão do processo de conhecimento, entendemos justamente a velocidade com que o capital assume as falas de oposição e as transforma em mais capital. É por isso que, para nós, o movimento de leitura dos mecanismos ou dispositivos de governo são fundamentais.

Nas falas de Mohammad ou de seu irmão, por exemplo, enviar uma mensagem de voz ou de vídeo para os familiares é uma maneira de superar o medo da viagem em plena travessia do mar, como também mandar um recado para aqueles que queiram fugir para que repensem. Este é também o caso dos jovens eritreus que estão com Wedi no meio do deserto. Mas é curioso porque ele mesmo responde: “eles não vão nos ouvir como nós também não ouvimos”. Existe uma *potência de não* nessa fala. Bartleby pode não escrever, como nos mostrou Agamben a partir de sua leitura de Melville.

Como vimos acima, o mapeamento que o CCIG espera realizar é motivado pela ideia de oferecer recursos informativos em várias frentes. Uma delas é no âmbito da informação, procurando saber como “organizações de notícias como France Medias Monde, Deutsche Welle e BBC podem oferecer informações relevantes e recursos de notícias para os refugiados mais vulneráveis”. Para os que, durante o trajeto, sofram “graves problemas de *saúde e* lesões”, o mapeamento poderia contribuir com “informações sobre onde podem receber assistência *legal ou médica*”. Em outro âmbito ainda, o mapeamento poderia indicar “quais cidades podem fornecer mais *segurança*, alimentos e abrigo, oportunidades de emprego, ensino de línguas adequado”.

É curioso que a saúde esteja de novo tão atrelada ao direito. Observemos, então, o seguinte:

Primeiro, na fala dos eritreus, os que tentam atravessar o deserto do Saara – que talvez seja um mar de vítimas muito maior do que o Mediterrâneo – uma forma de pedágio

é deixar um órgão porque há médicos que realizam essas cirurgias. Essa fala é jogada assim e para mentes mais imaginativas podem ser combinadas com as denúncias de tráfico ilegal de órgãos para responder a uma demanda sempre maior por transplantes. Se um documentário é uma narração de fatos que se pretende verdadeira, mas que também é *localizada* ou é refém de uma ótica, não por isso essa espécie de denúncia deveria passar em branco para alguém que pense sobre saúde. Os critérios éticos discutidos na academia são pautados pela vertente de sacralização da vida, até mesmo em um ambiente que se pretende laico. Por isso, cabe de novo aqui a pergunta: qual é o lugar do pesquisador?

Em segundo lugar, como vemos pelas palavras grifadas acima, o direito e a medicina são os encarregados da custódia da vida. Qual é o espaço de resistência para despotencialização da vida? Como neutralizar essa máquina? O refugiado como categoria – ou seja como discurso – é a possibilidade de pensar esses dispositivos.

As vantagens do mapeamento realizado pelos colegas do CCIG seriam grandes, já que como eles mesmos reconhecem, “sabemos muito pouco sobre as viagens de mídia dos refugiados e quais são suas necessidades informativas precisas, desde o ponto de perder sua casa até o pedido de asilo em um estado seguro e além”. Conhecer esse universo é de fundamental importância. Sem dúvida.

O momento preliminar desse projeto consistiu na pesquisa de dados sobre o investimento do Reino Unido em recursos de mídia nos campos de refugiados. Tais investimentos são canalizados “para campos de refugiados próximos das zonas de conflito na Síria e países vizinhos”.

Por conseguinte, o foco do trabalho é a qualidade da informação.

E as questões que o projeto espera responder são as seguintes:

Quais recursos de mídia, notícias e informações estão sendo fornecidos para os refugiados em geral / sociedade civil por iniciativa das organizações internacionais de notícias, ONGs e outros atores relevantes?

Que informações e meios de comunicação de notícias estão sendo criados e trocados por refugiados sobre sua jornada?

Que meios de comunicação e fontes informacionais e mídias sociais os refugiados confiam?

Como funcionam as redes de comunicação de refugiados? [..]

Como se comparam os recursos de mídia de notícias em inglês e árabe? Em que medida os padrões de uso multilíngues são evidentes? Como os meios multilíngues podem funcionar melhor juntos?²⁹

Essas questões guiam a pesquisa a partir do ponto em que outras pesquisas pararam: “interseções entre grandes mídias (emissoras de notícias internacionais como France Medias Monde, BBC World Service e BBC Media Action e Deutsche Welle) e plataformas de redes sociais (Facebook, Twitter, Whatsapp, Instagram, YouTube entre outros aplicativos)”. As pesquisas anteriores deixaram uma lacuna que o mapeamento do CCIG pretende cumular, procurando perceber a importância do smartphone, o seu verdadeiro papel no planejamento da jornada, na comunicação com a família no país de origem, com os colegas refugiados em caminhos similares e diferentes conexões com a diáspora. Por isso, ele leva em consideração a amplitude da infraestrutura digital e busca uma coisa importante: realizar uma abordagem crítica do tecno-otimismo imperante.

A essa altura é de se perguntar se não caberia dentro das questões que serão analisadas, refletir sobre o problema do financiamento e do interesse crescente dos governos ou do governo do Reino Unido na comunicação dentro dos campos. E qual seria a razão de se colocar um mapeamento dentro do critério otimismo-pessimismo?

De certa forma, esse projeto de pesquisa pode ser percebido como uma espécie de ajuda humanitária e seus anseios caberiam dentro dos moldes da hospitalidade, como veremos a seguir. Embora o nosso estudo aborde de maneira muito modesta a importância do smartphone nos processos de fuga (para manter uma terminologia mais próxima do documentário) através de um documentário jornalístico, esperamos contribuir com uma reflexão crítica sobre essa questão.

Também acreditamos que “a tecnologia sozinha nunca pode ser uma solução para uma crise humana dessa natureza”. Não só isso. A tecnologia em geral, e a tecnologia das comunicações de maneira especial, fazem parte da fantasmagoria do capital e funcionam também como dispositivos de controle sobre a vida nua. Isso se mostra, por exemplo, nos dados fornecidos sobre a Samsung deter quase metade do mercado de smartphones, seguida da Nokia e só depois da Apple. O tempo médio diário de pelo

²⁹ Tradução livre de: “What media, news and information resources are being provided for refugees in general / civil society initiative by international news organisations, NGOs and other relevant actors? What information and news media are being created and exchanged by refugees about and on their journey? Which media and informational sources and social media do refugees trust? How do refugee communication networks operate? [...] How do English and Arabic news media resources compare? To what extent are multi-lingual patterns of use evident? How might multilingual media work better together?” Disponível em: <<http://www.open.ac.uk/ccig/research/projects/mapping-refugee-media-journeys>>. Acesso em: 04 de outubro de 2017.

menos uma hora, que os habitantes dos campos transcorrem nas mídias sociais, bem como o dado preliminar desse projeto que mostra que o Reino Unido investe recursos importantes para a comunicação nos campos de refugiados, podem ser indicadores de que a compreensão do funcionamento da Grande Máquina não deveria ser deixada de lado em uma pesquisa dessa magnitude.

2.3.6 Imigração como comunidade imaginada

O último parágrafo sobre o investimento de recursos do Reino Unido nos campos de refugiados nos remete à ideia das representações sobre a construção de uma nação e, nesse caso, também do campo.

A vida na comunidade de uma nação é imaginada institucionalmente e construída materialmente através da imigração. Esta é a compreensão de Vukov (2003), que parte das análises de Michel Foucault sobre a governamentalidade e a população como objeto de governança. A autora indica que “as fronteiras destas comunidades imaginadas são geradas, em parte, através de políticas de Estado, em particular as políticas de imigração” (VUKOV, 2003, p. 336)³⁰. Suas análises tomam como ponto de partida o Canadá para questionar “como as políticas culturais da imigração são moldadas através da mídia e de discursos políticos de imigração”³¹. Para Vukov (2003), “em nações de povoamento como o Canadá, a longa tradição de espetáculos de mídia em torno da imigração é um ponto-chave para a ampliação da política afetiva acerca da pertença nacional, que incide fortemente sobre a formação política de imigração” (VUKOV, 2003, p. 336)³².

A autora considera inicialmente,

duas articulações específicas de imigração como um meio de regular a população: em primeiro lugar, a articulação da imigração com questões de fertilidade e sexualidade; e, por outro, as articulações políticas dramaticamente maiores dos meios de comunicação da imigração com a segurança. (VUKOV, 2003, p. 336)³³

³⁰ Tradução livre de: “The boundaries of these imagined communities are generated in part through state policies, particularly immigration policies”.

³¹ Tradução livre de: “how the cultural politics of immigration are shaped through media and policy discourses of immigration”.

³² Tradução livre de: “In settler nations such as Canada, the long tradition of media spectacles around immigration is a key site for the amplification of political affect around national belonging that strongly impinges upon immigration policy formation”.

³³ Tradução livre de: “two particular articulations of immigration as a means of regulating the population are considered: first, the articulation of immigration with questions of fertility and sexuality; and, second, the dramatically heightened media and policy articulations of immigration with security.”

Ela se questiona sobre qual pode ser o ponto de partida para a contabilização do que “a política afetiva provocou na cultura da mídia em torno dos imigrantes/refugiados ‘desejáveis’ e ‘indesejáveis’ e seu impacto sobre a regulamentação e governança da imigração”? (VUKOV, 2003, p. 337)³⁴

Vukov (2003) mostra inicialmente que

Nações de povoamento como o Canadá, cuja formação extremamente nacional surgiu a partir da transição instável entre assentamento colonial e a imigração como um meio de garantir a sua população, são particularmente aplicadas em imaginar imigrantes desejáveis e indesejáveis como objetos estruturantes da política de imigração. Este legado colono é evidente na estratégia histórica e em curso de construção da nação através da imigração, que tem sido um projeto que pretende atrair simultaneamente os imigrantes desejáveis durante a implementação de um conjunto de medidas de política para excluir os indesejáveis. A articulação contínua e em deslocamento de marcadores desejáveis e indesejáveis podem ser rastreados através da mudança de políticas de seleção e exclusão de imigração. Debates públicos e os meios de espetáculos ao redor de imigração servem como locais-chave através dos quais imaginações públicas da nação futura são moldadas e longamente debatidas. (VUKOV, 2003, p. 336-337)³⁵

Essa questão encontra, para nós, uma paralela naquilo que dissemos a respeito das iniciativas de dar rostos aos refugiados. Os meios de espetáculo que despotencializam a vida podem ser também os meios das entidades humanitárias que colocam a foto da criança em sofrimento para arrecadar fundos, como tem sido a prática difusa nas redes sociais agora e que se dava através da televisão, dos jornais, revistas ou outdoors espalhados pelas metrópoles, na época em que Agamben escrevia o que segue:

É suficiente um olhar sobre as recentes campanhas publicitárias para arrecadação de fundos para os refugiados de Ruanda, para dar-se conta de que a vida humana é aqui considerada (e existem aí certamente boas razões para isto) exclusivamente como vida sacra, ou seja, matável e insacrável, e somente como tal feita objeto de ajuda e proteção. Os ‘olhos suplicantes’ do menino ruandês, cuja fotografia se desejaria exibir para obter dinheiro, mas que ‘agora está se tornando difícil

³⁴ Tradução livre de: “how we might begin to account for the political affect elicited in media culture around ‘desirable’ and ‘undesirable’ immigrants/refugees and its impact on the regulation and governance of immigration”.

³⁵ Tradução livre de: Settler nations such as Canada, whose very national formation emerged from the unstable transition between colonial settlement and immigration as a means to secure its population, are particularly invested in imagining desirable and undesirable immigrants as structuring objects of immigration policy. This settler legacy is evident in the historical and ongoing strategy of nation-building through immigration, which has long been a project that seeks to simultaneously attract desirable immigrants while implementing a range of policy measures to exclude undesirable ones. The ongoing and shifting articulation of desirable and undesirable markers can be traced through changing policies of immigration selection and exclusion. Public debate and media spectacles around immigration serve as key sites through which public imaginings of the future nation are shaped and struggled over.

encontrar vivo’, são o índice talvez mais significativo da vida nua no nosso tempo, da qual as organizações humanitárias têm necessidade em proporção exatamente simétrica à do poder estatal. (AGAMBEN, 2005, p. 146).

Nessa mesma linha, parece seguir as reflexões de Pussetti (2017) quando chama a ajuda humanitária de indústria humanitária e mostra que esta “encontra a sua força num campo político legitimado pela semiótica da imagem e a retórica da compaixão, que apela aos sentimentos dos que podem decidir quem pode ou não ficar na Fortaleza Europa. (PUSSETTI, 2017, p. 269).

Voltando ao texto de Vukov (2003) percebemos que ela procura colher uma representação de um sujeito coletivo tomado aqui como singular. Isto é necessário para que ela possa definir o cenário de suas análises, que serão efetuadas com base “na literatura foucaultiana sobre a governamentalidade, sexualidade e racismo de Estado” (VUKOV, 2003, p. 337)³⁶. O racismo é um dos elementos articuladores deste texto, como também de um outro texto bem recente de Vukov (2016) sobre as tecnologias inteligentes emergentes e as novas práticas no controle de fronteiras, em que ela faz uma análise da algoritmia como a mais nova forma de biopolítica³⁷. Curiosamente, a autora constrói suas reflexões neste último texto, sem passar pelos resultados da pesquisa de Agamben, como se o pensamento da biopolítica de Foucault não tivesse, podemos dizer assim, passado por uma transformação a partir de Agamben.

Então, tendo a ideia da governamentalidade foucaultiana como pano de fundo, Vukov (2003) quer postular a “população como o objeto discursivo central da governamentalidade (Foucault, 1991, 1997, 1999)”. E aqui vem a questão que norteia suas análises: “Como podemos compreender a nação sendo imaginada através da construção governamental da população?” (VUKOV, 2003, p. 337)³⁸

O panorama geral das análises de Foucault é apresentado por Vukov (2003) nos seguintes termos:

A preocupação de Foucault com a questão da população deve ser situada em sua discussão maior sobre a emergência do biopoder como uma transformação do modelo clássico do poder soberano, com base no direito de infligir a morte, em uma potência pós-soberana que leva o gerenciamento e extensão da vida como seu alvo político (Foucault, 1997: 218-19). Foucault descreve o novo regime de biopoder no final

³⁶ Tradução livre de “on the Foucauldian literature on governmentality, sexuality and state racismo”

³⁷ Veja-se: VUKOV, T. The Algorithmics and Biopolitics of Race in Emerging Smart Border Practices and Technologies. In Transfers, 6 (1): 80-97, 2016.

³⁸ Tradução livre de: How might we understand the nation to be imagined through the governmental construct of population?

do século 18 através da aparição de um novo ‘personnage’ – a população tanto como um problema biológico como político (1997: 218-19). A imaginação governamental da população como um corpo de massa biologizada posto em prática em um conjunto de mecanismos reguladores responsáveis pela sua manutenção e saúde. Além das tecnologias de políticas que surgiram para regular a vida da população, que vão desde estatísticas, a higiene pública, a intervenção em taxas de natalidade e mortalidade, a política de imigração constitui um mecanismo regulador chave da população nos modernos Estados-nação liberais (Bigo, 2002; Ceyhan e Tsoukala, 2002). (VUKOV, 2003, p. 337)³⁹

A reflexão de Foucault vem responder a uma lacuna detectada por Vukov (2003) na literatura disponível até aquele momento.

Grande parte da literatura sobre a governamentalidade estabelecida tende a concentrar-se nas preocupações clássicas da economia política e da diplomacia (Dean, 1999), enquanto tendem a deixar questões de sexualidade e do racismo em segundo plano (com exceções notáveis como Stoler, 1995). No entanto, na inscrição mútua do neoliberalismo econômico, o racismo e a sexualidade nos mecanismos do Estado é crucial para a regulação biopolítica contemporânea da imigração. (VUKOV, 2003, p. 337)⁴⁰

Vimos exatamente isso com Agamben, quando tratamos das invenções de identificação no final do século XIX, tanto das medidas antropométricas como na impressão digital.

A crítica principal que a autora dirige a muita teoria da governamentalidade é de direcionar estritamente o seu foco “na racionalidade política e nas lógicas governamentais de discurso político”⁴¹ (VUKOV, 2003, p. 338). Fazendo isso, acaba-se, querendo ou não, por negligenciar dois aspectos fundamentais, a saber:

³⁹ Tradução livre de: Foucault’s concern with the question of population must be situated in his larger argument about the emergence of biopower as a transformation of the classical model of sovereign power, based on the right to inflict death, to a post-sovereign power that takes the management and extension of life as its political target (Foucault, 1997: 218–19). Foucault accounts for the new regime of biopower in the late 18th century through the ‘apparition of a new “personnage” ’ – the population as both a biological and political problem (1997: 218–19). The governmental imagining of the population as a mass biologized body put into place a whole set of regulatory mechanisms charged with its maintenance and health. In addition to the policy technologies that emerged to regulate the life of the population, ranging from statistics, to public hygiene, to intervention into birth and mortality rates, immigration policy constitutes a key regulatory mechanism of the population in modern liberal nation states (Bigo, 2002; Ceyhan and Tsoukala, 2002).

⁴⁰ Tradução livre de: “Much of the established governmentality literature tends to focus on the classical concerns of political economy and policy (Dean, 1999), while tending to background questions of sexuality and racism (with notable exceptions such as Stoler, 1995). Yet the mutual inscription of neoliberal economics, racism and sexuality into the mechanisms of the state is crucial to the contemporary biopolitical regulation of immigration”.

⁴¹ Tradução livre de: “A strict focus on political rationality and the governmental logics of policy discourse”.

- 1) “as dimensões afetivas de regulação biopolítica” (VUKOV, 2003, p. 338)⁴²;
 2), a “sua dispersão pela cultura de mídia no cotidiano senso comum de pertença nacional” (VUKOV, 2003, p. 338)⁴³.

O que Vukov (2003) defende é que “as dimensões afetivas de governança são cruciais para a regulação eficaz das populações e a coesão da política com o desenvolvimento social, particularmente quando as questões de imigração e fronteiras nacionais estão em causa” (VUKOV, 2003, p. 338)⁴⁴. Entendemos que isto estará na base de sua exposição sobre as tecnologias de controle de fronteiras, treze anos mais tarde, ainda que o foco seja direcionado para a análise das próprias tecnologias num contexto de controle de fronteiras terrestres entre Estados Unidos e Canadá (VUKOV, 2016). Veja-se, por exemplo, o quanto é dito a seguir:

Outra característica que vem se intensificando e que tem efeitos específicos sobre as maneiras que a biopolítica de raça está sendo inscrita no agrupamento de fronteiras inteligentes emergentes relaciona-se com a forma algorítmica que o controle das fronteiras e da governança estão cada vez mais tomando. No que eles chamam de uma forma de governo, sem súditos, mas não sem metas, Antoinette Rouvroy e Thomas Berns argumentam que formas emergentes de governamentalidade algorítmica são baseados na mineração, agregação e análise automatizada de conjuntos de dados em massa, a fim de *antecipar, afetar e agir, preventivamente, de acordo com comportamentos potenciais*. Um dos principais objetivos deste tipo de caracterização algorítmica é de *prever* e preventivamente *direcionar comportamentos individuais através de intervenções no seu ambiente*. (VUKOV, 2016, p. 84).⁴⁵ O grifo é nosso.

É verdade, como dissemos acima, que o foco deste artigo de 2016 é outro, mas a nossa ideia aqui é evidenciar que, mesmo dentro de uma abordagem mais racionalizada e lógica como a análise do uso de algoritmos no controle de fronteiras, ainda se tem por

⁴² Tradução livre de: “the affective dimensions of biopolitical regulation”. Sobre a questão dos afetos veja-se SAFATLE, V. O circuito dos afetos. Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

⁴³ Tradução livre de: “its dispersion through media culture into the everyday common sense of national belonging”.

⁴⁴ Tradução livre de: “the affective dimensions of governance are crucial to the effective regulation of populations and the cohesion of politics with the social, particularly when questions of immigration and national boundaries are concerne”.

⁴⁵ Tradução livre de “Another intensifying feature that has particular effects on the ways that the biopolitics of race is being inscribed in emergent smart border assemblages relates to the algorithmic form that border control and governance are increasingly taking. In what they call a form of government without subjects but not without targets, Antoinette Rouvroy and Thomas Berns argue that emergent forms of algorithmic governmentality are based on the mining, aggregation, and automated analysis of mass data sets in order to anticipate, affect, and act upon potential behaviors preemptively. A key aim of this form of algorithmic profiling is to predict and preemptively target individual behaviors through interventions on their environment”. VUKOV, T. The Algorithmics and Biopolitics of Race in Emerging Smart Border Practices and Technologies. In Transfers, 6 (1): 80-97, 2016.

base essa afecção dos comportamentos: no primeiro artigo era uma afecção a partir da sensibilização das tecnologias de espetáculo, enquanto que aqui se trata de afecção como controle dos corpos. Assim, pois, esta última é uma outra dimensão do que Vukov entende por representações acerca do imigrante/refugiado na biopolítica e nos devolve, de certa maneira, ao que falamos logo no início desse tópico a propósito do financiamento da comunicação nos campos de refugiados. Embora em contextos muito diferentes, os pontos de intersecção parecem estar presentes.

Retornando ao texto de 2003, Vukov retoma a ideia de Epidemias Afetivas de Lawrence Grossberg (1992), que são, justamente, a amplificação através dos meios de comunicação da soma da força social com a política do afeto. E ela faz questão de precisar, baseada em estudos culturais daquele momento, que afeto não se reduz a emoções⁴⁶. Então a autora tenta chamar atenção para o fato de que

Epidemias afetivas de insegurança que proliferam por meio da cultura dos meios de comunicação tornam-se cruciais para as maneiras pelas quais muitos estados recuperam suas práticas regulatórias e de racionalizar as suas políticas (como testemunhado nos EUA após os ataques terroristas de 11 de Setembro de 2001 e durante as campanhas eleitorais francesa, australiana e holandesa de 2002). (VUKOV, 2003, p. 339).⁴⁷

Pode-se enxergar sob essa ótica toda a narrativa midiática, de junho de 2015 até os nossos dias, sobre a crise de refugiados na Europa e os seus efeitos, por exemplo, como o Brexit, ou seja, o referendun popular que votou a saída do Reino Unido da União Europeia.

