Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Faculdade de Direito

Gabriel Gualano de Godoy

Asilo e hospitalidade: sujeitos, política e ética do encontro

Rio de Janeiro
2016

Gabriel Gualano de Godoy

Asilo e hospitalidade: sujeitos, política e ética do encontro

Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Direito, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Pensamento Jurídico e Relações Sociais. Linha de Pesquisa: Teoria e Filosofia do Direito.

Orientadora: Prof.ª Dra. Bethânia Assy

Rio de Janeiro

2016

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CCS/C

G589 Godoy, Gabriel Gualano de.

Asilo e hospitalidade: sujeitos, política e ética do encontro / Gabriel Gualano de Godoy. - 2016.
340 f.
Orientadora: Prof.ª Dra. Bethânia Assy.

Tese (Doutorado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Direito.

1. Refugiados - Teses. 2. Hospitalidade –Teses. 3. Filosofia do Direito – Teses. I. Assy, Bethânia. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Direito. III. Título.

CDU 341.43

Bibliotecária: Angélica Ribeiro CRB7/6121

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

_____ _____

Assinatura Data

Gabriel Gualano de Godoy

Asilo e hospitalidade: sujeitos, política e ética do encontro

Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Direito, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Pensamento Jurídico e Relações Sociais. Linha de Pesquisa: Teoria e Filosofia do Direito.

Aprovado em 16 de abril de 2016.

Banca Examinadora:

_____

Profª. Drª. Bethânia Assy (Orientadora)
Faculdade de Direito - UERJ

_____

Prof. Dr. José Ricardo Cunha
Faculdade de Direito - UERJ

_____

Prof. Dr. José Antônio Peres Gediel
Universidade Federal do Paraná

_____

Prof.ª Drª. Vera Karam de Chueiri
Universidade Federal do Paraná

_____

Prof.ª Drª. Angela Facundo
Casa de Rui Barbosa

_____

Prof. Dr. Ricardo Nery Falbo (Suplente)
Faculdade de Direito - UERJ

_____

Prof. Dr. André de Carvalho Ramos (Suplente)
Universidade de São Paulo

Rio de Janeiro

2016

AGRADECIMENTOS

A meu pai Francisco e minha mãe Diana, pelo amor incondicional.

Aos meus irmãos, sempre presentes: Miguel, jurista supremo, e Rafael, economista genial que me ensinou a valorizar aquilo que não tem preço.

A Maria Francisca, meu amor, por tudo o que vivemos e que viveremos, juntos.

A Bethania, por nosso precioso encontro e por sua hospitalidade incondicional.

A José Antonio, por acreditar em mim e me estender a mão para a amizade.

A Vera, pela confiança.

A Vânia, que acompanha essa travessia.

Aos queridos amigos de todas as horas: João Marcelo, Diego, Fernando, Beto e Maria Pia.

Aos companheiros e companheiras do PAR, do CAHS e da UERJ.

Aos pesquisadores do Biotec, especialmente Anderson, Eduardo, Sérgio, Rafael, Adriana e Andressa.

À RENAP e a quem milita há anos nessa causa, especialmente aqueles que hoje mobilizam e sensibilizam a sociedade civil: Cândido, Rosita, Marcelo, Fabrício, Larissa, Pablo, Julia.

Aos colegas de Conare e do Conare, especialmente Paulo e Virginius.

Ao Global Learning Center e aos colegas do ACNUR que me incentivaram, particularmente: Luis, Juan Carlos, Andrés, Agni, Renata, Chico e toda a equipe da Unidade de Proteção.

Ao Ministério da Educação (PIBIC/CNPq e CAPES), pelas bolsas de estudo concedidas ao longo desse percurso acadêmico, iniciado no Setor de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, com passagens pela London School of Economics and Political Science, e por Birkbeck.

Àqueles que deixaram parte de seu olhar sobre o exílio não apenas impressos nessas páginas, mas também no intervalo entre a retina e meus óculos, marcando para sempre meu modo de ver, pensar e agir.

“Creio que todo mundo já viu o que aconteceu através da televisão, especialmente no Iraque. Os Estados Unidos da América fez com o povo iraquiano... Uma matança horrível... Inqualificável...
Não podemos imaginar viver numa tenda no deserto em que não tem nada. Nenhuma árvore. Somente deserto árduo, areia, serpentes, escorpiões, lobos.
A vida era muito difícil... Nós todos que chegamos do acampamento Al-Ruwaished começamos do zero, ou abaixo de zero. E eu gostaria de saber como ficará nosso destino depois de passar esse ano de permanência no Brasil...”

Faez Abbas, refugiado palestino reassentado no Brasil (Documentário “Vidas Deslocadas”)[1].

[1] Acompanhei a chegada, no ano de 2007, do grupo de 107 refugiados palestinos vindos do campo de Al-Ruwaished. No ano seguinte, fiz a pesquisa para o documentário Vidas Deslocadas, do cineasta João Marcelo Gomes, lançado em 2009. Após a queda de Saddam Hussein, os palestinos refugiados no Iraque perderam seus direitos de permanecer no país.