Mas o que seriam estes afetos na visão de Vukov (2003)?

Considerando que emoções tendem a se referir a estados discretos que são experimentados como momentos subjetivos de interioridade, afetos referem-se a um conjunto menos subjetivo, significando um *conjunto de ressonâncias, sensações e intensidades que circulam socialmente entre corpos* e se acumulam para formar uma espécie de pano de fundo ou ambiente. Afetam viagens por entre corpos e populações; é um processo que cimenta a sensação da vida cotidiana. (VUKOV, 2003, p. 339).⁴⁸

⁴⁶ Vukov fundamenta-se nos estudos de Massumi, 1996; Seigworth, 1999.

⁴⁷ Tradução livre de: “Affective epidemics of insecurity that proliferate through news media culture become crucial to the ways in which many states recuperate their regulatory practices and rationalize their policies (as witnessed in the US after the terrorist attacks of 11 September 2001 and during the French, Australian and Dutch electoral campaigns of 2002)”.

⁴⁸ Tradução livre de: “Whereas emotions tend to refer to discrete states that are experienced as subjective moments of interiority, affect refers to a less subjective, asignifying set of resonances, sensations and intensities that circulate socially between bodies and accumulate to form a kind of backdrop or climate.

Chamamos a atenção que este conjunto de ressonâncias, sensações e intensidades são captados nos controles de fronteiras pelas novas tecnologias altamente *sensíveis*, assim como será descrito por Vukov (2016) e como já pudemos refletir no capítulo anterior. É curioso também o empréstimo terminológico do universo das ciências da saúde para designar este conjunto. Não é por acaso que muitas destas tecnologias dependem justamente de dados obtidos nas pesquisas das áreas de saúde.

Assim, Vukov (2003) explica que as

Epidemias afetivas emergem quando ressonâncias específicas tornam-se particularmente agudas, atingindo um nível elevado ou inclinação e desencadeando uma circulação acelerada entre os povos, como acontece quando espetáculos de mídia irrompem em torno da insegurança. Na verdade, a cultura de mídia é um local chave para a proliferação de epidemias afetivas por causa das maneiras com que meios de comunicação constituem um tal pano de fundo para a vida diária e por causa da circulação intensificada do afeto que eles facilitam. (VUKOV, 2003, p. 339).⁴⁹

Esta aproximação do tema dos afetos com o tema da governabilidade ou da governança faz com que Vukov (2003) se pergunte: “O que pode uma atenção sustentada nos afetos trazer para uma análise de mentalidade de governo?” (VUKOV, 2003, p. 339)⁵⁰. E ela justifica nos seguintes termos: “Afetar [no sentido de tocar, sensibilizar] é crucial para questões de governabilidade por causa de sua mobilização de poder social, a força que exerce em relação às racionalidades regulatórias e estruturais de governança” (VUKOV, 2003, p. 339).

Para ilustrar esta importância, Vukov (2003) toma como exemplo, “a atual conjuntura em que tantos Estados democráticos liberais adotaram uma posição em que eles precisam ser vistos como sendo ‘duros’ em matéria de imigração e crime” (VUKOV, 2003, p. 339)⁵¹. Vukov mostra que a teoria da governamentalidade reconheceria aí que as “intervenções biopolíticas pelos estados contam com a existência de uma sensação de ameaça” (VUKOV, 2003, p. 339) e essa deve ser encarada para garantir as populações. Vukov (2003) conclui, assim, que “um foco estreito em racionalidades e ações

Affect travels between and among bodies and populations; it is a process that cements the feel of everyday life.”

⁴⁹ Tradução livre de: “Affective epidemics emerge when specific resonances become particularly acute, attaining a heightened level or pitch and triggering an accelerated circulation among peoples, as occurs when media spectacles around insecurity erupt. Indeed, media culture is a key site for the proliferation of affective epidemics because of the ways in which mass media constitute such a backdrop to daily life and because of the intensified circulation of affect that they facilitate”.

⁵⁰ Tradução livre de: What can a sustained attention to affect bring to an analysis of govern- mentality?

⁵¹ Tradução livre de: the current conjuncture in which so many liberal democratic states have adopted a position in which they need to be seen as being ‘tough’ on immigration and crime.

governamentais seria limitado na medida em que tomou esta sensação de ameaça por certa” (VUKOV, 2003, p. 339). Uma alternativa desse modo de abordagem é a insistência “sobre os processos afetivos que circulam para sustentar esse clima de insegurança”. A contribuição desta abordagem seria, pois, aquela de

rastrear como um tal sentimento de ameaça tem proliferado através da mídia, os discursos e mitos sociais através do qual ele foi representado e dado significado, como ele tem alimentado políticas específicas, bem como a difícil tarefa de formulação de estratégias para contestar a sua recuperação para agendas governamentais regressivas. (VUKOV, 2003, p. 339).

Por conseguinte, essa nova forma de abordagem muda o foco de análise para os processos afetivos em dois níveis: 1) “para as maneiras pelas quais as lógicas governamentais circulam na cultura pública através da mediação da imigração e da população;”⁵² 2) “e, reciprocamente, para a governamentalização do afeto em si”⁵³. A grande contribuição dessa proposta é colocar em primeiro plano e reposicionar “a cultura de mídia como um local chave através do qual as dimensões afetivas de políticas e práticas governamentais podem ser rastreadas e analisadas” (VUKOV, 2003, p. 339)⁵⁴.

Ao resgatar a ideia de epidemia afetiva de Grossberg, Vukov (2003) mostra a imigração como eixo “central para as epidemias afetivas de segurança e insegurança”⁵⁵. A elas é dirigido o foco dos espetáculos de mídia e da política governamental no universo da biopolítica.

A força social e política do afeto reside na forma como ele está vinculado ao que Grossberg chama de ‘mapas de significado’, os investimentos afetivos - de humor, de desejo, de paixão ou vontade - experiências pessoais que ancoram em formações sociais e políticas (VUKOV, 2003, p. 340)⁵⁶.

Se as análises de Vukow valiam para o Canadá, em 2003, com o agravamento da crise de refugiados na Europa, desde 2015, elas assumem um significado ainda mais contundente. Quando a autora diz que “a irrupção contínua de espetáculos de mídia em torno da migração fala sobre as maneiras pelas quais a imigração evoca fortes afetos

⁵² Tradução livre de: “to the ways in which governmental logics circulate in public culture through the mediation of immigration and population”.

⁵³ Tradução livre de: “and, reciprocally, to the governmentalization of affect itself”.

⁵⁴ Tradução livre de: media culture as a key site through which the affective dimensions of governmental policies and practices can be traced and analyzed.

⁵⁵ Tradução livre de: “central to the affective epidemics of security and insecurity.

⁵⁶ Tradução livre de: “The social and political force of affect resides in the way it is tied to what Grossberg calls popular ‘mattering maps’, the affective investments – from mood, to desire, to passion or will – that anchor people’s experiences in social and political formations.”

políticos em redor de fantasias de senso comum sobre pertença nacional, de quem deve ser incluído e excluído da comunidade nacional”, ela parece estar tratando dos inúmeros vídeos, documentários, reportagens, exposições que surgem a cada dia sobre o tema. O documentário #MyEscape, ainda que possibilite o encontro com um olhar do próprio refugiado sobre sua situação, estaria inserido também neste contexto?

CAPÍTULO 3

3. INTRODUÇÃO

O percurso que desenvolvemos até aqui resultou no seguinte:

1) Introduzidos na figura do refugiado a partir do projeto *Homo sacer* de Agamben, ou seja, no homem sagrado ou vida nua que é, ao mesmo tempo, mátable e insacrificável, pudemos aproximarmo-nos do *campo*.

2) Como habitante do campo, o refugiado é a figura central desse espaço de exceção, local onde a lei se aplica desaplicando-se e, portanto, zona de indiferença da política e do conhecimento que a fundamenta. Habitante do campo é um exemplar, ou seja, uma singularidade única em sua espécie e é isso que faz do *campo* o paradigma da biopolítica moderna.

3) A saúde global tem, nesse contexto, a função de disciplinar, como qualquer outra disciplina, isto é, trabalhar na engrenagem de despotencialização da vida, no controle do conhecimento e das políticas sobre a saúde. Dessa forma, ela surge como dispositivo de poder dentro da Grande Máquina que foi assumindo para si todas as dimensões da vida privada.

4) Mas a definição/programa da saúde global nos devolveu a um outro *campo*: o espaço do dissenso e da crítica que pode neutralizar a máquina nesse campo de relação entre profissionais. Vista dessa perspectiva, a saúde global apresenta-se como local privilegiado de tensões que ajudaria na potencialização da vida e na construção de uma *política que vem*.

Neste capítulo veremos que, embora o conceito de Hospitalidade não esteja tão presente na obra de Agamben, estabelecer um diálogo com a ideia de campo que resgatamos para a saúde global da obra agambeniana só seria completo nessa interface. Vejamos:

1º o texto de Jacques Derrida sobre a Hospitalidade foi escrito justamente no período do conflito de Ruanda e naquele momento o movimento de refugiados foi bastante impactante;

2º o campo de Daadab tinha sido inaugurado.

Se a hospitalidade é uma noção marginal na obra de Giorgio Agamben, a maneira como Derrida a apresenta pode nos ajudar a formar várias pontes com a saúde global como “política que vem”.

Com esse objetivo, neste capítulo, faremos o percurso da Hospitalidade e a seus desdobramentos na *Hostipitalidade*, isto é, nos contornos da própria relação hospedeiro-hóspede. O mesmo tipo de desdobramento poderá ser percebido nas ações humanitárias, as quais permanecendo desvinculadas da política reforçam e escancaram a “vida nua”.

3.1 Hospitalidade e *Hostipitalidade*

Etimologicamente, a palavra refúgio vem do latim, *refugium* e significa fugir de um perigo para um local seguro. O refúgio é uma topografia, que indica um lugar de acolhida, um lugar de proteção, um abrigo. Mas também aponta para um movimento de retirada e de fuga. E tal movimento pressupõe noções de proteção, segurança, socorro, asilo, amparo. Em todas essas ideias parece estar contido um elemento de uma vulnerabilidade, uma fraqueza diante de algo ou de alguém.

Refúgio implica uma relação com um outro: de um lado, um outro que é razão de perigo (um terremoto ou qualquer catástrofe climática; a insuficiência para a sobrevivência, um conflito social de qualquer ordem); e de outro, a relação de socorro ou hospitalidade.

Em 1996, a escritora, filósofa e psicanalista francesa Anne Dufourmantelle assistiu um curso de Jacques Derrida. Esse seminário, em que Derrida lê e comenta vários autores, tais como “Sófocles, Joyce, Kant, Heidegger, Celan, Lévinas, Blanchot ou Kafka”, é dedicado ao tema da hospitalidade.

Naquele momento, revisitar esses textos foi importante para um Derrida que estava extremamente tocado pelo movimento de refugiados resultante da guerra dos Balcãs, como também da crise do Congo. É preciso lembrar também que o campo de refugiados de Dadaab já existia, desde 1991, como vimos antes.

Um dos objetivos do seminário sobre a hospitalidade era criar uma base filosófica para a questão atual de como lidar com os refugiados. E isso significava desconstruir clichês linguísticos, que são transformados pela política em políticas simbólicas estereotipadas quando, por exemplo, se clama por ‘integração’ do estrangeiro sem que se saiba exatamente o que isso significa.

Com o falecimento de Anne Dufourmantelle, em 25 de julho de 2017, o jornalista e crítico de arquitetura alemão, Niklas Maak, dedicou-lhe, no dia 01 de agosto, uma importante homenagem em um dos principais jornais da Alemanha, o *Frankfurter Allgemeine*.⁵⁹ Esse tributo à autora é, ao mesmo tempo, um resgate do texto sobre a hospitalidade, publicado em coautoria com Derrida. Nele, o redator discorre sobre a importância desse pequeno livro de Derrida no momento atual que vivemos.

O livro da hospitalidade é composto pela transcrição e comentário de dois encontros do seminário e a autora entende que “isolar duas sessões” desse seminário é importante porque nelas, “já estava presente toda a problemática da hospitalidade (assim como uma obra pode ser compreendida em cada um de seus fragmentos)” (DERRIDA, 2003, p. 10).

Por mais que se falasse do problema do refúgio no final da década de 1990, o assunto ainda representava “o não-dito, o interdito, o passado sob silêncio, o *encravado*” (DERRIDA, 2003, p. 14). Após pouco mais que duas décadas, o problema é exposto nas mídias e, no entanto, permanece dentro da mesma *interdição*.⁶⁰

Para Derrida, a hospitalidade é um problema que começa já na linguagem, com o *nome*, pois é o nome que parece dar lugar a alguém. O nome funciona como uma espécie do dar lugar ao lugar. E isso, no entender de Dufourmantelle, é *fundamental*, no sentido de fundador e de fundamento. O nome é o que em nossa cultura nos define, nos alicerça.

A questão do lugar – a *topografia* –, contida na palavra refúgio é a grafia sobre o espaço, o espaço que se escreve, inscreve, circunscreve. Esse é um tema importante para o conhecimento da geografia, do urbanismo, da arquitetura, da ecologia e, portanto, da

⁵⁹ Disponível em: <<http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/buch-von-der-gastfreundschaft-der-fremde-schafft-uns-ein-zuhause-15129324.html>>. Acesso em 26 de setembro de 2017. Incluímos a imagem que ilustra a matéria (ANEXO 2) neste trabalho porque ela é importante dentro desse contexto por representar duplamente o movimento do externo para o interno, que, como veremos a seguir, é o movimento da visitação do Outro que cria Casa.

⁶⁰ Os veículos da mídia oficial, como por exemplo, o jornal A Folha de São Paulo tem, em seu site oficial, uma seção dedicada à crise dos refugiados, com várias abas que se encarregam de conduzir o leitor pelo tema: “entenda a crise”, “quem são os refugiados”, “rotas migratórias”, “principais conflitos”, “imagens”, “como ajudar”. A crise se inscreve e se circunscreve dessa maneira no cotidiano. A escrita, entretanto, não conduz a uma escuta da questão. Na tentativa de ouvir/ver melhor a questão, a organização humanitária Médico Sem Fronteiras escolheu um texto de uma carta que teria sido encontrada junto ao corpo de uma refugiada síria, que morreu afogada em 2015, com os seguintes dizeres “Desculpem me afoguei”, para transformá-lo em um curta metragem. O filme foi exibido na Festa Literária Internacional de Paraty (FLIP), em julho de 2017. A intenção do filme, de duração de 6 minutos, é “chamar a atenção para o sofrimento da população e tentar sensibilizar não só a sociedade civil como os governos”. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2017/08/1909871-em-curta-de-animacao-medicos-sem-fronteiras-retrata-drama-de-refugiados.shtml>>. Acesso em 15 de agosto de 2017. A ideia de sensibilização para a crise parece estar presente também na iniciativa do IOM como se pode ver em nosso (ANEXO 3). Vai nessa mesma direção o documentário que iremos analisar.

sustentabilidade. Esse último conceito vem, de certa forma, da ideia do que é que nos sustenta no espaço ou do suporte de nossa localização e circunscrição.

Como lembra Niklas Maak, em sua homenagem, Anne Dufourmantelle se interessava muito pela questão do Morar e refletiu profundamente sobre o problema dos espaços públicos e privados durante os cinco anos em que esteve como professora visitante na Escola de Arquitetura de Paris Belleville. Lá, ela procurava traduzir uma filosofia do estrangeiro e sua representação no espaço. É por isso que para Niklas Maak, a morte prematura de Anne Dufourmantelle representa uma grande perda em um âmbito já bastante escasso de reflexão sobre o Lugar, mais urgente do que nunca. Para o redator,

Raramente, os conceitos com os quais os nossos pensamentos estão em movimento e os quais determinam nossas ações foram explorados mais de perto. Em face da nova onda de imigrantes que atravessam o Mediterrâneo e do novo debate sobre a criação de zonas de proteção no norte da África ou na Europa, “a hospitalidade” pode ser o livro do momento.⁶¹

O tributo de Niklas Maak a Anne Dufourmantelle é intitulado *Der Fremde schafft uns ein Zuhause*, que em tradução livre significa: O estranho cria uma casa para nós. Também está contida aí a ideia de que o estrangeiro nos possibilita um lar. O termo alemão *Zuhause* estaria próximo do francês *chez soi*. Maak mostra que em francês estar em casa significa *être chez soi*, ao contrário do inglês *I'm home* [eu estou em casa], onde estar em casa torna-se um com o ser a casa. Na França, mesmo que alguém esteja sozinho, sempre é convidado de alguém, ou seja, sempre é, *chez soi*, em si mesmo, consigo. Então estar em casa é estar com alguém e essa pessoa é si própria. A ideia que o *être chez soi* transmite é que você nunca é idêntico consigo, você sempre é simultaneamente anfitrião e convidado⁶². De acordo com Derrida, a chegada do estranho dá ao anfitrião a oportunidade de se sentir em casa. O senhorio está em casa: em uma relação de redundância, entra de dentro, como se fosse vindo do exterior, pela ação do convidado,

⁶¹ Tradução livre de: “Selten wurden die Begriffe, mit und in denen sich unser Denken bewegt und die unser Handeln bestimmen, genauer auseinandergenommen. Angesichts der neuen Welle von Migranten, die über das Mittelmeer kommen, und angesichts der neuen Debatte darüber, ob in Nordafrika oder Europa Schutzzonen eingerichtet werden sollen, könnte „Über die Gastfreundschaft“ das Buch des Moments sein.” Disponível em: <<http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/buch-von-der-gastfreundschaft-der-fremde-schafft-uns-ein-zuhause-15129324-p3.html>>. Acesso em 26 de setembro de 2017.

⁶² À presença do si na identidade do Eu, ou seja, a presença do Outro, da Alteridade como relação originária com o Mesmo é dedicado o livro de Paul Ricoeur *Soi-même comme un autre*, Paris: Le Seuil, 1990. Tradução brasileira: RICOEUR, Paul. O si-mesmo como um outro. Trad. Luci Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

que vem de fora. O senhorio entra sozinho, graças ao visitante, isto é, pela *graça* de seu convidado.

O livrinho sobre a Hospitalidade se abre com a seguinte pergunta: “A questão do estrangeiro não seria uma questão de estrangeiro? Vinda do estrangeiro?”. Derrida vai trabalhar todas as nuances da formulação dessas perguntas para mostrar a urgência do problema. Antes mesmo que se falasse em Crise de Refugiados, Derrida já constatava: “Existe, como dizíamos, uma questão do estrangeiro. É urgente abordá-la – como tal” (DERRIDA, 2003, p. 5). É importante esse travessão porque é ele que dá a ênfase do trabalho que o filósofo vai realizar. Essa linguagem filosófica, que pode parecer estranha em outros campos, está dizendo que o problema tem várias dimensões perceptíveis na própria linguagem.

Os refugiados são uma questão para a atualidade. Isso equivale dizer que os refugiados são objeto de estudo para muitas disciplinas e, entre elas, a própria filosofia.

Mas quando nos deparamos com os números oferecidos pelo IOM sobre o movimento migratório apenas no Mediterrâneo, de janeiro a 24 de setembro de 2017 (ANEXO 4)⁶³, ao mesmo tempo em que a questão parece urgente, a reflexão filosófica sobre o tema parece um jogo de palavras inútil, como se diante dessa incomensurabilidade do problema, o exercício filosófico representasse um luxo despudorado.

Se 1 em cada 113 pessoas no mundo atual é solicitante de refúgio⁶⁴, a necessidade de auxílio humanitário, a urgência de se pensar leis e políticas de imigração – inscrições e circunscrições do espaço, do lugar – parecem se sobrepor ao problema de pensar conceitos. Mas “antes de ser questão a ser tratada, antes de designar um conceito, um tema, a questão do estrangeiro é uma questão *de* estrangeiro”, e a preposição grifada nos induz a pensar que pode ser um problema de legislação, uma vez que quem vem de fora não forma comunidade comigo. A hospitalidade estaria implicada aqui?

Mas a legislação é também uma pergunta dirigida *ao* estrangeiro. E aqui está implícita a ideia de que quem faz a pergunta espera ser entendido. E por isso Derrida aponta a primeira contradição: se o estrangeiro me entende, ele não deixaria de ser estrangeiro? Afinal a língua é o primeiro elemento da comunidade.

⁶³ Disponível em: <<https://www.iom.int/>>. O acirramento das fronteiras de 2016 para cá tem se refletido nas estatísticas.

⁶⁴ Disponível em: <<http://www.acnur.org/portugues/recursos/estatisticas/>>. Acesso em: 26 de setembro de 2017.

O problema numérico que apontamos acima seria mesmo um problema se essa primeira barreira não existisse? Não parece ser o caso, uma vez que hoje temos no inglês uma espécie de esperanto e o smartphone, usado nas rotas de fuga, pode nos traduzir, traduzir o outro, traduzir costumes, usos, nos localizar no mundo. A pergunta de Derrida não perde sua validade, pois essa aparente tradução de tudo e de todos parece estar mais próxima de suas raízes etimológicas do que jamais esteve: a *tradução* é uma *traição*.

E o termo “hospitalidade” nos dá um indício da necessidade de tomar um momento para pensar conceitos. Segundo Derrida, hospitalidade vem do latim *hospes*, formado de *hostis* (estranho), que também significa o inimigo estranho (*hostilis*) ou estrangeiro que, ora é reconhecido como hóspede (*hôte*), ora como inimigo. Pode-se, então, falar de uma *hostipitalidade*.” (SOARES, 2010, p. 165). De fato, Derrida recorre às análises da linguística de Benveniste⁶⁵ para retomar essa etimologia: “Hospitalidade, hostilidade, *hostipitalidade*” (DERRIDA, 2003, p.41). Este neologismo indica a complexidade do problema porque o limiar entre hostilidade e hospitalidade é muito estreito.

A preposição ‘de’ na expressão de Derrida “uma questão vinda *do* estrangeiro” indica o movimento de fora para dentro. Trata-se de uma interpelação por socorro e aponta, de certa forma, para um movimento de expropriação:

Ao hospedar, o hospedeiro se torna refém, pois é acolhido pela visitaço do outro. Ele se torna hóspede dessa visitaço e sua propriedade expropriada. Portanto, h limites, critrios, leis, valores a serem obedecidos tanto pelo hóspede, sob o risco de se tornar um intruso, quanto pelo hospedeiro, que se torna refm daquele que acolhe. De modo que a hospitalidade incondicional – a Hospitalidade – se insere no contexto de um eterno por vir (* venir*). Uma *im-possibilidade* que sustenta a sua possibilidade e no est, no entanto, sujeita contradiço lgica. (SOARES, 2010, p.165).

O risco intrnseco do hóspede intruso e o hospedeiro como refm o prprio paradoxo da lei da hospitalidade ou a sua perversibilidade.

Talvez para um bilogo que lida com hospedeiros de plantas essas palavras de Derrida no soem to estranhas. Mas o que Derrida (e o Soares que o comenta) querem evidenciar que existe uma dialtica entre hospitalidade e Hospitalidade incondicional. Qual seria o limite entre uma coisa e outra?

Quando Derrida diz que a questo *de* estrangeiro, ele entende que o movimento da preposiço ‘de’ comporta uma outra forma de movimentaço: a questo *ao* estrangeiro.

⁶⁵ mile Benveniste (1902-1976), linguista francs.

Como se devolvêssemos a questão a quem a colocou primeiro. E esse outro *deve* responder. A obrigação de resposta não se dá, entretanto, na comunidade da língua, mas sim em uma língua do outro. E ao fazer a leitura da Apologia de Sócrates, Derrida infere o seguinte:

Entre os graves problemas de que tratamos aqui, existe aquele do estrangeiro que, desajeitado ao falar a língua, sempre se arrisca a ficar sem defesa diante do direito do país que o acolhe ou que o expulsa; o estrangeiro é, antes de tudo, estranho à língua do direito na qual está formulado o dever de hospitalidade, o direito ao asilo, seus limites, suas normas, sua polícia, etc. Ele deve pedir a hospitalidade numa língua que, por definição, não é a sua, aquela imposta pelo dono da casa, o hospedeiro, o rei, o senhor, o poder, a nação, o Estado, o pai, etc. Estes lhe impõem a tradução em sua própria língua, e esta é a primeira violência. (DERRIDA, 2003, p. 15).

Existe aqui uma dissimetria. O *quem* do estrangeiro é interpelado de cima para baixo, é subjugado. Eis, portanto, que se retoma o significado etimológico de *sujeito*. Ele já não é soberano da situação (sujeito no sentido da modernidade), mas sujeito ou sujeitado/subjugado por suas circunstâncias.

O próprio Derrida reconhece a dificuldade de colocar a questão. Ele fala das “idas-e-vindas ou do vaivém entre as urgências que nos assaltam” de um lado, “e a tradição da qual recebemos os conceitos, o léxico, os axiomas elementares e presumivelmente naturais ou intocáveis” (DERRIDA, 2003, p. 41), de outro.⁶⁶

⁶⁶ Veja-se, referente às urgências, por exemplo o artigo de Rückert, A. A. Enquanto a União Europeia comemora sua nova política regional refugiados batem à sua porta, disponível em <http://confins.revues.org/10596>; acesso em: 24 de setembro de 2017. Nele o autor expõe as mudanças na política europeia: “A Política Regional da União Europeia vinha, desde 1970, dando suporte às regiões em desequilíbrio – através de critérios de convergência para regiões com menos de 75% do PIB médio europeu. Entretanto, desde a Estratégia de Lisboa (2000) e da atual Estratégia Europa 2020 as diretrizes voltadas ao desenvolvimento regional estão centradas sobre a inovação tecnológica, o aumento da competitividade das regiões, o crescimento da economia e uma verdadeira obsessão com a criação de empregos, principalmente para jovens no contexto da crise e do desemprego principalmente em países como os PIIGS (Portugal, Irlanda, Itália, Grécia e Espanha)”. (RÜCKERT, 2015, 8). Essa era a tarefa que a EU tinha se proposto e vinha procurando dar sequência. Mas com a mudança de cenário após a crise de 2008, a política de integração regional também sofreu transformações. Com efeito, Rückert diz que: “A crise econômica internacional, que iniciou nos Estados Unidos em 2008, teve seu impacto efetivo na União Europeia a partir de 2011, levando ao aumento das taxas de desemprego, quedas consideráveis nas taxas de crescimento e um sentimento de pessimismo quanto à efetividade da integração regional. Além disto, a Comissão Europeia passou a aplicar condicionalidades econômicas isto é a comprovação do equilíbrio das contas públicas e a boa aplicação dos fundos europeus como condição para a concessão de novos investimentos - o que tem tido um efeito de reduzir a capacidade dos Estados Membros obter apoios dos fundos estruturais. (RÜCKERT, 2015, 9). A urgência de fomentar o emprego juvenil tornou-se ainda maior com a crise de 2008. Países como a Espanha tinham, naquele momento, uma taxa de desemprego juvenil de mais de 50%. Os Estados Membros da EU não têm a mesma condição de igualdade financeira e são liderados pela Alemanha. Com a crise de refugiados de 2015, em que a chanceler alemã Angela Merkel abre as fronteiras para refugiados sírios que escapavam do conflito na Síria, o problema do controle ou da porta de entrada de refugiados no território europeu passa a ser o grande problema. Nas últimas eleições para chanceler na Alemanha (24 de setembro de 2017), Angela Merkel foi reconduzida ao poder. E apesar disso, o

3.2 Direito à Hospitalidade

O estrangeiro, enquanto sujeito ou sujeitado às regras do hospedeiro, está inserido em um contexto linguístico estranho. “Ele deve pedir a hospitalidade numa língua que, por definição, não é a sua, aquela imposta pelo dono da casa, o hospedeiro”. (DERRIDA, 2003, p. 15).

A hospitalidade está ancorada, assim, em um paradoxo inicial, que se apresenta nas duas questões colocadas pelo filósofo:

1) “devemos pedir ao estrangeiro que nos compreenda, que fale a nossa língua, em todos os sentidos do termo, em todas as extensões possíveis, antes e a fim de poder acolhê-lo entre nós?” (DERRIDA, 2003, p. 15).

Trata-se, por conseguinte, inicialmente de um problema linguístico.

2) “Se ele [o estrangeiro] já falasse a nossa língua, com tudo o que isso implica, se nós já compartilhássemos tudo o que se compartilha com uma língua, o estrangeiro continuaria sendo um estrangeiro e dir-se-ia, a propósito dele, em asilo e em hospitalidade?” (DERRIDA, 2003, p. 15).

Observemos mais de perto a primeira questão. A compreensão em uma língua não se reduz à compreensão de significados de vocábulos ou de frases que nos permitem uma comunicação básica com um outro, através, por exemplo, das traduções do Google no smartphone que carregamos. O movimento da compreensão já prevê um pacto de significados sem o qual não há comunicação efetiva entre pessoas. Mas compreender uma língua vai além disso. As extensões de uma língua dizem respeito a usos e costumes de uma determinada comunidade, isto é, referem-se a um *ethos*.

Na segunda questão, está implícita esta ideia de extensão. Falar e compreender uma língua significa *com*-partilhar “uma casa” – *chez soi*, *Zuhause* – “uma linhagem, uma família, um grupo familiar ou étnico” (DERRIDA, 2003, p.21). A ideia que, como vimos, está contida na expressão francesa *chez soi* é de um hospedeiro já hóspede de si mesmo, que acolhe a visita de outro. Esse *com*-partilhar significa, então, que “uma linhagem, uma família, um grupo familiar ou étnico” é partilhado *com* outra linhagem, com outra família, com outro grupo familiar ou étnico.⁶⁷

crescimento da direita radical, a resistência contra sua política de estrangeiro, a pressão dos outros partidos para que a Alemanha deixe a EU, entre outros, representam um enigma não só para o governo da Alemanha, como também para a questão do refúgio em si mesma.

⁶⁷ Em um estudo sobre a relação do pensamento de Jacques Derrida e Emmanuel Lévinas, bem presente neste texto, Isabel Baptista afirma que os sociólogos designam essa troca como a “força dos laços frágeis”, pretendendo assim evidenciar as linhas de comunicação e interação entre grupos humanos diferentes, mas

Justamente por estar inscrito num direito, um costume, um *ethos* e uma *Sittlichkeit*, essa moralidade objetiva [...] supõe o estatuto social e familiar dos contratantes, a possibilidade de que possam ser chamados pelo nome, de ter um nome, de serem sujeitos de direito, dotados de uma identidade nominável e de um nome próprio. Um nome próprio não é nunca puramente individual. (DERRIDA, 2003, p. 23).

Este dado da identidade nominável e da extensão do direito da hospitalidade aos familiares do estrangeiro é tão significativo que permite ao autor pensar sobre um outro paradoxo ou contradição: a separação entre um alguém – um sujeito nominável – e um anônimo – um João-ninguém – como limite da relação de hospitalidade.

A separação entre um alguém e um João-ninguém – ou o anônimo nos termos de Derrida – nos permite perceber duas formas de hospitalidade, a saber, a relação de hospitalidade no sentido corrente e a hospitalidade absoluta ou incondicional. Esta forma de colocar o problema permite captar “uma pervertibilidade irreduzível” da lei, ou seja:

A lei da hospitalidade, a lei formal que governa o conceito geral de hospitalidade, aparece como uma lei paradoxal, perversível ou perversedora. Ela parece ditar que a hospitalidade absoluta rompe com a lei da hospitalidade como direito ou dever, com o “pacto” de hospitalidade. Em outros termos, a hospitalidade absoluta exige que eu abra minha casa e não apenas ofereça ao estrangeiro (provido de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc.), mas ao outro absoluto, desconhecido, anônimo que eu lhe *ceda lugar*, que eu o deixe vir, que o deixe chegar, e ter lugar no lugar que ofereço a ele, sem exigir dele nem reciprocidade (a entrada num pacto), nem mesmo seu nome. A lei da hospitalidade absoluta manda romper com a hospitalidade de direito, com a lei ou a justiça como direito. (DERRIDA, 2003, p. 23-25).

Temos duas expressões evidenciadas nessa citação pelo próprio autor. A palavra pacto que aparece entre aspas remete ao pacto na sociedade grega que é analisada por Benveniste, base de Derrida. O pacto indica também essa lei de reciprocidade do compartilhamento, como falamos acima. A expressão *ceda lugar* indica localização espacial.

cujas identidades vão sendo consolidadas por dinâmicas de mútuo reconhecimento. O interesse crescente pela problemática das redes no âmbito das políticas sociais se enraíza, precisamente, no reconhecimento da existência desse potencial de relacionalidade e de solidariedade que existe em todas as comunidades humanas. O que, nesse caso, é o mesmo que falar num potencial de hospitalidade. No lugar de comunidades que vivem fechadas sobre si mesmas temos comunidades abertas ao fora de si e, nessa medida, em permanente desenvolvimento”. (BAPTISTA, 2015, p. 15). O compartilhamento aqui já pode ser visto também nessa chave de leitura, a saber, o compartilhar nas redes a ‘minha’ experiência de fuga, como no documentário tema deste trabalho. Esse potencial de relacionalidade significaria, neste contexto, manter os vínculos para superar os desafios da ‘passagem’? Solidarizar, mostrando a outros que virão como será a passagem? Apelo a não realizar a passagem?

Diante disso, poder-se-ia afirmar que a lei de hospitalidade corrente, na qual pergunto o nome do sujeito-estrangeiro, está na base das discussões atuais sobre concessão de asilo? E viria daí a necessidade de se definir (MENEZES e REIS 2013; MENEZES e REIS, 2014; POSADA, 2009) o termo refugiado e de se oferecer um critério a partir de qualificativos: refugiado econômico, refugiado climático (DURKOVÁ et al., 2012)⁶⁸, refugiado por perseguições políticas ou religiosas etc.? Por outro lado, a lei de hospitalidade absoluta estaria contida na retórica do ceder lugar a todos os fugitivos, formando campos e mais campos de ‘acolhida’?

O cenário que se formou na mídia mundial, a partir de 2015, parece confirmar isso. De um lado, a Alemanha se abre a estrangeiros de linhagem – sírios jovens, com formação profissional – no intuito de superar o envelhecimento da população e a falta de cérebros e mão de obra jovem, necessários para atingir as metas de desenvolvimento regional, como vimos com Rückert acima. Nessa mesma chave de leitura, pode-se dizer que é um estrangeiro nominável – Aylan Kurdi (ANEXO 5) – uma criança com família⁶⁹, com linhagem, que alavanca a narrativa midiática sobre a Crise dos Refugiados, em 2015, mesmo que a ilha italiana de Lampedusa tenha testemunhado, ao longo de duas décadas, o naufrágio de estrangeiros-anônimos⁷⁰.

⁶⁸ Veja-se também o compêndio sobre as atividades do IOM a esse respeito. Disponível em: <file:///C:/Users/Avell%20B153/OneDrive/Documentos/Doutorado/AaTese/Refencias/Referências%20Bibliográficas/Iom%20-%202009%20-

%20Migration,%20Cimate%20Change%20and%20the%20Environment.pdf>. Acesso em 29 de setembro de 2015. Vale aqui a ampliação do foco fornecido pelo artigo de Colin P. Kelley et al. – Climate change in the Fertile Crescent and implications of the recent Syrian drought – sobre a influência das mudanças climáticas no conflito sírio. Da análise deles resulta que durante a seca de 2007-2010, na Síria, houve um grande movimento migratório da zona rural para as cidades e esses fatores foram auxiliando na formação do conflito. Os próprios autores reconhecem que é necessário estudar de maneira mais aprofundada a interferência da ação humana nas mudanças climáticas e na geração de conflitos que conduzem a mais mudanças, em um círculo vicioso. Disponível em: <file:///C:/Users/Avell%20B153/OneDrive/Documentos/Doutorado/AaTese/Refencias/Referências%20Bibliográficas/Kelley%20et%20al.%20-%202015%20-%20Climate%20change%20in%20the%20Fertile%20Crescent%20and%20implications%20of%20the%20Recent%20Syrian%20drought.pdf>. Acesso em: 29 de setembro de 2015.

Para Daniel Loewe em Refugiados climáticos: ¿Quién debe cargar los costos?, a resposta é “la responsabilidad por su desplazamiento así como los costos asociados, incluyendo su recepción en otros Estados, deben ser asignados entre los Estados en razón de su uso del recurso atmosférico así como del beneficio que ese uso les reporta.” Disponível em: <file:///C:/Users/Avell%20B153/OneDrive/Documentos/Doutorado/AaTese/Refencias/Referências%20Bibliográficas/Loewe%20-%202014%20-%20Refugiados%20Climáticos%20¿Quién%20debe%20cargar%20los%20costos.pdf>. Acesso em: 09 de outubro de 2015.

⁶⁹ Na matéria jornalística ilustrada pela foto anexa, por exemplo, Aylan tem pai, mãe, irmãos, parentes no Canadá.

⁷⁰ A relação entre Lampedusa e a migração trans-mediterrânea sob o ponto de vista da vida nua de Agamben é estudada no artigo de Nick Dines et al – *Thinking Lampedusa: border construction, the spectacle of bare life and the productivity of migrants*. Nele os autores, exploraram a ideia da construção de Lampedusa como uma zona fronteira pelos meios de comunicação e pela política. Lampedusa se transforma no espetáculo

Mesmo no documentário que analisamos, o grupo de sírios e o grupo de eritreus também parecia indicar algo nessa direção e confirmar o que Vukov (2003) analisou como comunidade imaginada. Os afegãos que apareceram poderiam ser colocados no grupo sírio porque encarnam o ativismo por direitos humanos (o repórter ativista) e a menina de 15 anos que encarna, sempre na linha de direitos humanos, os ideais da educação feminina do Ocidente e traz consigo na bagagem o fator simbólico de Malala Yousafzai. A Eritreia é o sem nome, sem família, sem estirpe. Um país *outro*, desconhecido pela sociedade do espetáculo.

Voltemos ao texto de Derrida. O estrangeiro-sujeito é um *quem*, para o qual a pergunta é direcionada: qual é o seu nome? (DERRIDA, 2003, p. 25). Por isso, o filósofo se pergunta: “A hospitalidade consiste em interrogar quem chega? [...] Ou será que a hospitalidade começa pela acolhida inquestionável, num duplo apagamento, o apagamento da questão *e* do nome?” (DERRIDA, 2003, p. 27). É por isso que “a questão da hospitalidade é [...] a questão da questão; mas também é a questão do sujeito e do nome como hipótese da geração” (DERRIDA, 2003, p. 27).

Com isso Derrida nos chacoalha e quase tira o chão seguro dos pés. As formas de abordagem do refugiado enquanto vulnerabilidade total podem levar justamente a esse apagamento duplo. E isso, coincide para nós com os paradoxos do assistencialismo de que fala Pussetti: a autora resgata dos estudos de Vanessa Pupavac, a ideia de que estamos “na era da governança terapêutica das fronteiras e da patologização de quem as tenta ultrapassar ilegalmente” (PUSSETTI, 2017, p.268). Hospitalidade se confunde com o cuidado terapêutico de pessoas marcadas por sofrimentos e isso não só por profissionais das áreas da saúde, mas na representação social. Pussetti continua dizendo que

Nos relatórios da OMS, os imigrantes e os refugiados são usualmente definidos como “pessoas traumatizadas, psicologicamente feridas ou indelevelmente mutiladas, almas marcadas pelas cicatrizes da migração, devastadas pela dor”. As intervenções humanitárias nas fronteiras compreendem sempre programas psicossociais e farmacológicos de prevenção das perturbações mentais derivadas do choque migratório. Até os imigrantes que evidenciam notável resiliência requerem tratamentos preventivos para evitar espirais disfuncionais de negação de um trauma escondido ou invisível: o equilíbrio mental desta população é sempre e só aparente. (PUSSETTI, 2017, p.268).

da vida nua com suas mortes e naufrágios. Ela não só é importante como instrumento de gestão da migração para a Europa, mas também como fator constitutivo da sujeição do migrante na sociedade italiana e em seu mercado de trabalho.

O trauma acaba sendo moeda de troca para poder permanecer nos locais de exílio, para construir uma vida, conseguir um trabalho, e se encaixa na fantasmagoria de que falamos anteriormente. As análises de Foucault (que influenciaram também as de Derrida) e, sobretudo aquelas de Agamben assumem toda a sua força. Após ter passado pela leitura de retina ou por algum tipo de catalogação de fronteira, a vida nua é capturada nessa rede chamada “saúde mental”.

Por isso, a questão é *do* estrangeiro e é importante precisar o que significa esse termo.

E é com essa intenção que Derrida procura analisar duas notícias de jornal. Ambas relacionadas à Alemanha.

Os dois exemplos servem aqui para refletir sobre a relação entre os domínios público e privado e a intervenção estatal.

3.2.1 Controle de E-mails

Chama atenção de Derrida a seguinte notícia

O governo alemão proibiu duzentas redes de vocação pornográfica (*Le canard enchaîne* observa, a propósito, que alguns censores que detectaram conotações pornográficas do termo “seio” condenaram o acesso a um fórum onde, inocentemente, pacientes atingidas por câncer do seio dialogavam). (DERRIDA, 2003, p.43).

É importante notar que *Le canard enchaîne*, é um tradicional veículo satírico semanal da França. E tal mídia aponta o ridículo e a falta de cuidado dos censores. Por que reportar essa notícia em seu seminário? Derrida explica que “hoje em dia, uma reflexão sobre a hospitalidade pressupõe, entre outras coisas, a possibilidade de uma delimitação rigorosa das *soleiras* ou fronteiras: entre o familiar e o não-familiar, entre o estrangeiro e o não-estrangeiro, entre o cidadão e o não-cidadão”. (DERRIDA, 2003, p.43).

O encontro entre Derrida e Agamben se dá nessa ideia de *limiar* porque o limiar é o espaço da exceção e, como tal, o espaço da soberania, que já tivemos ocasião de ver em nosso primeiro capítulo. De fato

Na exceção soberana se trata, efetivamente, não tanto de controlar ou neutralizar um excesso, mas, antes de tudo, de criar e definir o próprio espaço no qual o ordenamento jurídico-político pode ter valor. Essa é, neste sentido, a localização (*Ortung*) fundamental, que não se limita a distinguir aquilo que está dentro daquilo que está fora, a situação normal e o caos, mas traça entre eles um limiar (o estado de exceção) a

partir do qual interior e exterior entram naquelas complexas relações topológicas que tornam possível a validade do ordenamento. (AGAMBEN, 2005b, p. 23 [2007, p. 26]).

No texto de Derrida, o que está sendo avaliado não é o estado de exceção, (que não é argumento de Derrida, mas de Agamben), e sim os dispositivos que se dão como “perturbações” do espaço da hospitalidade. Ele toma de mira “as censuras, as escutas telefônicas, as interceptações”, exercícios da soberania e do poder, para mostrar que o que está em causa aqui é “o traçado da fronteira entre o público e o não-público, entre o espaço público ou político e o estar em casa individual ou familiar” (DERRIDA, 2003, p.45).

A violação da casa em Derrida está em sintonia com o que dissemos anteriormente quando tratamos da vida como elemento político.

Retomemos ainda a ideia de soleira. Em 2003, Agamben publica *Estado de Exceção*. Muitas das análises do filósofo italiano sobre a lei que configura este estado vêm de Derrida, e isso pode ser percebido tanto no livro anterior, o *Homo sacer*, como neste. Aproveitamos para adiantar uma observação sobre a exceção que lança luz também sobre a questão da hospitalidade. Agamben diz: “se a exceção é o dispositivo original graças ao qual o direito se refere à *vida* e a inclui em si por meio de sua própria suspensão, uma teoria do estado de exceção é, então, condição preliminar para se definir a relação que liga e, ao mesmo tempo, *abandona* o vivente ao direito” (AGAMBEN, 2014, p. 12). Grifamos esses dois termos porque vida aqui representa justamente o *chez soi*, a vida na intimidade de uma casa, a vida de um corpo, como também a vida na *pólis* ou vida política. E podemos inferir que, neste sentido de que fala Agamben, pode-se perceber uma teoria da exceção também nessas reflexões sobre a hospitalidade. A própria pervertibilidade da lei não seria um indício disso?

Uma das formas de intervenção na vida política, como vimos anteriormente, é aquela do círculo vicioso da interferência humana no ambiente gerador do conflito e da migração forçada ou dos deslocamentos humanos em *bando*. A ideia de bando vem, como falamos, de *abandono*. O bandido – *bandito* em italiano – é o que foi *bandito* (banido em português) do grupo e é parte do bando. Curiosamente banido da cidade para o campo, da vida urbana para os espaços da exceção, apontados por Agier, como já falamos.

Agamben diz que

A vida do bandido – como aquela do homem sacro – não é um pedaço de natureza felina sem qualquer relação com o direito e com a cidade; é, ao contrário, um limiar de indiferença e de passagem entre o animal

e o homem, a *phýsis* e o *nómos*, a exclusão e a inclusão: *loup garou*, lobisomem, justamente, *nem homem nem fera*, que habita paradoxalmente em ambos os mundos sem pertencer a nenhum. (Grifos do autor) (AGAMBEN, 2005, p.117 [2007, p. 112]).

O estar em casa, o *chez soi*, o *Zuhause*, expandiu-se, por meio das novas tecnologias: telefone, email, fax, (para Derrida naquele momento), acesso à Internet (para nós agora). Esse limiar ficou sempre mais sutil: “Ora, se meu ‘em-casa’, em princípio inviolável, é assim constituído, e de maneira cada vez mais essencial, interior” (DERRIDA, 2003, p. 45) através dos meios que acabamos de mencionar, o perigo da intervenção estatal é o da “violação do inviolável, ali onde a inviolabilidade continua uma condição de hospitalidade” (DERRIDA, 2003, p. 47).

É curioso porque o problema da inviolabilidade dos e-mails também não deixa de ser muito atual, pois está na pauta do dia e coloca uma sombra, inclusive, sobre manipulação de resultados de eleição presidencial.

Então como garantir a hospitalidade? A notícia da intervenção estatal que “capta” em seu controle a palavra seio para preservar a sociedade da pornografia e encaixa todos os fóruns dentro de sua interdição, acaba por impedir a troca de uma experiência de *saúde*: as vivências de um grupo de mulheres com câncer de mama.

A exceção da pornografia permite a intervenção estatal. Esta é a conclusão que se depreende, sem qualquer juízo de valor, da primeira ilustração de Derrida. A pergunta de fundo que ele se coloca é: o que legitima a intervenção estatal em nossos dias?

3.2.2 Contra-espionagem

O segundo exemplo analisado por Derrida é o das escutas telefônicas. E novamente é uma notícia da Alemanha que lhe chama atenção. Trata-se de uma informação sobre a venda de aparelhos (scanners) que permitiam captar escuta telefônica e de gravá-la num perímetro de 500 metros, “abrindo recursos inéditos à espionagem privada e à chantagem”. (DERRIDA, 2003, p. 47).

Do sentimento de violação da intimidade provocado por essas possibilidades tecnológicas, “pode-se prever uma reação privatizante, seja familista, seja, ampliando-se o círculo, etnocêntrica e nacionalista, portanto virtualmente xenófoba”. E aqui temos desvelado outro paradoxo: essa reação não é “dirigida contra o estrangeiro enquanto tal, mas [...] contra o poderio técnico anônimo (estrangeiro à língua ou à religião, tanto quanto à família ou à nação) que ameaça, junto com o ‘em-casa’, as condições tradicionais de

hospitalidade”. Eis de novo o caráter de perversibilidade da lei de hospitalidade que Derrida vem aos poucos apontando: transformar em xenófobo “aquele que protege ou pretende proteger sua própria hospitalidade, o próprio lar que torna possível essa hospitalidade”. (DERRIDA, 2003, p. 47).

Este exemplo das escutas telefônicas tem um personagem curioso: o engenheiro alemão – Bowitz. Ele aparece “ligado ao tráfico de material eletrônico” e sua detenção em Nova York vinha de sua especialidade em “bloquear as escutas telefônicas da polícia”. Esse mesmo personagem estava ligado ao escâner do exemplo anterior, vendido na Alemanha, e com a venda do *lifetime phone*, outro aparelho ligado a narcotraficantes e sequestradores. Não vamos nos deter sobre ele. O que interessa aqui é a figura do engenheiro como fator simbólico, se assim podemos dizer do *lugar da tecnologia*. A escolha das notícias que deviam ilustrar, ou melhor ainda, apontar para a perversibilidade da lei de hospitalidade vem de um local que é reconhecidamente, desde aquela época até agora, como lócus do exercício do poder democrático⁷¹. Este último exemplo é “um exemplo americano”, mas no qual o engenheiro alemão é de novo protagonista (ou melhor, a sua empresa).

Sucintamente podemos dizer que a reflexão de Derrida nos ajuda a perceber que pornografia, espionagem e contraespionagem – que foram os exemplos citados – podem ser motivos que concordaríamos intrinsecamente com o controle estatal. No entanto, o limiar onde se dá este controle é tão sutil que os seus desdobramentos são inimagináveis. No caso da pornografia foi mais fácil perceber, pois foram afetadas também aquelas mulheres que usavam do e-mail para comunicarem suas experiências com o câncer. Nos outros exemplos, as razões que nos levariam a apoiar o estado em seu controle ficam mais evidentes. Mas é nessa porosidade da relação de controle, em que público-privado, interior-exterior, próprio-impróprio vão perdendo seus contornos, que é preciso atentar.

Talvez, para ilustrar mais uma vez essa porosidade, podemos citar o furor que desencadeou as denúncias de Edward Snowden sobre a espionagem do celular e dos e-

⁷¹ O estudo de Soares (2010) mostra a proposta de Derrida de um outro tipo de Democracia, a Democracia por vir. Para o filósofo da desconstrução, esta não é “uma democracia futura, um novo regime, ou uma nova organização dos Estados-nação. Este por vir é a promessa de uma autêntica democracia, que nunca é concretizada nisto que conhecemos por democracia. A ideia de uma democracia por vir ultrapassa os limites do cosmopolitismo, ou seja, de uma cidadania mundial. Ela é uma promessa, permanece como uma promessa, e não quer dizer um futuro, mas um dever que está por vir imediatamente”. (p. 162-163).

mails da chanceler⁷² como também da indústria alemã⁷³ pelos Estados Unidos. Curiosamente, à distância de quase duas décadas, a chanceler alemã, Angela Merkel iria inquirir o presidente americano Barak Obama justamente a propósito das liberdades individuais e os limites da tecnologia.

Antes de fechar esta seção, é oportuno olhar um pouco mais atentamente para a relação entre parasitismo e hospitalidade que as análises de Derrida nos mostraram. De fato, ele se pergunta: “Como distinguir entre um hóspede (*guest*) e um parasita?”. A própria palavra hospedeiro indica essa proximidade ou familiaridade entre os termos. Derrida responde que

Em princípio, a diferença é estrita, mas para isso se exige um direito; é preciso submeter a hospitalidade, a acolhida, as boas-vindas, a uma jurisdição estrita e limitativa. Nenhum que chega é recebido como hóspede se ele não se beneficia do direito à hospitalidade ou do direito ao asilo, etc. Sem esse direito ele só pode introduzir-se “em minha casa” de hospedeiro, no *chez-soi* do hospedeiro (*host*), como parasita, hóspede abusivo, ilegítimo, clandestino, passível de expulsão ou detenção. (DERRIDA, 2003, p. 53).

Essa hospitalidade condicionada ao direito sofre, como já dissemos, com outro desafio que são as novas circunscrições do espaço através das novas tecnologias.

A conjuntura histórica dos nossos dias é diferente daquela em que Derrida escrevia. A Hospitalidade continua, porém, na ordem do dia como Niklas Maak defende,

Em grande medida, Derrida auxilia a pensar que a hospitalidade é acompanhada da hostilidade e, no fim das contas, o hóspede é constitutivo para quem hospeda. Isso diz muito da constituição de quem hospeda, das fronteiras que desenham essa relação. Mas pode-se objetar que tal articulação deixa de lado o ponto de vista do hóspede. No fim das contas, a gramática derridariana não estaria absolutizando a fronteira, os limiares?

Tentaremos uma resposta indireta a esta questão a partir dos textos de Agamben. Uma das raras ocasiões que o termo hospitalidade surge nos textos de Agamben é em *A comunidade que vem* referente à comunidade de Badaliya fundada pelo arabista Louis Massignon (1883-1962). Badaliya é um “termo árabe que indica a substituição. O voto”, prossegue Agamben, “no qual os membros se empenhavam, era o de viver *substituindo*

⁷² Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2013/oct/23/us-monitored-angela-merkel-german>>. Acesso em: 30 de setembro de 2017.

⁷³ Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/mundo/merkel-sobre-espionagem-eua-alemanha-estao-muito-distantes-11439107>>. Acesso em 30 de setembro de 2017.

alguém, isto é, de ser cristão *no lugar de um outro*". Os grifos são do autor. (AGAMBEN, 2013 a, p.30). É na passagem, algumas linhas mais abaixo, que a palavra hospitalidade aparece duas vezes.

Segundo a intenção de Massignon, de fato, substituir alguém não significa compensar o que lhe falta nem corrigir os seus erros, mas *expatriar-se nele tal qual é* para oferecer hospitalidade a Cristo na sua própria alma, no seu próprio ter-lugar. Essa substituição não conhece mais lugar próprio, mas, para ela, o ter-lugar de todo singular já é sempre comum, espaço vazio oferecido à única e irrevogável hospitalidade. (AGAMBEN, 2013 a, p. 31). Grifos do autor.

O texto grifado por Agamben está em consonância com o Qualquer da singularidade, que é tema deste livro. Ser assim em sua "talidade" (tal qual é) é ter-lugar no espaço vazio de pátria, de nação, de origem – *anarquia*.

O termo *refugium* aparece em *Meios sem fim*, quando Agamben retoma a análise de Hannah Arendt em *We refugees*. Para ele, tal análise "não perdeu nada de sua atualidade" (p.24).

Entrever as formas e os limites de uma comunidade política por vir, uma comunidade em que a singularidade é assim – tal qual é – significa aqui rever os limites, de certa forma, a partir do hóspede, pois,

No declínio agora irrefreável do Estado-nação e na corrosão geral das categorias jurídico-políticas tradicionais, o refugiado é, talvez, a única figura pensável do povo no nosso tempo e, ao menos até quando não for realizado o processo de dissolução do Estado-nação e da sua soberania, a única categoria na qual é hoje permitido entrever as formas e os limites de uma comunidade política por vir. É possível, aliás, que, se quisermos estar à altura das tarefas absolutamente novas que estão diante de nós, tenhamos que nos decidir a abandonar sem reservas os conceitos fundamentais com os quais até o momento representamos os sujeitos do político (o homem e o cidadão com seus direitos, mas também o povo soberano, o trabalhador, etc.) e a reconstruir nossa filosofia política a partir dessa única figura. (AGAMBEN, 2015, p.24).

Talvez, o termo hospitalidade seja tão pouco presente nos escritos de Agamben porque, de certa forma, ele ainda indica uma configuração política que, justamente, está sendo colocada em questão pelo filósofo.

Mas a gramática de Derrida parece nos indicar a *substituição* própria do ter-lugar de um povo, no sentido que Agamben nos mostra.

3.3 Ações humanitárias

Como vimos no capítulo anterior, para Agamben o refugiado é uma figura de ruptura, um conceito-limite. O nexos estabelecido na visão corrente do Estado moderno entre homem e cidadão, entre natividade ou nascimento e nação se estilhaça diante desta “figura inquietante”.

O refugiado não é um sujeito isolado, mas uma massa sempre crescente de pessoas. De fato, Agamben já constatava, em 1995, que os refugiados formam uma parte não negligenciável da humanidade. Isso é testemunhado, por exemplo, pelos conflitos no Congo, o genocídio em Ruanda ou a existência do campo de Dadaab, nesse período. E é justamente o período em que Agamben começa seu projeto de pesquisa sobre o *Homo Sacer*.

Diante dessa inquietação, o filósofo italiano coloca sua hipótese de que o refugiado “deixa de ser uma figura marginal para se tornar um fator decisivo da crise do Estado-nação moderno” (AGAMBEN, 2015 a, p.10). Como figura de ruptura o refugiado “coloca em crise a ficção originária da soberania moderna”. (AGAMBEN, 2005 b, p.145). Termos como democracia e direitos humanos são, por assim dizer, desvendados em sua criação imaginária.

O primeiro livro de Agamben dentro do projeto *Homo sacer* é publicado um ano antes do seminário de Derrida sobre a Hospitalidade. Percebe-se, assim, a necessidade ou mesmo a urgência do tema também na filosofia.

Como vimos acima, o tema da hospitalidade está presente no texto publicado por Agamben, já em 1990, embora o termo hospitalidade apareça só um par de vezes. Com efeito, em *A comunidade que vem*, este termo aparece na sexta seção intitulada “Azo”.

Quando apresentamos o projeto de Agamben, tivemos ocasião de encontrar a noção de singularidade qualquer. O ser que vem é o ser *qualquer*; e de onde vem a singularidade qualquer? Cada singularidade vem do seu lugar, do seu ser assim – singular (lugar único). Cada coisa tem o seu lugar. Esta singularidade é ser linguístico – ser dito. Dizer a singularidade é mostrar o seu exemplar – *paradigma* (ou aquilo que se mostra ao lado):

Qualquer é um dos termos que fazem parte desse inventário realizado pelo filósofo italiano em *A comunidade que vem*. Qualquer é a coisa com todas as suas propriedades. Eis, então, a ideia decisiva para Agamben. Uma comunidade de singularidades quaisquer não pode, logicamente, ser uma comunidade essencial, uma vez

que singularidade não consiste em ter uma essência. Nesse sentido, a comunidade que vem é a comunidade inessencial porque “o ter-lugar, o comunicar das singularidades no atributo da extensão, não as une na essência, mas as dispersa na existência”. (AGAMBEN, 2013 a, p. 27). Assim também o rosto da singularidade, o rosto humano “é o rosto qualquer, no qual o que pertence à natureza comum e o que é próprio são absolutamente indiferentes” (AGAMBEN, 2013 a, p. 27).

Essa releitura da metafísica tem um revés político importantíssimo, que o autor exprime com as seguintes palavras:

Um ser que fosse radicalmente privado de toda identidade representável seria para o Estado absolutamente irrelevante. É isso que, na nossa cultura, o dogma hipócrita da sacralidade da vida nua e as declarações vazias sobre os direitos do homem têm a tarefa de esconder. *Sacro* aqui não pode ter outro sentido senão aquele que o termo tem no direito romano: *sacer* é aquele que foi excluído do mundo dos homens e que, embora não podendo ser sacrificado, é lícito matar sem cometer homicídio. (AGAMBEN, 2013 a, p. 79).

Parece, pois, que o paralelismo que encontramos mais acima entre Derrida e Agamben deve ser tomado com certa cautela. A hospitalidade em Agamben não está ancorada no direito. Ao contrário. A nova política ou a *comunidade que vem* não é um futuro, como Soares nos mostrou acima a democracia por vir em Derrida também não o é. Em Agamben, entretanto, a democracia é uma ficção a ser desmascarada. A política que vem é inoperosidade e descreição⁷⁴. A política tradicional pergunta-se: o que fazer? A comunidade que vem pergunta-se: como fazer? Nesse âmbito, diz Agamben, “o ser é menos importante do que o *assim*” das coisas, pois as coisas são irreparavelmente assim como são. Sem salvação. O espaço da hospitalidade é o espaço da percepção das coisas como são, o estar ao lado de, um fazer próximo.

Resgatar esse conceito agambeniano de hospitalidade era importante para pensar a questão das ações humanitárias.

Mas o que seriam tais ações para Agamben?

As ações humanitárias estão na ordem do que fazer, da operosidade.

⁷⁴ Embora Agamben tenha escrito sua tese de doutorado sobre o pensamento de Simone Weil, curiosamente essa autora desaparece em seus escritos posteriores. Alessia Ricciardi faz uma importante análise sobre o movimento que leva do conceito de descreição (tema da obra de Weil) para aquele de vida nua (Agamben). Seu intuito, como ela mesma diz, não é o de simplificar a relação entre esses pensadores, “but rather, through a close reading of key passages of Weil’s *Gravity and Grace* and Agamben’s “*Bartleby, or On Contingency*,” to suggest how their distinct inflections of a shared critical language may correspond to different views of the contemporary operations of power” (RICCIARDI, 2009, p. 1). De qualquer forma, analisar a relação entre os dois pensadores na tentativa de entender essa ausência é uma tarefa que deverá ser realizada em trabalhos futuros na área de filosofia, mas, talvez, não só dela.

Segundo Castro, “para abordar o nexó entre biopolítica e totalitarismo, Agamben ocupa-se de três argumentos: os direitos do homem, a política eugenésica do nacional-socialismo e o debate em torno da noção de morte. Ao final deste caminho, o espaço do campo aparecerá como o paradigma político da modernidade” (CASTRO, posição 898).

3.3.1 Os direitos do homem e do cidadão

Em relação ao primeiro argumento, Agamben continua as análises de Hannah Arendt das declarações de direito, a partir de 1789, e dos tratados de paz realizados após a I e a II Guerra Mundial. Dentro desse contexto, surge a figura do refugiado e para poder entender bem “a condição do homem contemporâneo no que se refere ao fato de ser o homem o destinatário natural dos direitos concedidos por razão mesma de ser homem” (NASCIMENTO, 2013, p. 134), é necessário debruçar-se sobre os estudos de Hannah Arendt. Neles o reconhecimento de direitos não se deixa envolver pelo canto da sereia que representa a “retórica inopinada dos direitos humanos” (NASCIMENTO, 2013, p. 135). Trata-se de um canto sedutor, cada vez mais presente no mundo contemporâneo. O aparato que o envolve trabalha com a representação imagética das pessoas, tocando-as em suas emoções. Nesse sentido, podemos incluir o próprio documentário que focamos neste trabalho.

Os estudos de Hannah Arendt desvelaram, segundo Agamben, o seguinte paradoxo: “justamente a figura – o refugiado – que deveria ter encarnado por excelência os direitos do homem assinala, pelo contrário, a crise radical desse conceito”. (AGAMBEN, 2015 a, p. 27).

Falar em refugiado é falar em uma singularidade qualquer, que não *encarna*, que não *incorpora* os direitos. A reconstrução histórica feita por Agamben mostra que o corpo já tinha sido objeto “no documento mais antigo a que se pode remontar a concepção moderna da democracia”, ou seja, “o *writ* de Habeas Corpus de 1679” (CASTRO, posição 898). Por isso, a Declaração de 1789 “deve ser interpretada do mesmo modo”, uma vez que o essencial dela é, como mostra Agamben, “a inscrição da vida na estrutura dos Estados modernos, dos direitos do homem nos do cidadão” (CASTRO, posição 898). Em outras palavras, a declaração de direitos não proclama “direitos extrajurídicos e supra-históricos para limitar o alcance das normas do direito positivo”, mas se volta para aquela vida que antes pertencia a Deus, como vida da criatura, ou era, como no período clássico, a vida dos seres vivos, a *zoé*. As declarações posteriores vão fortalecendo sempre mais

essa posição da vida natural como uma questão de direitos do cidadão. Essa articulação do que é próprio do homem com o que é próprio do cidadão está na base do discurso sobre direitos humanos e isso se evidencia “com toda clareza” em “dois fenômenos, acentuados ao largo do século XX: [...] por um lado, os refugiados, homens que carecem ou perderam seus direitos de cidadania, por outro, a separação entre o humanitário, cujo objetivo é a vida desprovida de cidadania, e o político” (CASTRO, posição 911).

As análises sobre a figura do refugiado são apresentadas na seção que tem o título “Os direitos do homem e a biopolítica” de *Homo Sacer*, publicado em 1995. Em 1996, Agamben publica “Meios sem fim. Notas sobre a política” e retoma o tema. No livro anterior, ele é o primeiro dos três argumentos (1. Refugiado; 2. Eutanásia; 3. Critérios de morte) exibidos por Agamben para mostrar o nexo entre biopolítica e totalitarismo na modernidade.

Voltemos ao livro de 1996. Sob o título “Para além dos direitos do homem” Agamben repropõe a figura do refugiado a partir da leitura do artigo *We refugees*, de Hannah Arendt. A própria Arendt é apátrida e *encarna* essa condição de refugiada, isto significa: uma fala de dentro; uma fala do que lhe é próprio.

Mais do que uma figura, o refugiado é, em Arendt, uma condição. E esta condição é para a filósofa o “paradigma de uma nova consciência histórica” (AGAMBEN, 2015 a, p. 23). Por isso, Agamben infere que a análise de Arendt é sobremaneira urgente diante do cenário do declínio irrefreável do Estado-nação por um lado, e por outro, da “corrosão geral das categorias jurídico-políticas tradicionais”. Por isso, essa figura é também uma categoria: “o refugiado é, talvez, a única figura pensável do povo no nosso tempo” (AGAMBEN, 2015 a, p. 24).⁷⁵

Talvez não seria uma traição ao texto de Agamben dizer que no primeiro livro, a figura do refugiado só ilustrava, como dissemos, o nexo entre biopolítica e totalitarismo.

⁷⁵ O estudo de Bernardes (2016) vai completamente em outra direção. Para ele existem Estados Soberanos e Estados Falidos. Os primeiros, “sob o ponto de vista jurídico, [...] são pessoas jurídicas com direito internacional, com capacidade de entrar em relações com os demais Estados e competência de firmar Tratados Internacionais, Acordos Bilaterais de Comércio e Acordos Bilaterais de Investimento” (p.62). Enquanto que os estados fracassados são aqueles que, ao contrário, “têm todos os componente (sic!) de um Estado Soberano, mas que não apresentam espírito de integração nacional” e tendem, justamente, por isso “a ser Estados Falidos, Frágeis, ou Fragilizados e em crise [...]”. Entre os diversos exemplos de Estados Fragilizados, que se pode citar, tendo como causa fraco sentimento de consciência nacional, fronteiras e governos impostos artificialmente, dívidas externas impagáveis, pouco acesso ao mercado de comércio internacional, estão diversos estados africanos, da África Subsaariana, pós-descolonização europeia (segunda metade da década de 40 em diante)” (p. 63). A divisão apresentada pelo autor não seria artificial? O qualificativo “fracasso” não dependeria de uma certa ausência de crítica frente ao que se apresenta como Estado Soberano? Em outras palavras, um estudo como este não estaria reproduzindo a biopolítica moderna?

Agora, o refugiado é chamado, por assim dizer, a protagonizar aquela *forma de vida* que permite definir o que é um povo e o que é um campo.

Mas o que o filósofo italiano entende com a expressão forma de vida?

Com o termo forma-de-vida entendemos, [...] uma vida que jamais pode ser separada da sua forma, uma vida na qual jamais é possível isolar alguma coisa como uma vida nua. Uma vida, que não pode ser separada da sua forma, é uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver e, no seu viver, está em jogo antes de tudo o seu modo de viver. (AGAMBEN, 2015 a, p. 13 e 14).

Já nos deparamos com a distinção desse conceito no capítulo anterior. De fato, ali o que em Debord aparecia como uma contradição central é o “algo”, o objeto de estudo que era a atenção de Agamben nesse escrito. Com a expressão forma-de-vida (com hífen) Agamben entende essa vida íntima que é o elemento genuinamente político, ou seja, a *zoé*, foco dos dispositivos de controle. A forma de vida (sem hífen) é o *bíos* ou a vida humana qualificada. Vimos, pois, que neutralizar os dispositivos ou torná-los inoperantes é o movimento que leva da forma-de-vida para a forma de vida. Com o que acabamos de expor tentamos responder ao nosso questionamento inicial se existiria, pois, uma forma de uso dos corpos, que não fosse aquela da vida do escravo, que fosse uma forma de vida fora da ação política. O refugiado como condição humana é o que aparece quando focamos a vida privada em sua clandestinidade. Ele representa o não-ter-lugar da qualificação e nos permite perceber a inversão do discurso operada por Agamben no discurso sobre a *zoé* e o *bios*.

É preciso enfatizar que a política é por um lado o espaço do discurso e da ação, da operosidade; por outro, ela, conforme Nascimento (2013) “é também o do jogo, da aparência, da dissimulação e da enganação” (p. 139). Se pensarmos que os naufrágios no Mediterrâneo representaram um problema para o governo italiano muito antes que a mídia o transformasse em crise europeia de refugiados, em 2015, ou que os conflitos que geraram o mais antigo campo de refugiados de Dadaab são, como vimos mais acima, ainda da década de 1980, só para lembrar duas *situações*, o jogo político se sobressai ainda mais.

Qualquer uma das *situações* mencionadas – assim como todas aquelas situações relativas à questão do refúgio e do asilo no mundo – são, nas palavras de Agamben, “transferidas para as mãos da polícia e das organizações humanitárias” (AGAMBEN, 2015 a, p. 27). Elas se desvinculam da política e adentram o mundo das trocas e da movimentação de capital. Com isso,

As ajudas humanitárias contribuem para consolidar a compreensão da vida enquanto “vida nua”, mera vida, simples fato de ser vivente. Por outro lado, aferrando-se contraditoriamente na visão da vida nua como aquela desprovida de direitos, vemos que a ajuda humanitária substitui o reconhecimento, a atribuição e a garantia de direitos. A distribuição de cestas básicas e remédios adia sempre mais o gesto de reconhecimento da igualdade, a justa atribuição de direitos e a garantia de oportunidades para o exercício de direitos. (NASCIMENTO, 2013, p. 139).

Este humanitário é onde situamos o discurso da saúde global, enquanto dispositivo. O refugiado ou esta ‘vida desprovida de cidadania’ transforma-se em objeto de estudo e de ação desvinculada da política, ainda que o acento das discussões seja a governança em saúde. Talvez aqui estejamos diante de um paradoxo: um discurso de governança que, embora se considere político, tropece na armadilha do humanitário, como na fala de Ilona Kickbusch, por exemplo:

Devemos ver esta crise [dos refugiados], através da lente da saúde, focando fortemente sobre a saúde e bem-estar dos refugiados. A resposta da OMS para a crise [dos refugiados] é fundamentada nos princípios básicos da humanidade, e tem chamado a profissionais de saúde para fazer uma contribuição, e de responder apropriadamente pela prestação de cuidados e proteção adequados, sem discriminação contra qualquer raça ou origem. (KICKBUSCH, 2015, p. 1013). O grifo é nosso.

Não seria nas sutilezas deste discurso, pautado nas declarações de direito, que o movimento de uma saúde global se transforma em dispositivo de poder? O interesse bem-intencionado em responder a uma possível urgência de cuidados não estaria naquele *limiar* que, como vimos acima, pode ter como desdobramentos – o controle sobre corpos? Seria possível um discurso sobre governança em saúde global que fosse *impolítico* no sentido agambeniano? Ou melhor ainda, seria possível falar de uma saúde global inoperante?

Os refugiados, “os homens desprovidos de cidadania, de fato, estão também desprovidos de todo direito”. Se apenas a polícia e as organizações humanitárias são os que cuidam dos refugiados, “é necessário desvincular o conceito do refugiado dos direitos do homem” (CASTRO, posição 923). É necessário retomar o refugiado como condição humana em sua vida privada, em sua clandestinidade.

As ações humanitárias, como o próprio nome já diz, são ações ou operações da política hodierna. Tais operações envolvem custos e grande movimentação de capital.

Seguindo Agamben, falamos que as ações humanitárias se desvinculam da política. Mas isso seria exato? Não seria o humanitário mais bem a mão esquerda do império, como defende Agier (2006)?

O que Agier chama de *Império* é, seguindo a pista de Michel Hardt e Antonio Negri (2000)⁷⁶, “esse mundo coligado como uma única sociedade de controle em escala planetária e hoje dominado pelos “Falcões” do governo dos Estados Unidos”. (p. 198). A imagem da mão esquerda merece uma contextualização. De fato, Agier diz que

Em 2001, enquanto uma mão soltava sobre o Afeganistão víveres e medicamentos da ONU ou das Organizações Não-Governamentais, a outra [aquela dos Falcões] despejava bombas americanas, mostrando o espetáculo da mão esquerda do Império. As enfermeiras de boa vontade prestam os primeiros socorros nas casas destruídas, os operadores de logística abrem com urgência pistas, cavam poços e constroem clínicas no meio do mato, os professores alfabetizam os filhos de refugiados em escolas de palha: são os homólogos mundiais e atuais, digamos pós-modernos, dos trabalhadores sociais posicionados à esquerda de um Estado que perde sua função de protetor do bem-estar social. (AGIER, 2006, p. 201).

Mas a mão esquerda não é só daquela que bombardeia, ela é formada também pelos “gerentes e pelos princípios de gestão da economia de mercado (livre empresa, competitividade, flexibilidade, retorno do investimento etc.)”. Pense-se, só para dar um exemplo, na Fundação Bill e Melinda Gates e seus projetos pelo mundo.

Como dissemos, o pronunciamento de Bill Gates no evento da Sociedade Médica de Massachusetts e do *New England Journal of Medicine*⁷⁷, com seu incentivo ao medo e a transformação da possibilidade de uma pandemia em competição, nos moldes de um programa de televisão “de quem quer ganhar dinheiro”, evidencia-se como uma ardilosa declaração dentro do critério otimismo X pessimismo. Por isso, Gates representa o triste e perigoso significado da saúde e da gestão de saúde em nossos dias que é ser um dos tentáculos do capital, uma vez que a saúde deve cumprir o papel de queimar todo tipo de excedente. É curiosa a coincidência do surgimento de um novo surto de ebola nas manchetes poucos dias depois da notícia do pronunciamento de Gates.

⁷⁶ Veja-se, a este propósito: HARDT, M.; NEGRI, A., *Empire*. Paris: Exils, 2000.

⁷⁷ Disponível em: <<https://vivabem.uol.com.br/noticias/redacao/2018/05/05/bill-gates-acredita-que-uma-nova-gripe-mataria-30-milhoes-em-6-meses.htm?cmpid=copiaecola>>. Acesso em 05 de maio de 2018.

A metáfora das mãos em Agier é muito rica e podemos nos deter ainda um pouco no momento de união das mãos:

Por compaixão ou compensação, os trabalhadores sociais do Império buscam reparar, corrigir, reduzir os danos das guerras e das violências multiformes, intervir em última instância, isto é, exatamente para salvar vidas, habilitar novamente os corpos e ajudar na ressocialização das vítimas. Movidos por um espírito militante, penalizado pela baixa remuneração dos voluntários, engajados em “carreiras” pessoais marcadas pelo pacifismo, pelo humanismo, pelo esquerdismo ou pela religião, eles lutam contra todas as encarnações da mão direita, a *mano dura*, ao mesmo tempo que se vêem obrigados a compor com ela. A tensão caracteriza o laço apertado que une a política excludente e guerreira da ordem mundial unificada e sua mão esquerda humanitária. (AGIER, 2006, p. 202).

Nessa concepção entre duas formas de ação política, Agier percebe a ruptura operada pela figura do refugiado dessa maneira:

Acolhidos em nome dos direitos humanos por ONGs nacionais ou internacionais e organizações da ONU, é como puras vítimas que os refugiados são tratados, como se devessem sua sobrevivência apenas ao fato de não mais “estarem no mundo”. Assim definida, a situação dos refugiados rompe a continuidade entre o homem e o cidadão. (AGIER, 2006, p. 210).

Sob este ponto de vista, portanto, Agier concorda com Agamben e percebe a condição do refugiado como figura de ruptura. Mas a sua ressalva vem logo a seguir:

Essa hipótese, no entanto, só é operatória se estimula, em sentido contrário, a pesquisa empírica sobre a emergência da política em seus espaços mais improváveis, em particular nos campos de refugiados. A proposição de Agamben não pode ser considerada uma constatação da realidade dos espaços humanitários. De fato, o espaço vivido dos refugiados é *a priori* um não-lugar e um *vazio* no plano sociológico e político, mas este é preenchido de relações – as mesmas que são criadas pela intervenção humanitária e pela formação dos espaços-tempos dos refugiados. (AGIER, 2006, p. 211).

Talvez não seja propriamente uma ressalva, afinal o espaço vivido como este *a priori* pode ser entendido como um limiar, uma terra de ninguém – um espaço de *exceção* – uma zona incerta, cuja compreensão se faz necessária para a compreensão do significado do agir político. O lugar da exceção não é, em nossa compreensão do texto de Agamben, um espaço vazio de relações, mas simplesmente o vazio, o não-lugar “entre a ordem jurídica e a vida”. (AGAMBEN, 2014 b, p. 12). Concordamos que a hipótese de Agamben não é *operatória*, justamente porque sua proposta – no conjunto de seus escritos – é desativar o operatório. Não concordamos com Agier que a hipótese não seja

operatória no sentido de auxiliar ou embasar a pesquisa empírica para atingir aquela Inoperosidade que, não “significa inércia, mas *katargesis* – isto é, uma operação na qual o *como* substitui integralmente o *que*” (AGAMBEN, 2013 a, p. 103). Isso significa que a pergunta da política – o que fazer? – é substituída pelo como fazer, conforme o que dissemos mais acima. A Inoperosidade é uma operação “na qual a vida sem forma e as formas sem vida coincidem em uma *forma de vida*” (AGAMBEN, 2012, p. 103).

A hipótese agambeniana nos ajuda tanto a perceber “a emergência da política em seus espaços mais improváveis”, no sentido de compreender essa política poderosa da mão forte, da mão direita e seus desdobramentos nas relações das formas de vida, quanto perceber outro tipo de emergência que são os arranjos e rearranjos das formas de vida, em suas vivências em espaços improváveis.

Na sequência de seu texto, Agier afirma o seguinte

se quisermos ver com justiça toda a complexidade da situação dos refugiados, não podemos associar exclusivamente a questão dos direitos políticos à da inscrição nacional. Nestes tempos de mundialização, outros espaços podem ser os lugares da existência política. A problemática dos refugiados, desse ponto de vista, é exemplar. (AGIER, 2006, p. 211).

De fato, a complexidade da situação dos refugiados não se reduz aos direitos políticos e à inscrição nacional. É disso justamente que se trata na obra de Agamben. Essas categorias colapsaram. O apelo do filósofo italiano é justamente tornar isso evidente. É preciso um caminho novo que não é oferecido nem por esta filosofia nem por qualquer outra porque o discurso filosófico não é um discurso redentor, salvífico.

3.3.2 Rever conceitos

O percurso filosófico de Giorgio Agamben é simplesmente aquele de tentar rever, ao longo da história, os conceitos que construímos como seres de linguagem que somos. Os conceitos que usávamos não parecem mais dar conta de *dizer* nossa experiência de mundo. É preciso *dizer* de outra maneira, é preciso dizer *por outros meios*. Agamben conclui o livro “Meios sem fim” com as seguintes palavras:

Se conseguirem articular o lugar, os modos e o sentido dessa experiência do evento da linguagem como uso livre do comum e como esfera dos meios puros, as novas categorias do pensamento político – sejam elas *comunidade inoperante, comparecimento, igualdade, fidelidade, intelectualidade de massa, povo por vir, singularidade*

qualquer – poderão dar expressão à matéria política que está diante de nós. (AGAMBEN, 2015 a, p. 108).

As categorias grifadas formam o tema desse livro. A matéria política que está diante de nós, à nossa frente como *A comunidade que vem*, é esta nova política, que, como vimos, não está no futuro, mas no aqui e no agora. O tempo presente é o *Tempo que resta*, título de outro livro de Agamben. A nova política nos aguarda neste momento. Para dizer os novos modos é preciso ter coragem para enfrentar as ambiguidades da linguagem. (E a análise da hospitalidade de Derrida também pode ser vista sob este prisma). A categoria de povo por vir, por exemplo, se abre a partir do momento que nos atentamos para a noção de povo tal como a vivenciamos. Logo de início o autor se pergunta “O que é um povo?”. E para responder, Agamben coloca a pedra fundamental desse discurso:

Toda interpretação do significado político do termo *povo* deve partir do fato singular de que este, nas línguas europeias modernas, sempre indica também os pobres, os deserdados, os excluídos. *Ou seja, um mesmo termo nomeia tanto o sujeito político constitutivo como a classe que, de fato, se não de direito, está excluída da política.* (AGAMBEN, 2015 a, p. 35). O grifo é do autor.

Com estas palavras, Agamben nos apresenta a ambiguidade semântica do termo povo e já infere a sua hipótese: tal ambiguidade não pode ser fruto do acaso, mas “deve refletir uma anfibologia inerente à natureza e à função do conceito de *povo* na política ocidental” (AGAMBEN, 2015 a, p.36). O que quer dizer isso? Embora o termo povo seja singular, ele não parece se referir a um sujeito unitário. A ambiguidade semântica dessa noção parece apontar para um movimento de “oscilação dialética entre dois polos opostos: de um lado, o conjunto *Povo* como corpo político integral, de outro, o subconjunto *povo* como multiplicidade fragmentária de corpos necessitados e excluídos”. (AGAMBEN, 2015 a, p.36 e 37). Seja como for, tanto o lado com maiúscula como aquele com minúscula referem-se a *corpo*. Povo é corpo. A dialética apresentada aqui é entre corpo político integral versus corpo necessitado e excluído. Vem daí que essa oscilação terminológica se dá entre inclusão (“sem resíduos”) e exclusão (“que se sabe sem esperança”). (AGAMBEN, 2015 a, p. 37). Estamos diante de uma relação complexa entre opostos. Na constituição originária da espécie humana como corpo político existe uma fratura fundamental, na qual se pode reconhecer os pares categoriais que definem a estrutura política original:

Vida nua (*povo*) e existência política (*Povo*), exclusão e inclusão, *zoé* e *bios*. *Ou seja, o povo já traz sempre em si a fratura biopolítica*

fundamental. Ele é aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte e não pode pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído. (AGAMBEN, 2015 a, p.37). Os grifos são do autor.

Agamben conclui sua análise do termo povo com as seguintes palavras: “Somente uma política que tiver sabido prestar contas da cisão biopolítica fundamental do Ocidente poderá deter essa oscilação e colocar fim na guerra civil que divide os povos e as cidades da terra.” (AGAMBEN, 2015, p. 40). De onde é que o autor fala? Qual é o seu lugar? Qual é o lugar dessa *utopia*? Parece-nos que esta não é a apresentação de um ideal, mas um comprometimento de justiça ao qual acenava Agier acima. O lugar é o aqui e o tempo é o que resta, ou seja, o agora, para alcançar essa meta. Não é um tempo de ação política, no sentido de “o que fazer?”, mas um tempo que resta no “como fazer?”.

Agier (2006, p. 211) diz:

Agir, tomar a palavra nos lugares de seu exílio, é, para os refugiados, recusar a vulnerabilidade como tratamento da pura vítima sem nome, ao mesmo tempo em que se inscreve no espaço que ela funda mais nitidamente, o dos campos. Nasce aí a única revolta possível, a que encarna uma política da vida que resiste.

Se esse agir for da ordem do político, a vida que resiste permanecerá vida nua. Mas essa revolta é possível no *campo*, naquele *campo* multiprofissional da saúde global.

3.4 Do universal ao singular: representações a partir da representação

A fim de expor a íntima ligação existente entre biopolítica e totalitarismo na modernidade, Agamben trabalhou a figura do refugiado que expusemos até aqui.

Agora, olharemos para os outros dois argumentos agambenianos dessa ligação. O primeiro é a eutanásia. A exposição tem como ponto de partida uma publicação, de 1920, de Karl Binding, “especialista em direito penal”, e Alfred Hoche, “professor de medicina que se ocupava de questões relativas à ética da profissão” (AGAMBEN, 2005 b, p. 150 [2007, p. 143]).

Na primeira parte do livro “Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua”, Agamben expõe a lógica da soberania iniciando com uma grande citação de Carl Schmitt que explica a estrutura do seguinte paradoxo: “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico” (AGAMBEN, 2005 b, p. 19-20 [2007, p.34]). Schmitt já havia definido o soberano como “aquele que decide sobre o estado de exceção” (AGAMBEN, 2005 b, p. 15 [2007, p. 19]). Agora, o que leva Agamben a se interessar por este livro de Binding e Hoche é o seguinte:

1) a impunidade do suicídio conduz à ideia de soberania do homem vivente sobre sua própria vida e isso porque, para Binding, o suicídio não pode ser considerado nem como um delito (no sentido de “violação de uma qualquer obrigação com respeito a si mesmo”), nem como um ato juridicamente indiferente. (AGAMBEN, 2005 b, p. 150 [2007, p.143]).

2) a segunda e mais “urgente razão”, como Agamben mesmo a qualifica, vem do fato que, para Binding, mesmo o homem sendo soberano sobre sua própria vida, há, contudo, necessidade de se autorizar o aniquilamento da vida indigna de ser vivida. Para Agamben, este é o momento em que “a estrutura biopolítica fundamental da modernidade – a decisão sobre o valor (ou desvalor da vida como tal), encontra, assim, a sua primeira articulação jurídica em um bem-intencionado *pamphlet* [no original] em favor da eutanásia” (AGAMBEN, 2005 b, p. 151 [2007, p. 144]).

O interesse do filósofo italiano aqui não vai na direção do debate ético sobre o problema da eutanásia. De fato, ele diz também em *Meios sem fim* que “aquilo que resta de fato não interrogado, nos debates atuais sobre bioética e sobre biopolítica, é precisamente aquilo que mereceria ser, antes de tudo, questionado, e, portanto, o próprio conceito biológico de vida” AGAMBEN, 2015 a, p.17)⁷⁸. O texto de Binding e de Hoche abre uma dimensão sobre o problema da soberania e do estado de exceção, que é, este sim, o objeto de investigação de Agamben no projeto sobre o *Homo Sacer*. Então ele declara que o que é realmente interessante dessa descoberta arqueológica feita no texto de Schmitt (uma vez que é através de Schmitt que ele chega ao texto de Binding e de Hoche),

é o fato que a soberania do homem vivente sobre sua própria vida corresponda imediatamente a fixação de um limiar além do qual a vida cessa de ter valor jurídico e pode, portanto, ser morta sem que se cometa homicídio. A nova categoria jurídica de ‘vida sem valor’ (ou ‘indigna de ser vivida’) corresponde ponto por ponto, ainda que em uma direção pelo menos aparentemente diversa, à vida nua do *homo sacer* e é suscetível de ser estendida bem além dos limites imaginados por Binding. (AGAMBEN, 2005 b, p. 153-154 [2007, p. 146]). Grifo nosso.

Em outros termos, este achado arqueológico de Agamben indica que o peso agora é todo colocado em uma decisão que, inicialmente, se restringe à decisão do indivíduo singular, mas que se amplia para além dele:

⁷⁸ Até onde se pode perceber, o panorama desta discussão não se modificou significativamente nas últimas duas décadas.

é como se toda valorização e toda ‘politização’ da vida (como está implícita, no fundo, na soberania do indivíduo sobre sua própria existência) implicasse necessariamente uma nova decisão sobre o limiar além do qual a vida cessa de ser politicamente relevante, é então somente ‘vida sacra’ e, como tal, pode ser impunemente eliminada. (AGAMBEN, 2005 b, p. 154 [2007, p. 146]).

Quem estabelece este limite? O poder de decisão recai sobre a sociedade:

Toda sociedade fixa este limite, toda sociedade –mesmo a mais moderna – decide quais sejam os seus ‘homens sacros’. É possível, aliás, que este limite, do qual depende a politização e a *exceptio* da vida natural na ordem jurídica estatal não tenha feito mais do que alargar-se na história do Ocidente e passe hoje – no novo horizonte biopolítico dos estados de soberania nacional – necessariamente ao interior de toda vida humana e de toda cidadão. A vida nua não está mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente. (AGAMBEN, 2005 b, p. 154 [2007, p. 146]).

Agamben é categórico ao dizer que a ‘vida indigna de ser vivida’ não é um conceito ético. Isso significa que, apesar daquilo que apregoavam Binding e Hoche sobre a possibilidade de decisão sobre o próprio corpo, não estamos aqui no âmbito das expectativas e dos desejos por mais legítimos que sejam do indivíduo em sua singularidade. A ‘vida indigna de ser vivida’ é

um conceito político, no qual está em questão a extrema metamorfose da vida matável e insacrificável do *homo sacer*, sobre a qual se baseia o poder soberano. Se a eutanásia se presta a esta troca, isto ocorre porque nela um homem encontra-se na situação de dever separar em um outro homem a *zoé* do *bíos* e de isolar nele algo como uma vida nua, uma vida matável. Mas, na perspectiva da biopolítica moderna, ela se coloca sobretudo na intersecção entre a decisão soberana sobre a vida matável e a tarefa assumida de zelar pelo corpo biológico da nação, e assinala o ponto em que a biopolítica converte-se necessariamente em tanatopolítica (AGAMBEN, 2005 b, p. 157 [2007, p. 149]).

Agamben reflete sobre o *Euthanasie-Programm* do Terceiro Reich, mas suas análises não são uma “fenomenologia dos campos de concentração e extermínio”, bem sim a descrição de “sua estrutura jurídico-política”, na qual se desvenda a matriz oculta da política contemporânea. (CASTRO, posição 962).

E o último argumento desse vínculo tão estreito entre biopolítica e totalitarismo é o debate sobre a determinação normativa dos critérios de morte.

Como se pode ver em *Meios sem fim*, da discussão sobre o significado de vida e de morte

derivam a frequentemente inadvertida mas decisiva função da ideologia médico-científica no sistema do poder e o uso crescente de pseudoconceitos científicos com fins de controle político: a mesma operação da vida nua que o soberano podia fazer, em certas circunstâncias, sobre as formas de vida, é agora maciça e cotidianamente atuada pelas representações pseudocientíficas do corpo, da doença e da saúde pela medicalização de esferas sempre mais amplas da vida e da imaginação individual (AGAMBEN, 2015 a, p.17).

O refugiado, a eutanásia e os critérios de morte são argumentos que mostram a fratura no corpo político. Vale ainda uma observação sobre esse último argumento. Os critérios de morte mudaram em função das técnicas de transplante de órgãos. Como dissemos, se podemos dar créditos às falas daqueles que participaram do documentário, os refugiados que atravessam o deserto do Sinai, precisam pagar muitas vezes ‘pedágio’ com os próprios órgãos para alimentar a máquina dos transplantes. Disso podemos inferir que, ao lado daqueles que, como disse Agier, “por compaixão ou compensação”, mesmo enquanto “trabalhadores sociais do Império buscam reparar, corrigir, reduzir os danos das guerras e das violências multiformes”, intervindo para “salvar vidas, habilitar novamente os corpos e ajudar na ressocialização das vítimas”, temos, possivelmente, um outro contingente de trabalhadores do império que aceitam retirar órgãos, talvez pela mesma compaixão ou compensação com a quantidade escassa de órgãos disponíveis e a necessidade de salvar vidas. O limiar é sutil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise da figura do refugiado, dentro do contexto da hospitalidade e da ação humanitária, possibilitou a percepção do nexos entre biopolítica e totalitarismo na política da modernidade. E mais: ela funciona como o eixo articulador dos outros dois argumentos de Agamben para a compreensão desse mesmo eixo, a saber: a eliminação da vida indigna de ser vivida e o debate sobre os critérios jurídicos do conceito de morte.

Podemos retirar do que foi exposto nos três capítulos dessa tese que o refugiado, enquanto *homo sacer*, é aquele que pode ser aniquilado sem que o seu assassinio se converta em homicídio ou sacrifício. Ele é a vida nua ou vida abandonada pelo Estado, mas objeto das operações humanitárias. E é justamente esta condição que nos permitiu entrever a saúde global também como um dispositivo de poder sobre a vida nua.

Isso também insinuou-se, de maneira mais geral, em algumas falas dos refugiados nos depoimentos apresentados. Vem daí a importância da análise deste filme-documentário, ainda que – ou talvez por isso mesmo – ele não possa fugir da “função política real das mídias” no capitalismo, ou seja, de ser “a forma extrema dessa expropriação do Comum” que “é o espetáculo, isto é, a política na qual vivemos” (AGAMBEN, 2015, 78-79).

Mas o ponto de fuga desse olhar pode se dar na compreensão dos mecanismos e na sua neutralização através da *inoperosidade*.

Neste estudo, tentamos captar a ideia agambeniana de que inoperosidade significa desativar um dispositivo. No capítulo primeiro, colhemos essa ideia na análise que Agamben faz da figura de Bartleby, do romance de Herman Melville. Agora queremos finalizar esta investigação dedicando também um momento ao texto *A potência do pensamento*, que dá título à coletânea de ensaios e conferências que Giorgio Agamben publicou ao longo de quase trinta anos.

O texto inicia com a pergunta – o que significa: eu posso? (AGAMBEN, 2015b, p. 243). Um pouco mais adiante, o autor diz que “esse ‘eu posso’ além de toda faculdade e de todo saber fazer, essa afirmação que não significa nada coloca imediatamente o sujeito em face da experiência talvez mais exigente – e, no entanto, ineludível – com que ele alguma vez se confrontou: a experiência da potência” (AGAMBEN, 2015b, p. 244).

Finalmente, Agamben diz que “*se uma potência de não ser pertence originariamente a toda potência, será verdadeiramente potente só quem, no momento da passagem ao ato, não anular simplesmente sua potência de não, nem deixá-la para trás em relação ao ato, mas a fizer passar integralmente no ato como tal, isto é, poderá não-não passar ao ato*” (AGAMBEN, 2015b, p. 253). Grifo do autor.

Nós vamos ler essas duas passagens à luz de uma outra em Estado de Exceção. Será potente de verdade quem não anular o direito, mas realizar a sua deposição no estudo e no jogo. A ideia de jogo retoma Wittgenstein e os usos da linguagem. Nesse contexto em que se deve respeitar as regras do jogo, a linguagem surge também como dispositivo. Mas em uma certa escatologia proposta por Agamben, “um dia, a humanidade brincará com o direito, como as crianças brincam com os objetos fora de uso, não para devolvê-los a seu uso canônico e, sim, para libertá-los definitivamente dele” (AGAMBEN, 2014b, p.98). Se a ideia de profanação indica devolver ou restituir algo ao uso comum, seria oportuno falar ainda aqui em profanação na desativação de um dispositivo?

Desativar o direito, assim como a linguagem, é uma maneira de reequacionar a compreensão do vivente (AGAMBEN, 2015b, p. 254). Essa é uma tarefa urgente para a Academia, na construção do conhecimento. Quais respostas daremos aos desafios que a vida na contemporaneidade nos coloca se a nossa compreensão permanece reclusa em formas de conhecimento canônicas que, assim como as categorias de uma filosofia política tradicional, já não conseguem mais dar conta de pensar o mundo da vida?

Se a elevação das águas dos oceanos poderia submergir países como o Bangladesh, por que não faria o mesmo com uma Holanda? O desaparecimento das abelhas representaria um risco para a produção de alimento para todos? A construção de muros nos separa das trocas num mundo *compartilhado*?

A reequação da compreensão da vida exige de nós a reequação da concepção de saúde e doença. A saúde, assim como a vida, não é um conceito médico-científico, mas um conceito político, que está nos nossos modos de lidar com a vida: na forma como construímos casas, estradas, cidades; de como lidamos com o solo, com o ar e com a água na produção de alimentos; no desenvolvimento de tecnologias que permitam viver mais e na concepção do que seria uma vida com qualidade; na forma como nos vestimos, como nos movemos no espaço etc. Se desde Canguilhem e Foucault esse alerta já nos tirou da base segura em que construíamos o conhecimento sobre saúde-doença, com Agamben, somos acometidos pela vertigem de um olhar que não nos permite fugir para qualquer lado. Rever nossos pontos de partida nas áreas da saúde, em que o direito é hoje o grande

eixo das discussões nos vários níveis, exige um esforço de desativação, já que “o que se encontra depois do direito não é um valor de uso mais próprio e original e que precederia o direito, mas um novo uso, que só nasce depois dele (AGAMBEN, 2014b, p.98).

Por isso, o nosso olhar vislumbra na tentativa de definição de uma saúde global realmente como *campo* de conhecimento multiprofissional e interdisciplinar, um campo onde o conhecimento crítico permite trabalhar com os dissensos, com as contradições do discurso, abrindo uma possibilidade para o *como fazer*. Nesse sentido, a saúde global se apresenta como *política que vem na urgência do tempo que resta*.

O refugiado nos colocou diante da necessidade de repensar as categorias da política, e delas, as novas configurações espaciais. Isso significa que, ao procurarmos, ao longo deste estudo, interrogar a saúde global através da figura do refugiado, tentamos indicar que esse *como fazer* precisa ser o ponto de partida dos estudos a serem desenvolvidos nesse campo de conhecimento. Ele não é uma resposta, mas uma questão fundamental. Apresentá-la como política que vem não significa defini-la, mas assumi-la como *programa no campo*, nesse movimento de inscrição em que a reequação da compreensão da vida pode ser exercitada. Pois é tarefa do estudo a libertação do direito. Ou seja, no estudo e no jogo é possível sair do canônico e dar espaço para outras maneiras de conceber a vida e as coisas. “Se a Igreja parece ter fechado o seu ofício escatológico, hoje são sobretudo os cientistas, transformados em profetas apocalípticos, a anunciar o fim iminente da vida na terra” (AGAMBEN, 2017, p. 128)¹.

Colocamos, acima, a questão: se a ideia de profanação indica devolver ou restituir algo ao uso comum, seria ainda oportuno falar em profanação na desativação de um dispositivo? Agamben dedica um volume ao tema das profanações e discute, entre outras coisas, um fragmento póstumo de Benjamin: O capitalismo como religião. Para este autor, “o capitalismo não representa apenas, como em Weber, uma secularização da fé protestante, mas ele próprio é, essencialmente, um fenômeno religioso, que se desenvolve de modo parasitário a partir do cristianismo” (AGAMBEN, 2007, p. 70).

Inspirando-se em Benjamin, Agamben desenvolve sua própria análise da religião capitalista nos seguintes termos:

Na sua forma extrema, a religião capitalista realiza a pura forma de separação, sem mais nada a separar. Uma profanação absoluta e sem resíduos coincide agora com uma consagração igualmente vazia e

¹ Tradução livre de: “Se la Chiesa sembra aver chiuso il suo ufficio escatologico, oggi sono soprattutto gli scienziati, trasformati in profeti apocalittici, ad annunciare la fine imminente della vita sulla terra” (AGAMBEN, 2017, p. 128).

integral. E, como na mercadoria, a separação faz parte da própria forma do objeto, que se distingue em valor de uso e valor de troca e se transforma em fetiche inapreensível, assim agora tudo o que é feito, produzido, vivido – também o corpo humano, também a sexualidade, também a linguagem – acaba sendo dividido por si mesmo e deslocado para uma esfera separada que já não define nenhuma divisão substancial e na qual todo uso se torna duravelmente impossível. Essa esfera é o consumo. Se, conforme foi sugerido, denominamos a fase extrema do capitalismo que estamos vivendo como espetáculo, na qual todas as coisas são exibidas na sua separação de si mesmas, então espetáculo e consumo são as duas faces de uma única impossibilidade de usar. O que não pode ser usado acaba, como tal, entregue ao consumo ou à exibição espetacular. Mas isso significa que se tornou impossível profanar (ou, pelo menos, exige procedimentos especiais. Se profanar significa restituir ao uso comum o que havia sido separado na esfera do sagrado, a religião capitalista, na sua fase extrema, está voltada para a criação de algo absolutamente Improfanável. (AGAMBEN, 2007, p.71).

Essa longa citação condensa o que Agamben vem tratando em sua obra e o que procuramos expor nos três capítulos desta tese. Na sequência desse texto, o autor resume em poucas linhas o argumento do volume IV, 1 do projeto *Homo sacer*, a propósito da insurgência do fenômeno da discussão sobre a propriedade privada. Trata-se aqui da exposição do paradigma de uma impossibilidade de usar distinta da propriedade que aparece na bula do papa João XXII, em resposta à reivindicação da ‘altíssima pobreza’ [título do volume de Agamben] da Ordem Franciscana. A altíssima pobreza significa para o fundador da ordem, Francisco de Assis, poder usar das coisas sem possuí-las. Tentando quebrar até mesmo com a ideia de uso fruto, que estaria novamente radicada no direito, os franciscanos propunham o uso de fato. A bula papal (século XIII) é o “cânone teológico” que, segundo Agamben, representa uma “profecia inconsciente” do que é hoje a sociedade de consumo. O autor colhe da argumentação papal o sentido daquela infelicidade própria dessa sociedade: relação com o inapropriável. A propriedade é “o dispositivo que desloca o livre uso dos homens para uma esfera separada, na qual é convertido em direito” (AGAMBEN, 2007, p.72). A infelicidade dos seres humanos na sociedade de consumo vem não só do fato de consumirem “objetos que incorporaram em si a própria não usabilidade, mas também e sobretudo porque acreditam que exercem o seu direito de propriedade sobre os mesmos, porque se tornaram incapazes de profanar” (AGAMBEN, 2007, p. 72-73).

A ênfase dada através da repetição da palavra também ao corpo humano, à sexualidade e à linguagem na longa citação que reportamos mais acima nos remete ao nexos que liga a biopolítica e ao totalitarismo e às formas de conceber a saúde. A saúde é parte desses “objetos que incorporaram em si a própria não usabilidade” e que, a todo

momento, é reivindicada como direito. Essa é uma disputa, no mundo atual, que encontra seu modelo na disputa entre a ordem franciscana e o papado.

A saúde é um conceito englobante que indica não só assistência médico-hospitalar, como também assistência odontológica, psicológica, mental. A reivindicação de direitos em todas essas dimensões movimenta a máquina governamental: direciona investimentos, elege ou destitui governos, justifica intervenções militares, fomenta pesquisa e tecnologia, justifica controle de fronteiras. A ela estão atreladas tantas formas de indústria: dos esportes, do turismo terapêutico, da medicação e do controle de pragas na agricultura etc.

Para dar conta dessas dimensões da saúde, que ultrapassava fronteiras, criou-se aquela modalidade de saúde pública – a saúde internacional – que deveria tratar dessas questões dentro de um contexto mais bem delimitado que eram os Estados-nação. A partir da globalização e da esfrelamento sempre mais óbvio dos Estados nacionais, cria-se o constructo saúde global para dar conta da enorme gama de atores indistintos que interagem nesse universo. Seria esta uma maneira de maquiar as relações que envolvem a saúde pública internacional?

Resgatamos nesta tese a questão da hospitalidade e das ações humanitárias porque ambas comportam a ideia de cuidado e proteção do outro, que é própria da saúde. Não por acaso, ações humanitárias são inicialmente assistência imediata a problemas de saúde: *medicar-abrigar/refugiar*-cuidar de feridos de conflitos de guerras ou de catástrofes ambientais, distribuir víveres, controlar doenças infecciosas. Hospitalidade e ação humanitária estão de tal maneira entrelaçadas que a revisão crítica dos modos e dos olhares que as orientam não é tarefa fácil. Não seria o caso de nos perguntarmos se essa é a forma absoluta do Improfanável?

Se nesse estudo demos um peso importante para uma voz da geografia, é porque o uso da cartografia é de fundamental importância na atualidade. Para além do óbvio dessa afirmação, os usos cartográficos na academia como na mídia também são políticos, pois dependem de modos e de olhares, ou seja, das representações de mundo que envolvem a construção do conhecimento. Veja-se, por exemplo, a importante reportagem da Folha de São Paulo sobre os novos mapas possíveis do crescimento populacional até 2100. Como diz a notícia, “as estimativas são da ONU e se baseiam nas tendências de taxas de natalidade, mortalidade e migração nas diferentes partes do mundo”². Essas

² Disponível em: < <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/07/crescimento-populacional-fara-mundo-mudar-de-cara-ate-2100.shtml>>. Acesso em 13 de julho de 2018.

representações de mundo fazem parte de um cânone que se retroalimenta na equação academia-mídia-política pública? A cartografia também não é um dispositivo da vida nua?

Façamos o esforço de pensar a representação cartográfica a partir da profanação das fezes. Em seu texto, Agamben nos diz que outra forma de separação entre sagrado e profano, entre o mundo de cá e o mundo de lá, ou seja, entre dois mapas de mundo, é a separação que se dá “também e sobretudo na esfera do corpo, como repressão e separação de determinadas funções fisiológicas. Uma delas é a defecação, que, em nossa sociedade, é isolada e escondida através de uma série de dispositivos e de proibições (que têm a ver tanto com os comportamentos quanto com a linguagem)” (AGAMBEN, 2007, p. 75). Mapear as fezes no mundo parece coincidir com mapear índices de riqueza e pobreza e, por conseguinte, de saúde e doença nas formas como os países lidam com seus esgotos. Então, pode-se perguntar “o que poderia querer dizer: profanar a defecação?” Tanto a pergunta como a resposta do filósofo estão obviamente no nível simbólico, como ele mesmo diz em seguida. Então, falar de profanação das fezes, aqui, certamente não é para se encontrar nelas “uma pretensa naturalidade, nem simplesmente desfrutá-lo como forma de transgressão perversa (o que, aliás, é melhor do que nada). Trata-se, sim, de alcançar arqueologicamente a defecação como campo de tensões polares entre natureza e cultura, privado e público, singular e comum.” (AGAMBEN, 2007, p. 75). Para pensar as territorialidades das fezes ou do crescimento populacional, ou do envelhecimento, ou das morbidades, ou seja, de todas as separações que se possa fazer do corpo, é preciso prosseguir arqueologicamente até o *campo de tensões*, até a zona de indistinção. Propomos a saúde global nessa tese, justamente, como esse campo em que as questões não são (ou não deveriam ser) tratadas somente na multi ou interdisciplinaridade – e portanto, ainda de maneira disciplinar, regulatória, normativa – mas como tensões, respeitando seu caráter dialético.

Agamben continua dizendo que se trata “de aprender um novo uso das fezes, assim como as crianças estavam tentando fazer a seu modo antes que intervissem a repressão e a separação”. [a partir de uma forma de conhecimento = representação de mundo: a psicanálise]. “As formas desse uso só poderão ser inventadas de maneira coletiva” (AGAMBEN, 2007, p. 75), ou seja, no jogo. Resgatar a maneira jocosa de tratar as questões na academia, não seria uma forma de devolver sabor aos saberes? E isso não seria uma alternativa às sombras que invadem o mundo acadêmico, com suas patologias

mentais e suas tendências suicidas sempre mais presentes nos discursos midiáticos e científicos sobre os modos do fazer ciência?

As fezes – é claro – aparecem aqui apenas como símbolo do que foi separado e pode ser restituído ao uso comum. Mas é possível uma sociedade sem separação? A pergunta talvez esteja mal formulada. Profanar não significa simplesmente abolir e cancelar separações, mas aprender a fazer delas um uso novo, a brincar com elas. A sociedade sem classes não é uma sociedade que aboliu e perdeu toda memória das diferenças de classe, mas uma sociedade que soube desativar seus dispositivos, a fim de tornar possível um novo uso, para transformá-las em meios puros.

Talvez agora possamos captar o sentido do que é ser verdadeiramente potente naquela expressão hermética que vimos acima: só é potente de verdade quem *poderá não-passar ao ato*. A resistência que desativa, mas não anula.

Como uma saúde global pode ser desativada? A figura do refugiado aqui analisada tentou indicar um caminho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G. **A comunidade que vem**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013 a.
- AGAMBEN, G. **Altíssima pobreza**. Regras monásticas e forma de vida. Homo Sacer IV, 1. São Paulo: Boitempo, 2014 a.
- AGAMBEN, G. **A potência do pensamento**. Ensaios e conferências. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- AGAMBEN, G. **Creazione e anarchia**. L'opera nell'età della religione capitalista. Vicenza/Itália: Neri Pozza, 2017 b.
- AGAMBEN, G. **Estâncias**. A palavra e o fantasma na cultura ocidental. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.
- AGAMBEN, G. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo, 2014 b.
- AGAMBEN, G. **Homo Sacer**. Il potere sovrano e la nuda vita. Turim/Itália: Einaudi, 2005 b. [Tradução brasileira de Henrique Burigo, Belo Horizonte: UFMG, 2007].
- AGAMBEN, G. **Il sacramento del linguaggio**. Archeologia del giuramento. Homo sacer II, 3. Bari/Itália: Laterza, 2008 a.
- AGAMBEN, G. **Meios sem fim**. Notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica, 2015 a.
- AGAMBEN, G. **Nudez**. Belo Horizonte: Autêntica, 2014 c.
- AGAMBEN, G. **Opus Dei**. Arqueologia do ofício. Homo Sacer II, 5. São Paulo: Boitempo, 2013 b.
- AGAMBEN, G. O que é um dispositivo? In **Outra Travessia**, Florianópolis (5): 9-16, 2005 a.
- AGAMBEN, G. **O que resta de Auschwitz**. O arquivo e a testemunha. Homo Sacer III. São Paulo: Boitempo, 2010.
- AGAMBEN, G. **O reino e a glória**. Uma genealogia teológica da economia e do governo. Homo sacer, II, 1. São Paulo: Boitempo, 2011.
- AGAMBEN, G. **O uso dos corpos**. Homo Sacer, IV, 2. Boitempo Editorial. Edição do Kindle. 2017 a.

AGAMBEN, G. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAMBEN, G. **Signatura rerum**. Sul metodo. Turim/Itália: Bollati Boringhieri, 2008 b.

AGAMBEN, G. **Stasis**. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer, II,2. Turim/Itália: Bollati Boringhieri, 2015.

AGIER, M. Refugiados diante da nova ordem mundial. Trad. De Paulo Neves. In **Tempo Social**, revista de sociologia da USP, 18 (2), p. 197-215, novembro 2006.

ALMEIDA, C. Saúde global e diplomacia da saúde: um início de diálogo entre saúde e relações internacionais. **Revista Eletrônica de Comunicação, Informação, Inovação de Saúde** 4(1), p.1-2, 2010.

ALMEIDA, C. Saúde global: história, contextos e estratégias. **Cadernos de Saúde Pública** v. 34 (3) 2018. Disponível em: <<https://www.scielo.org/article/csp/2018.v34n3/e00001618/pt/>>. Acesso em: 05 de maio de 2018.

ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

ARENDT, H. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

BAPTISTA, I. Para uma geografia de proximidade humana. **Revista Hospitalidade**, v. 2 (2), 2º sem. 2005, p. 11-22.

BERNARDES, O. F. C. **Imigração no Mundo Contemporâneo e Estados Falidos: Guerra e Crise Humanitária na Síria**. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.

BRUZZO, C. O documentário em sala de aula. **Ciência & Ensino**, v. 3 (1), 1998: p. 222-25.

BROWN, T. M.; CUETO, M.; FEE, E. The transition from “international” to “global” public health and the World Health Organization. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, Rio de Janeiro v. 13 (3), p. 623-647, 2006.

BUSS, P. M.; FERREIRA, J. R. Ensaio crítico sobre a cooperação internacional em saúde. **Revista Eletrônica de Comunicação, Informação, Inovação de Saúde**, Rio de Janeiro, 4 (1), p. 93-105, 2010.

CASTRO, E. **Introdução à Giorgio Agamben**. Uma arqueologia da potência. São Paulo: Autêntica, 2012. Ebook

DERRIDA, J. Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar **Da Hospitalidade**. São Paulo: Escuta, 2003.

DINES, N.; MONTAGNA, N.; RUGGIERO, V. Thinking Lampedusa: border construction, the spectacle of bare life and the productivity of migrants. In **Ethnic and Racial Studies**, v. 38 (3), 2015, p. 430-445.

DURKOVÁ, P. et al. Climate refugees in the 21st century. **Regional Academy on the United Nations**. Disponível em: <file:///C:/Users/Avell%20B153/OneDrive/Documentos/Doutorado/AaTese/Referencias/Referências%20Bibliográficas/Durkova%20et%20al.%20-%202012%20-%20Climate%20refugees%20in%20the%2021st%20century.pdf>. Acesso em: 29 de setembro de 2015.

FERNANDES, J.L.J. A desterritorialização como factor de insegurança e crise social no mundo contemporâneo. In **I Jornadas Internacionais de Estudos sobre Questões Sociais**; AGIR – Associação para a Investigação e Desenvolvimento Sócio-Cultural; Póvoa de Varzim, p.423-447, 2008.

FORTES, P.A.C. Saúde Global em tempos de globalização. In **Saúde e Sociedade**. São Paulo, 23 (2), p.366-375, 2014.

FORTES, P.; RIBEIRO, H. **Saúde Global**. Barueri SP: Manole, 2014.

FRANCO, S. V. Migrações forçadas: um estudo acerca do refúgio na atualidade. **Revista Direitos, Trabalho e Política Social**, v. 2 (2), p. 69-85. (2016).

HABERMAS, J. **Faktizität und Geltung** - Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1992.

HARVEY, D. **O enigma do capital e as crises do capitalismo**. São Paulo: Boitempo, 2013.

HARVEY, D. **Os limites do capital**. São Paulo: Boitempo, 2013.

KICKBUSCH, I.; BERGER, C. Diplomacia da Saúde Global. **Revista Eletrônica de Comunicação, Informação, Inovação de Saúde**. Disponível em <<https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/17396>>. Acesso em 18 de setembro de 2016.

LOPES, A.I.F. **Urbanismo Emergente**: Desenho e processo de planeamento em situações pós-catástrofe. (2015) Dissertação (Mestrado integrado em Arquitetura) – ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa. Lisboa, 2015.

MARTINS, P. et al. Diplomacia da saúde global: proposta de modelo conceitual. **Saúde e Sociedade**. Disponível em <https://www.scielo.org/scielo.php?pid=S0104-12902017000100229&script=sci_arttext>. Acesso em: 01 de maio de 2018.

MENEZES, T. S.; REIS, R. R. Direitos humanos e refúgio: uma análise sobre o momento anterior à determinação do status de refugiado. **Revista Brasileira de Política Internacional**. Disponível em: <file:///C:/Users/Avell%20B153/OneDrive/Documentos/Doutorado/AaTese/Referencias/Referências%20Bibliográficas/Menezes,%20Reis%20-%202014%20-%20Direitos%20humanos%20e%20refúgio%20uma%20análise%20sobre%20o%20momento%20anterior%20à%20determinação%20do%20status%20de%20refugiado.pdf>. Acesso em: 09 de outubro de 2015.

NASCIMENTO, D. A. Biopolítica e direitos humanos: uma relação revisitada guiada pelo cortejo da ajuda humanitária. In **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 25 (37), p. 131-150, jul./dez. 2013.

NIGRO, D. S.; PEREZ, F. A. Saúde global: um campo em construção. In FORTES, P.; RIBEIRO, H. **Saúde Global**. Barueri SP: Manole, 2014. P. 1-21.

NIKUNEN, K. Hopes of hospitality: Media, refugee crisis and the politics of a place. In **International Journal of Cultural Studies**, v. 19 (2), p.161-176, 2016.

OJAKANGAS, M. Impossible Dialogue on Bio-power Agamben and Foucault. In **Foucault Studies**, 2: p. 5-28, 2005.

PEREIRA, E. M. B. Saúde Global e Diplomacia da Saúde: interfaces da saúde com o direito e as relações internacionais. **Mural Internacional**. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/muralinternacional/article/view/21786/0>>. Acesso e: 01 de maio de 2018.

PINTO NETO, M. Estado de direito e estado de exceção: as diferenças entre Agamben e o liberalismo político. In **Profanações** 1 (1), p. 4-21, jan./jun. 2014.

POSADA, P. A. Refugiados y desplazados forzados. Categorías de la migración forzada creadas como medidas de contención a las migraciones no deseadas. **Revista Estudios Políticos**. Disponível em: <file:///C:/Users/Avell%20B153/OneDrive/Documentos/Doutorado/AaTese/Referencias/Referências%20Bibliográficas/Posada%20-%202009%20-%20Refugiados%20y%20desplazados%20forzados%20.%20Categorías%20de%20la%20migración%20forzada%20creadas%20como%20medidas%20de%20contención%20a%20las%20migracio.pdf>. Acesso em: 09 de outubro de 2015.

PUSSETTI, C. “O silêncio dos inocentes”. Os paradoxos do assistencialismo e os mártires do Mediterrâneo. In **Interface - Comunicação, Saúde, Educação**, v. 21 (61), p. 263- 272, abril-junho, 2017.

RIBEIRO, H. **Saúde Global**: olhares do presente. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2016.

RICCIARDI, A. From Decreation to Bare Life: Weil, Agamben, and the Impolitical. **Negative Politics**. Disponível em: <<http://muse.jhu.edu/article/469919>>. Acesso em: 13 de agosto de 2016.

RÜCKERT, A. A. Enquanto a União Europeia comemora sua nova política regional refugiados batem à sua porta. **Confins. Revista franco-brasileira de geografia**. Disponível em <<http://confins.revues.org/10596>>. Acesso em: 24 de setembro de 2017.

SAFATLE, V. **O circuito dos afetos**. Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SILVA, D.F. da. **Das migrações forçadas à contenção territorial**: as geografias do campo de refugiados de Dadaab no Quênia. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016.

SOARES, V. D. M. Hospitalidade e Democracia por vir a partir de Jacques Derrida. In **Ensaaios Filosóficos**, v.2, outubro/2010, p. 162-179.

VALERIO, R.G. Estado-nação, Cidadania e Direitos Humanos: o problema do Refugiado. In **Intuitio**, 5 (1): 229-250, 2012.

VUKOV, T. Imagining communities through immigration policies Governmental regulation, media spectacles and the affective politics of national borders. In **International Journal of Cultural Studies**, 6 (3): 335-353, 2003.

VUKOV, T. Target Practice. The Algorithmics and Biopolitics of Race in Emerging Smart Border Practices and Technologies In **Transfers**, 6 (1): 80-97, 2016.

WEINTRAUB, A. C. A. M.; TITTANEGRO, G. R.; VASCONCELLOS, M. P. Razões do migrar na contemporaneidade. In FORTES, P. A. C. ; RIBEIRO, H. (orgs). **Saúde Global**. Barueri/SP: Manole, 2014.

ANEXOS

ANEXO 1 – DEPOIMENTOS

1. Mohammad e Abdullah (Síria)

Os primeiros entrevistados são os irmãos Mohammad de 25 anos de idade, e Abdullah Ghunam, de 21 anos de idade, oriundos de Damasco, Síria.

Mohammad começa dizendo que tem saudade dos tempos antes da guerra, dos tempos em que *seu irmão tocava em uma banda de Heavy Metal* e aqui aparecem imagens dessa época. Ele conta que se despediu do avô e diz que são mais de 70 netos e todos estão no exterior. Mohammad e Abdullah eram os últimos em Damasco. Ao partir, Mohammad pegou duas coisas: *uma mão cheia de terra de Damasco e um lenço da mãe*. Foram de ônibus para a fronteira da Síria. Na fronteira existia um pórtico com uma escrita: “Síria com todas as suas cores”. Ao olhar o pórtico, eles falam que se lembram da Síria antes da guerra, “da Síria onde ninguém perguntava quem ou o que você era”. E ao passar pelo pórtico, ele diz que o coração bate mais forte por causa do medo do futuro, por causa dessa decisão. Ao sentir isso, Mohammad pensa: “não faça isso, volte para trás! Você hesita, sabe”.

Os irmãos Mohammad e Abdullah saem da Síria em direção ao Líbano e dali vão para a Turquia, para a cidade de Esmirna. Esta cidade milenar, que é uma das mais antigas da Bacia do Mediterrâneo e cujo porto foi um dos mais importantes do mundo para o comércio e fortalecimento do Ocidente, entre os séculos XVII e XIX, é, hoje, importante centro de um outro tipo de comércio: o comércio de refugiados.

Em Esmirna, Mohammad e Abdullah contam que comem a última falafel antes de partir e riem: “Fast food em Izmir”. Mohammad conversa com o vendedor [um adolescente]:

M: você não quer ir à Europa.

V: “O que eu deveria fazer lá? Você vai para lá?”.

M: “Se Deus quiser”.

V: “Muita gente deposita o seu dinheiro conosco”.

M: “ah! Eu não sabia!”.

V: “Você pode depositar aqui!”.

M: “nós já temos outro contato”.

Então Mohammad conta que foram para uma agência de depósito clandestina, situada em um porão, em uma ruazinha estreita, bem difícil de encontrar. As imagens mostram o local, com máquinas modernas de contar dinheiro e Mohammad diz que o local era cheio, mas organizado e o compara a Western Union¹, “só que ilegal”.

Em um dos vídeos de sua fuga, Mohammad diz: “esta é a tentativa de número 5. Depois que preparamos o barco, a guarda-costeira nos pegou. Então, o contrabandista nos trouxe de volta para esta floresta. Ali está a reunião de contrabandistas que decide o nosso futuro. (Enquanto ele fala, pode-se ouvir o som de mensagens de WhatsApp ao fundo). Na tentativa de número sete, alguém diz atrás dele: “tira um zoom de mim e posta no Facebook”.

M: “ok. Então vamos lá. Olá, pessoal. Como vão? Então... estamos nas mãos dos contrabandistas e estamos muito bem de verdade!”.

Mohammad mostra outro vídeo com a oitava tentativa de saída [pegar o barco] e diz: “Era proibido descer até o barco. Eles não deixavam ninguém descer, mas eu consegui despistar os traficantes. Todos tinham medo desse barco. Eles diziam que já afundou 3 vezes. Eu consegui descer e olhar o barco com atenção e fiquei mais tranquilo. Depois de meia hora de viagem, comecei a ficar com medo. Nós estávamos no meio do mar e eu já podia ver a ilha, mas eu tinha a sensação que o mar ficava cada vez mais largo. Então tive uma ideia: posso mandar mensagens de voz [para distrair ou para criar esperança?]: olá mãe, tudo bem? Tenho saudades de você, do papai e dos meus irmãos. Reze por nós! Olhem o mar!”

Mohammad mostra as imagens do Campo de Refugiados Moria, na Grécia, que naquele momento tinha mais de 30000 pessoas: “Era um pouco como uma prisão. As pessoas queriam ir para o porto sem se registrar. Não era uma boa ideia. Então veio a polícia. Eles precisavam de um tradutor e eu traduzi:

P: Diga para eles que eles devem voltar para trás.

M: Vão para trás! [ao policial]. Quantos metros?

P: ‘o suficiente para que fique um espaço livre’.

M: Ok, vão para trás.

Mohammad ajudou outras pessoas no preenchimento de formulários de registro.

¹ Local internacional de transferência de dinheiro.

Da Grécia, eles seguem pela Macedônia e pela Sérvia, mas tem que desviar da Hungria, que já havia fechado suas fronteiras, e ir para a Áustria pela Croácia. Na Croácia havia gente distribuindo roupas, água, mantimentos para os refugiados.

Mohammad interage tanto com as pessoas que dão ajuda como com aquelas que seguem seu caminho. Ele pergunta em inglês para um rapaz:

M: De onde você vem?

R: Síria.

M: Deus abençoe a Síria! Agora vem a Croácia e como seguimos adiante? Com o trem?”

R: “Não, não tem trem. A pé”.

Na fronteira da Croácia, eles se deparam com outra cerca. “Havia mais de 1000 pessoas e elas se tornavam agitadas depois de mais de 8 horas de espera. Elas começaram uma demonstração, gritando: abram, abram!

Falando sobre sua chegada na Alemanha, Mohammad diz: “você se sente como se fosse ultrapassar uma parede. Todas as fronteiras que os seres humanos construíram, é como se de repente se partissem, se dissolvessem. Por um momento, é como se elas caíssem diante dos que fogem”.

2. Omar (Síria)

A situação de outro jovem da Síria, Omar Alsawadi, de 21 anos, não é muito diferente. Ele se dirige à praça Basmane, que foi notícia por causa das máfias turcas do tráfico de refugiados². Omar diz que a polícia passa por ali – em meio a salva-vidas e pertences de homens e mulheres, adultos e crianças, que aguardam para partir em um barco –, mas não faz nada. Ao colocar o colete salva-vidas, ele pergunta ao contrabandista:

O: Você acha que poderá nos salvar se acontecer alguma coisa?

C: Claro que não!

Omar disse não conhecia ninguém e se perguntava como podia confiar nessas pessoas. Enquanto aguarda a possibilidade de embarcar, olha para seu colega e diz: “nós dois juntos valemos 3000 dólares para eles!”.

² Veja-se, por ex., esta notícia: <http://www.iranews.com.br/barcos-furados-e-mentiras-sobre-trajetos-como-mafias-turcas-enganam-refugiados-que-partem-rumo-a-grecia/>

E continua contando que “eles nos levaram para o mar em um transportador fechado. Eu filmei”. Trata-se de uma espécie de container fechado, praticamente sem ventilação. Nele, as pessoas mal conseguem se segurar: alguns tentam se segurar no teto, outros estão sentados. “Durou 3 horas até chegar no mar. Foram 3 horas horríveis. Pensei que minha mãe iria ver nossos corpos na praia. Como um filme. Durante a entrevista, vendo o filme de sua travessia, Omar disse: “Uma mulher perdeu a consciência. Ela engoliu muita água. Estava roxa e não se podia sentir mais nada. Tínhamos medo que ela morresse a qualquer momento”.

Quando chega na praia, Omar decide mandar uma mensagem para as pessoas: “A paz esteja com vocês. Estamos agora na Grécia. Vocês que assistem não podem sentir o problema”.

Assim como muitos outros refugiados, ele também tomou o trem para a Áustria, embora sem saber o destino do trem no momento em que subiu nele. Só quando conseguiu acessar o GPS, soube que estava indo em direção à Áustria. “Então escutamos nos autofalantes ‘Bem-vindos à Áustria’ em árabe! Foi o momento mais bonito de toda a viagem. Em nenhum lugar antes alguém disse bem-vindo. Eu disse para meus amigos que só iria trocar de roupa quando chegasse em Viena. E quando cheguei na estação em Viena, troquei de roupa e me arrumei bem. Eu me dizia: em duas horas estarei na Alemanha. Finalmente! Graças a Deus chegamos aqui sãos e salvos. Eu estava muito contente. Era indescritível. Era legal estar em um local em que todos te ajudam”.

3. Hamber (Síria)

Hamber Al Issa, médico sírio de 27 anos, também registra o que ele chama de ‘as duas caras dos contrabandistas’: “no primeiro contato eles são amigáveis; dizem que o bote é bom e que não viajam muitas pessoas neles. Quando as pessoas chegam ao ponto de encontro, vê-se a outra cara, a cara ruim. Vê-se, então, as armas. Algumas pessoas não queriam mais subir nos barcos porque tinham medo do mar. Mas não tem volta. Você tem que subir”.

Hamber explica que existem dois tipos de arranjo: uma rede de coleta e uma de execução. Elas estão interligadas. O preço da viagem varia. Para fazer pressão, os contrabandistas negociam dizendo, p.ex., que os iraquianos pagam até 2900 euros pelo mesmo barco. Hamber diz que o próprio contrabandista afirma que ajuda as pessoas: “E de fato, muitos chegam ao seu destino, mas muitos se afogam, diz Hamber”.

Muitos refugiados seguem de trem de Atenas para a Áustria. Hamber conta o seguinte: “no trem tinha uma criança do Afeganistão; nós brincamos. Eu tinha dois sentimentos contraditórios: um sentimento bom porque eu me aproximava sempre mais do meu futuro bom, eu me aproximava da Alemanha. Ao mesmo tempo, eu me distanciava”.

O caminho da Macedônia e da Sérvia é feito a pé: “Você entra em um grupo e caminha simplesmente junto. Você caminha junto, mesmo sem saber se o caminho é o certo. Às vezes, um policial mostra o caminho ou o trilho do trem. Você precisa confiar porque não tem um GPS. Todos vão para a mesma direção e você também”. Hamber filma sua própria sombra atravessando a fronteira da Macedônia com a Sérvia e diz: “Minha sombra ultrapassa a fronteira da Macedônia para Sérvia. Mas na realidade eu ainda estou na Sérvia”. E ri.

“Quando chegamos na Croácia, a situação estava bem caótica. As pessoas, apesar de exaustas, estavam muito agitadas. Tinha uma estação de trem, mas eles fecharam tudo. Tínhamos que nos reunir na estação, a multidão aumentava cada vez mais”. A confusão é enorme. Crianças se perdem dos pais. Pessoas desmaiam. Não havia nada para transportar as pessoas. Esperamos dois dias justamente por este trem. Não tinha mais como detê-los; todos subiam nos trens. Alguns tentavam entrar pelas janelinhas. Eu também tentei como os outros. Eu também queria ir embora, estava cansado”.

Quando chega, finalmente, na Alemanha, Hamber filma a entrada e chama as pessoas que caminham com ele: “Pessoal, chegamos na Alemanha! Vamos, eu estou filmando vocês! Graças a Deus chegamos sãos e salvos”. E ele conta: “Chegamos em Passau. Foi a primeira cidade que chegamos. Aí estava a placa e nós estávamos muito felizes”. Ele diz para os outros no vídeo: “Rapazes, não andem pela rua. Comportem-se como os alemães!”. Ele conta que estava muito surpreso porque “a fronteira era ao lado de um posto de gasolina, em uma rua qualquer, não como as outras fronteiras! Em um posto de gasolina: absolutamente elegante!”.

4. Rahmat e Mutjaba (Afeganistão)

Rahmat Haidari, um repórter afegão de 28 anos, está fugindo com seu sobrinho, Mutjaba Haidari, de 8 anos de idade. Rahmat assumiu a responsabilidade pelo menino, uma vez que os pais, que tentavam também fugir para a Europa, tiveram que ficar no meio do caminho, pois a mãe de Mutjaba adoeceu no Iran. Rahmat diz que era ativista por

direitos humanos, por direitos das mulheres e das crianças no Afeganistão. “Fui ameaçado muitas vezes”, diz ele na entrevista. “Fui prejudicado em meu trabalho e nos últimos tempos isso se tornou ainda mais forte. Por isso deixei o Afeganistão pelo deserto. Eu pensava que subiria em um carro – obviamente ilegal – e viajaria de um país para outro”. Mas afirma que cada um dos que estavam com ele se arrependia. O menino diz: “Nós tínhamos pouca água e o caminho era difícil. Eu ia pela vez tão longe a pé. Os pés afundavam na areia”. Rahmat prossegue: “Essa marcha a pé era muito dura. Porque o caminho era difícil separavam homens jovens de famílias. As famílias iam por um caminho e os jovens por outro. Tinha cabanas vendendo comida para os peregrinos, em alguns lugares do caminho. Eu pensava que nós íamos conseguir chegar ao Paquistão em um dia. Mas aí anoiteceu e nós dormimos no deserto. No dia seguinte, viajamos por três, quatro horas em carros. Então, eles pararam e nós tivemos que dormir mais uma vez no deserto. Porque Mutjaba era pequeno, insisti que ele sentasse na frente da caminhonete. Mutjaba sentou ao lado do motorista”. O menino diz: “Eu tinha medo que o carro provocasse um acidente – eles iam muito rápido – e que a gente pudesse se machucar. Eu tinha simplesmente medo que algo acontecesse, que a polícia chegasse e nos prendesse”. E aí o tio explica: “eles tinham que ir muito rápido para que a polícia ou o serviço secreto nos surpreendessem”. Rahmat conta que “quando chegamos em Kerman/Iran tinha lá uma sala onde os refugiados eram levados até seguir viagem ao próximo local”. Mutjaba completa: “ficamos 4 dias e 4 noites presos nesse lugar. Eles nos deram só um pão para 4 pessoas. E a porta estava sempre fechada. Era sujo e eu fiquei doente. A gente só podia ir ao banheiro quando não aguentava mais de tanto berrar”. E Rahmat diz: “meu celular não podia ser usado aí para telefonar, então eu fiz imagens. Fiz 2 vídeos porque eu queria mostrar como estávamos presos o tempo todo. Eles nos prenderam por dois motivos: para que os vizinhos não percebessem nada e para que ninguém pudesse fugir. Depois de 4 dias, a porta se abriu e eles nos levaram, às 3 horas da manhã, para um Peugeot. Então, do Peugeot para o ônibus. No início, pensamos que podíamos sentar como os outros passageiros. Mas não foi assim. Quando entramos, eles abriram uma portinhola no chão e nos mandaram entrar lá. Não tínhamos escolha! Quando eles fecharam a portinha ficou totalmente escuro. Eu acendi a lanterna do celular. Tinha um pequeno buraco [do tamanho de um dedo] para entrar ar. Percebi que era um tanque vazio de combustível e cheirava ainda assim. Todos respiravam através desse pequeno buraco: quatro pessoas! Eu comecei, então, a filmar porque para mim era um milagre que 4 pessoas pudessem respirar através deste pequeno buraco e com este enorme cheiro de combustível”. Enquanto

Rahmat conta isso tudo, Mutjaba desenha o ônibus e o local onde ficaram. Então o tio pergunta: “é este o tanque de combustível? E o menino responde: “sim, é o tanque! Nós éramos 4 pessoas e mal podíamos respirar. Isso eu desenhei aqui. Este é meu tio e este sou eu; tinha ainda dois jovens, nós éramos 4 pessoas. Vendo o vídeo sobre a travessia no celular, Mutjaba diz: “a gente ia a pé e eu estava muito cansado. Não podia mais caminhar. Meu tio me carregou nas costas até que eu pudesse caminhar de novo” Rahmat diz: “eles não deixavam parar. Eles diziam que devíamos prosseguir sempre, pra ninguém precisar atirar. Só podíamos fazer pequenas pausas bem rápidas, 5 minutos. Vinte horas sem água, sem comida, quase sem pausa, até chegar no nosso destino. Quando chegamos na Turquia, tinha muitos refugiados. Havia afegãos e gente de outras nacionalidades. Através destes refugiados encontrei um traficante para ir adiante até a Grécia.” Mutjaba fala de suas lembranças no barco: “Nós éramos tantas pessoas! Nós [as crianças] sentávamos no meio, nos pés das pessoas”. O menino desenha e mostra no desenho como era o barco, onde ele estava sentado, onde o tio sentava. E diz: “eu tinha medo de afundar”.

5. Heba, Ahmed e Saleh (Síria)

A jovem Heba Alwan (27 anos) foge da Síria com seu marido Ahmed Alwan (29 anos) e com seu bebê, na companhia de um amigo repórter, Saleh Zeer de 29 anos.

Ahmed e Saleh eram repórteres na Síria.

A: na Síria, nós repórteres éramos ameaçados. Cada espécie de crítica era entendida como crítica ao Islã. Por isso decidi deixar a Síria. Saleh tinha me dito que também ia. Então eu me abandonei inteiramente nas mãos de Saleh”.

S: [preparando-se para a viagem] aqui estou eu empacotando minhas coisas em bexigas”.

H: quando chegamos aqui [na costa da Turquia], pensamos que entraríamos logo no barco. Mas nós tínhamos que esperar. Eles inflaram 6 barcos. Quando chegou a nossa vez, eles disseram: “vocês vão só amanhã”.

Enquanto aguardam o barco, o pequeno grupo de amigos observa a passagem da guarda-costeira turca e temem a prisão.

S: Se a guarda-costeira nos pegasse teríamos ido para a delegacia. Eles teriam nos maltratado e registrado. Então teriam nos levado para um campo na fronteira com a Síria.

De noite, a filhinha de Ahmed e Heba brinca na coberta estendida no chão e Ahmed diz:

A: De noite a ilha parece mais perto que de dia. Eu acredito que é uma questão de sorte. Não se sabe. Vamos ver o que nos espera amanhã. Escondi a câmera no meu braço, de maneira que só a lente estava livre. Eu queria mostrar que os contrabandistas estavam armados e são uma máfia. Nós não contávamos com isso. Eu pensava que se o lugar não fosse do meu agrado, eu poderia ir embora. Mas não funciona assim. Você se entregou para os comerciantes de seres humanos. Quando você está neste ponto, não tem volta. Durante a entrevista, Heba, Ahmed e Saleh veem o vídeo de quando estavam na costa, a cena de quando Heba coloca o colete salva-vidas no bebê. Heba conta que uma criança quase se afogou:

H: Nós temíamos pelas crianças. Minha filha tinha medo de água.

S: Mentimos para tranquilizar as mulheres. Dizíamos: ‘estamos quase chegando. Só mais 5 minutos. Nós tentávamos rir e fazer piada. Dizíamos: ‘Se o barco afunda, a gente simplesmente nada. A ilha está perto’.

A: [sobre o caminho a pé pela Macedônia e a Sérvia]: o problema é que não tem pausa. Você precisa caminhar com os outros; precisa se sujeitar.

H: Não foi fácil. Você precisa trocar fraldas das crianças, mas você não pode parar. Você vai amamentar ou dar comida para elas, mas precisa continuar caminhando. Você precisa seguir os outros.

A: [na chegada na Áustria]: fiquei muito surpreso. Nunca tinha pensado que as pessoas viriam nos receber e se alegrariam com o fato de a gente estar aqui. Ninguém esperava por isso.

H: as pessoas eram tão gentis, principalmente com as crianças. Eu nunca imaginei isso na minha vida.

6. Wedi (Eritreia)

Wedi Keshi, 35 anos, era cantor na Eritreia. Como o serviço militar é obrigatório e por tempo indeterminado nesse país, que vive uma ditadura, Wedi decidiu fugir.

“Eu trabalhei como cantor antes. Então, fui soldado exatamente como todos os outros. Até que eu deixei minha terra natal. O tempo estava maduro para começar esta viagem. Éramos alguns amigos. Nós nos conhecíamos. Então saímos juntos. Eu tinha medo porque eu só podia sair do país de maneira ilegal. Quando comecei a viagem,

pensei: ou nós temos sorte ou nos colocamos em perigo. As chances são de mais ou menos 50%. Assumi isso para mim. Após três dias conseguimos chegar na fronteira do Sudão com a Líbia. Aqui tenho as imagens [ele mostra imagens de caminhões líbios de tráfico]. Esperamos vários dias pelo caminhão. Dormimos várias noites ali”.

Eles foram abandonados pelos traficantes no meio do deserto e aguardavam ali que pudessem partir. É por isso que ele pode filmar com mais liberdade. Sobre tudo nessas imagens, o lixo acumulado é enorme e Wedi explica que isto são os sinais da passagem de muitos outros que estavam na mesma situação, antes deles. No caminhão amarelo que Wedi filma viajaram 123 pessoas. As imagens mostram também pessoas deitadas no chão no meio do lixo. A comida é pouca para o número de pessoas e a água também acaba.

Um companheiro de Wedi fala enquanto é filmado: “acho que já estamos no Youtube”. Ele continua contando: “Dois dias antes de chegar na fronteira comecei a fazer os vídeos. Filmei tudo com este celular. Escondi o celular por baixo do capuz que costurei atrás, pois em uma revista eles só iriam controlar os bolsos e não iriam encontrar o celular no capuz. Estes vídeos dizem tudo por si só. Não precisamos contar muita coisa”.

Um dos companheiros de Wedi diz para a câmera: “Irmãos e irmãs não cometam o mesmo erro! Esta é a nossa mensagem para vocês”. E Wedi responde no vídeo: “Não importa o que dissermos, isso não vai pará-los. Para nós também foi dito e apesar disso nós também fugimos”.

Wedi comenta as imagens da travessia do deserto da Líbia em uma caminhonete: “Então seguimos viagem naquelas caminhonetes; 32 pessoas estavam nelas. Era muito duro para a gente. Não tínhamos lugar direito”. Wedi e seus companheiros se arriscam em filmar durante o percurso dentro da caminhonete e um dos colegas o alerta: “cuidado! O chefe está vendo você! Por favor, tenha cuidado Wedi”. E Wedi conta na entrevista que era muito arriscado filmar, principalmente os traficantes líbios. “A gente tinha medo de cair do carro. Quando uma pessoa cai, eles não esperam. Só param quando muitas pessoas caem do carro. E assim seguimos viagem. Depois de dois dias, eles nos deixaram descer em um descampado, mas os traficantes simplesmente foram embora. Até aqui as coisas ainda iam adiante, a gente tinha um pouco de água. Mas aí acabou a água e ninguém estava lá para nos ajudar. As pessoas desmaiavam. Eu também desmaiei”. Quando finalmente chegaram na Líbia, ficaram em uma espécie de campo: “Estamos há dois dias neste campo. Uma vez por dia recebemos um pão. Às vezes nos dão macarrão. As galinhas estão fartas e nós estamos tão famintos”. Wedi explica que “lá estavam muitos eritreus que já tinham chegado bem antes da gente”. No vídeo que ele mostra no celular,

ele diz: esperamos que a gente parta logo para Trípoli. Estamos muito mal aqui”. As filmagens com celular fixam uma porta, onde parece estar o local das negociações: “Em Ajdabiya se paga. São certamente umas 150 pessoas aí. Eles não pagaram. Lá tem chicotes e cintas”. [risos] “Pessoal, a gente só ri de medo. Vocês não devem achar que está tudo bem conosco, não”. Wedi mostra a imagem do caminhão e diz: “Este é o nosso caminhão para mais ou menos 120 pessoas. Eles separaram em três andares e nós entramos por baixo; atrás estava fechado. Éramos mais ou menos 110 pessoas sentadas dentro deste container. Tínhamos dificuldades de respirar, não tinha ar ali dentro. Viajamos durante 20 horas até Trípoli. Wedi mostra, então, as imagens do Campo de Mezra, em Trípoli, onde esperam para tomar o barco em direção à Lampedusa. Quem pagou, pode prosseguir viagem. Wedi viaja em um barco pesqueiro. E diz: “todos sabem que é possível morrer no mar. Não se tem garantia de sobrevivência. Mas a gente tem esperança de uma vida melhor, por isso a gente arrisca. A gente não esperava que eles iam colocar toda essa gente em um barco. Eles encheram o barco por cima e por baixo.” Wedi filmou a aproximação de um navio: “eles vão nos salvar. A gente só tem confiança em Deus neste momento, mas quando vimos o navio, nossa alegria era enorme”. No barco, as pessoas e Wedi cantam: “Vamos cantar cantos de louvor! Por tudo o que Jesus Cristo fez por nós, vamos agradecer! Agradeçamos a sua obra!”

7. Khaled (Eritreia)

O jovem eritreu Khaled Abdelkader, de 28 anos, desenha durante a entrevista para o documentário. Enquanto desenha as suas lembranças, ele diz: até as crianças correm para escapar, fogem em caminhos proibidos, sempre com o risco em mente, a caminho do morrer. Estas imagens ficaram presas na minha cabeça porque sou uma delas, que fugiu e sobreviveu. Eu pensava [durante a fuga]: talvez eu morra. Mas se eu sobreviver posso viver uma vida melhor, em um lugar em que os meus direitos serão respeitados. Com esta esperança me pus a caminho. Encontramos os traficantes e então seguimos a pé pelo deserto junto com eles. Então vieram 3 Toyotas. Pensamos que eram os traficantes da Líbia, mas então eles começaram a atirar. Eram pessoas do serviço secreto ou eram ladrões? No começo não sabíamos nada. Mas então se constatou que eram ladrões. Tínhamos que nos colocar em fila para sermos revistados. Eles revistaram todas as nossas roupas e pertences: relógios, celulares, bijuterias. Eles pegaram tudo. Então eles ligaram para os traficantes e se acertaram. Receberam dinheiro para que nós pudéssemos

atravessar o local”. Kahled fala também da viagem nas caminhonetes pelo deserto da Líbia e enquanto isso desenha a experiência: “senta um em cima do outro como numa caixa de tomates. A gente tinha medo Eles não se preocupam que alguém caia”. Kahled explica que no Campo da Líbia “se reúnem refugiados todos os grupos rebocados. Então você apanha porque não consegue ter dinheiro suficiente para pagar os traficantes. A família não tem outra possibilidade a não ser vender a casa e pedir para o vizinho, vender todos os seus bens para poder ter dinheiro suficiente para pagar. Se você não paga também não pode voltar atrás. Para onde vai? Está no meio de bandidos”. Khaled também viajou em um pesqueiro super afogado. “Colocaram gente na parte de baixo, onde ficava o motor. Encheram de gente ali. Não tinha nem ar, nem luz. Quando a água começou a encher o barco, tínhamos que retirá-la. Mas nós pensávamos que com isso só adiávamos a morte, porque íamos morrer de qualquer jeito.

8. Simon, Alex e Salem (Eritreia)

Os dois rapazes Simon (23 anos) e Alex (29 anos), assim como a jovem Salem (23 anos) são outros fugitivos da Eritreia, que atravessaram pelo deserto do Sudão. Eles foram entrevistados juntos para o documentário, mas cada um escapou em um momento diferente.

Durante a entrevista eles interagem perguntando um ao outro se as experiências são semelhantes e comparando as histórias e os vídeos de outros com as próprias histórias.

Salem: eu não imaginava que a viagem pelo Sudão seria tão difícil.

Simon: toda vez que víamos uma luz à distância, tínhamos medo”.

Alex: quando eles nos sequestraram estavam super armados. Eles atiraram e pegaram todos. Eles nos amarraram os pés e as mãos. Eu posso entender um pouco de árabe: eu ouvi quando eles ligaram e perguntaram: ‘vocês querem comprar por este ou por aquele preço?’ Eles negociaram as pessoas. Quando eles vendem alguém por 5000 dinar, levam ele para o Egito através do Sinai. Lá a pessoa é maltratada e se não paga, eles retiram um rim. É comum eles negociarem com órgãos. Existem médicos que apoiam isso. Se uma pessoa não paga, então ela certamente morre. Mas eu consegui fugir e, por sorte, nunca cheguei nesta situação.

Os jovens estão vendo, durante a entrevista, o vídeo de Wedi Keshi e Alex diz: “Vi este vídeo no YouTube. Foi assim que nós viajamos também, como nosso irmão conta

aqui no vídeo. Viemos através do Sudão e fomos em direção à Líbia”. Ele pergunta para Simon e Salem: “Vocês se lembram?”. E os dois respondem que sim.

No vídeo, alguém procura pão duro no meio do lixo e Alex conta que viram em continuação montanhas de lixo acumulados por todo o caminho. Chegaram, inclusive, a ver ossos humanos por debaixo das montanhas de detritos.

Simon: eles dirigem tão rápido que a gente precisa se segurar de alguma maneira. Eram loucos. Parecia que estavam drogados. Dirigiam como carrascos. A gente precisa segurar na cabeça ou se agarrar nos cabelos do vizinho para não cair.

Salem: o sol brilha muito forte. A gente só recebia água quando eles faziam uma pausa.

Alex: viajamos dias a fio através do deserto. Então no meio do Saara o carro quebrou. O sexto dia foi o pior. Tínhamos fome, estávamos bem magros e a pele enrugada. O deserto é como o diabo terrível. Ele se alarga infinitamente. E nós não tínhamos mais força para suportar. A areia, a poeira nos cobria sempre mais. Desiste-se da vida e deita-se simplesmente na areia.

Simon: quando alguém morre diante de você, é muito difícil. Choramos muito e os enterramos ali mesmo.

Simon mostra algumas fotos no seu celular do Campo de Refugiados em Ajdabiya, na Líbia. E diz: “na realidade, não é um lugar de que a gente possa se alegrar. Mas só o fato de poder sentar [ele está sentado com outros na foto] já era um motivo de alegria. Quando chegamos na Europa e achamos conexão de novo, colocamos esta foto no Facebook e no Viber. A gente achava que o pior estava atrás de nós, mas já começava tudo de novo”. Simon conta que “nos dois primeiros meses a gente não podia se lavar. A gente tinha sarna, piolho e doenças de pele”.

Salem mostra fotos de meninas que estavam com ela no cativeiro e diz: “era muito difícil. Os traficantes vinham todas as noites e deixavam a vida das mulheres muito difícil. Quando os homens nos defendiam e falavam que éramos irmãs ou esposas deles, eles apanhavam. Toda noite a mesma coisa. Toda noite! As mulheres que vocês veem nestas fotos atravessaram comigo o deserto. Esta foto com a vela, nós fizemos no nosso feriado nacional, no dia de João Batista. Nós pedimos para os traficantes nos darem uma vela. A gente estava sentada na escuridão. Para alcançar um pouco de esperança, acendemos esta luz. Simbolicamente”.

Alex conta que ficou 4 meses no campo de Trípoli por causa da falta de dinheiro: “Meus pais conseguiram juntar o dinheiro”.

Simon conta que seu “irmão, que mora em Cartum, capital do Sudão, conseguiu arrumar 500 dólares e para esse preço só havia um barco inflável. Quando a gente vê o barco, a gente tem um choque. Esperamos tanto! Mas quando se vê o barco, se começa a duvidar que ele chegue no destino”.

Alex: Olhando esse barco direito, a gente pensa que ele vai afundar dali uma hora”. Ele pergunta para Simon e Salem: “O barco de vocês era assim também?” Eles respondem: “Sim! Era exatamente assim”.

Simon: “em um barco como este a gente tem medo porque ele balança de um lado para outro. Precisava sentar a mesma quantidade de pessoas dos dois lados, senão o barco virava. Principalmente à noite é perigoso. A gente precisa ter cuidado para não cair. Um acordava o outro para que se ficasse atento para não cair. Quando se ficou acordado a noite toda, pode-se cair na água numa cochilada.

Alex mostra a foto do barco em que veio. “Não é possível me ver porque eu fiquei doente e dormi aqui no cantinho. Quando o motor quebrou no meio do mar, eu me perguntei por que fui embora. Vinte anos de prisão na Eritreia seria melhor do que isso. Muitas pessoas se mexem para cá e para lá no barco por causa do estresse. Aí a gente pensa que vai virar. Acabei desmaiando de tanta agitação. Eu não consegui ver tudo o que aconteceu. De qualquer maneira, chegamos em Lampedusa e acordei nos primeiros socorros”.

9. Toba (Afeganistão)

Toba Shirmohammadi, é uma garota de 15 anos que também deixou o Afeganistão. Ela diz mostrando as imagens do próprio celular: “esta foi nossa última noite em Teerã. Minha irmã perguntou: ‘o que devo cozinhar para vocês?’. Dissemos: ‘Qabeli Palaw de Kabul porque nós gostamos muito’. Nas manhãs, íamos com medo à escola e à noite voltávamos com medo para casa [em Herat Afeganistão]. Meninas que recebiam educação eram maltratadas pelo Talibã. Eu pesquisei na Internet sobre o caminho de fuga. Tinha tudo lá. Mas eu não tinha outra escolha. Um homem queria casar comigo. Ele tinha mais de trinta anos. Ele pressionou e ameaçou meu pai: se meu pai não me desse por bem, ele iria me sequestrar no caminho da escola. Não tinha esperança. Nunca imaginei me separar tão cedo de minha mãe. Esta foto [da irmã e dela], nós fizemos na fronteira do Irã com a Turquia. O traficante nos chamou e disse que a gente tinha que se maquiar bem

forte. Eu me perguntei por quê. Minha irmã disse que ele queria que a gente se parecesse com mulheres iranianas”.

Os refugiados do Irã precisam atravessar as montanhas a 3000 m para chegar à Turquia. Toba fez justamente esse caminho. Ela continua contando: “quando estávamos a caminho da fronteira, o traficante começou a gozar da gente. Ele dizia: ‘se alguém cair, não precisamos nos preocupar com o cadáver!’. Não podia falar nada porque os traficantes estavam armados. Todos. Não podíamos falar nada. É como uma estrada em sentido único; você tenta sair dela e escorrega mais fundo”. Toba continua suas memórias: “quando eu era criança sempre desejei ir para o mar para brincar. Mas quando eu estava na costa, o sentimento era bem diferente. Eu olhei pro mar e pensei: só Deus sabe quantos refugiados se afogaram aqui”. Toba fala sobre seus pais: “meus pais são analfabetos por isso só podia ligar para eles. Aqui está a lista de chamadas que fiz. Eles perguntavam o tempo todo onde eu estava e como eu estava. Só contei sempre as coisas boas para que eles não ficassem preocupados”.

Ela faz um vídeo do lugar para mostrar para a família: “esta é a nossa barraca. Atravessamos o mar e esta é a nossa barraca. Espero que a viagem acabe logo!”. Já na Grécia, Toba conta que: “eles nos deram formulários para preencher. Depois fomos para um grande navio. Era enorme. Como o Titanic”. Então, a menina faz vídeos do barco para mostrar a diferença para a família: “vocês se lembram do barco em que chegamos? Agora estamos neste enorme navio”. De balsa, eles seguem até Tessalônica e de lá devem seguir de trem através da Macedônia e da Sérvia, pelos Balcãs até a Áustria para, finalmente, chegar na Alemanha.

ANEXO 2 – ARTIGO DO JORNAL FRANKFURTER ALLGEMEINE

BUCH „VON DER GASTFREUNDSCHAFT“

Der Fremde schafft uns ein Zuhause

VON NIKLAS MAAK – AKTUALISIERT AM 01.08.2017 – 12:52

Was macht Gastfreundschaft aus? Flüchtlinge im Jahr 2015 an der serbisch-ungarischen Grenze.

Bild: Daniel Pilar

Disponível em: <<<http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/buch-von-der-gastfreundschaft-der-fremde-schafft-uns-ein-zuhause-15129324.html>>. Acesso em 26 de setembro de 2017.

ANEXO 3 – GLOBAL MIGRATION FILM FESTIVAL

Disponível em: <<https://www.iom.int/global-migration-film-festival>>. Acesso 08 de maio de 2018.

ANEXO 4 – MEDITERRANEAN UPDATE

MEDITERRANEAN UPDATE

MIGRATION FLOWS EUROPE: ARRIVALS AND FATALITIES

Disponível em: <<https://www.iom.int/news/mediterranean-migrant-arrivals-reach-134549-2017-deaths-reach-2654>>. Acesso em: 01 de maio de 2018.

ANEXO 5 – FOTOGRAFIA DE AYLAN KURDI

Disponível em:

<<https://www.terra.com.br/noticias/mundo/asia/a-historia-por-tras-da-foto-do-menino-sirio-que-chocou-o-mundo,a491948f737fabaedc2b65294952c1d8zbulRCRD.html>>. Acesso em: 29 de setembro de 2017.