RESUMO

GODOY, Gabriel Gualano de. **Asilo e hospitalidade**: sujeitos, política e ética do encontro. 2016. 340 f. Tese (Doutorado em Teoria e Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeio, 2016.

O encontro é a cena diádica em que a reconhecibilidade será condição para o direito à hospitalidade. Quando o solicitante de refúgio e o oficial de elegibilidade do Comitê Nacional para Refugiados se encontram, instaura-se uma relação intersubjetiva em que se coloca a questão não da determinação do *status* de refugiado, mas do reconhecimento da condição de refugiado para, em seguida, decidir-se a forma da hospitalidade, do direito de asilo. A análise do tema a partir do encontro permite ressignificar os elementos do artigo primeiro da Lei n.º 9.474/1997, passando-se de uma crítica do indivíduo a uma análise sobre a emergência do sujeito; de um procedimento de determinação de *status* para um processo de reconhecimento da condição de refugiado; de uma compreensão da hospitalidade não apenas como direito ao asilo, mas como hospitalidade de encontro, marcada pelo antagonismo e pela ambivalência do encontro. O encontro demanda um duplo reconhecimento, do outro e de si, que prepara uma ética a partir dessa mútua afetação, um modo de relacionar-se com o outro baseado na potencialidade da ruptura identitária e seus atributos como abertura para um novo olhar sobre o refugiado. O encontro acontece quando não se conhece o outro, mas o seu reconhecimento entra em questão. Nesse momento, há um hiato sobre o que o estrangeiro fala e o que o entrevistador escuta. A tomada de atitude diante dessa distância é uma resposta ao familiarmente estranho com o qual ambos se encontram. A experiência-limite do limite é o que marca o refugiado e a luta para ser sujeito é o *refugium* que habita todo indivíduo.

Palavras-chave: Encontro. Reconhecimento. Hospitalidade. Filosofia do Direito dos Refugiados.

Faez Abbas saiu de lá em 2003 e durante quatro anos viveu em um campo de refugiados na chamada terra de ninguém, no deserto entre o Iraque e a Jordânia.

ABSTRACT

GODOY, Gabriel Gualano de. **Asilo e hospitalidade**: sujeitos, política e ética do encontro. 2016. 340 f. Tese (Doutorado em Teoria e Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeio, 2016.

The encounter is the dyadic scene in which the recognizability will be the condition for the right to hospitality. When the asylum seeker and the eligibility officer of the National Committee for Refugees meet, there is an intersubjective relation in which the matter is not the refugee status determination, but the recognition of the refugee's condition so that, hereupon, the form of hospitality is decided, the right to asylum. The analysis of this topic based on this encounter permits giving new meanings to the elements of the first article of the act 9474/1997, changing from a critical analysis of the individual to one concerning the emergency of a subject; from a status determination procedure to one of recognition of the refugee's condition; from a comprehension of hospitality not only as right to asylum but as an encounter hospitality characterized by the antagonism and ambivalence of the encounter. The encounter demands a double recognition, from the other and from oneself, which prepares an ethic from this mutual affectation, a way of relating to the other based on the identity rupture potentiality and its attributes as a new opening for a new view on the refugee. The encounter occurs when the other is strange, but its recognition is at stake. In this moment, there is a hiatus of what the foreigner says and what the interviewer hears. The attitude taking in face of this distance is a response to the familiarly strangeness with which both face. The limit-experience of the limit is what marks the refugee and the struggle to be a subject is the *refugium* that inhabits every individual.

Keywords: Encounter. Recognition. Hospitality. Philosophy of Refugee Law.

RÉSUMÉ

GODOY, Gabriel Gualano de. **Asilo e hospitalidade**: sujeitos, política e ética do encontro. 2016. 340 f. Tese (Doutorado em Teoria e Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeio, 2016.

La rencontre est la scène dyadique où la reconnaissance sera une condition pour le droit à l'hospitalité. Lorsque le demandeur d'asile et l'agent de l'admissibilité du Comité National pour les Réfugiés se rencontrent, il s'établit une relation intersubjective dans laquelle se pose la question, non pas seulement de la détermination du statut de réfugié, mais aussi de la reconnaissance de la condition du réfugié pour ensuite décider du moyen de l'hospitalité et du droit à l'asile. L'analyse du thème à partir de la rencontre permet de recadrer les éléments de l'article premier de la loi 9474/1997, en passant d'une critique sur l'individu à l'analyse sur l'émergence du sujet; d'une procédure de détermination du statut à un processus de reconnaissance de la condition de réfugié; d'une compréhension de l'hospitalité non seulement comme droit d'asile, mais aussi de l'hospitalité de cette rencontre, marquée par l'antagonisme et l'ambivalence de celle-ci. La rencontre demande une double reconnaissance - de l'autre et de soi-même – ce qui prépare l'éthique à partir de cette affectation mutuelle, un moyen de lier une relation avec l'autre sur la base de la rupture potentiel de l'identité et de ses attributs comme ouverture pour un nouveau regard sur le réfugié. La rencontre a lieu lorsque l'un ne connaît pas l'autre, mais la reconnaissance est remise en question. À ce moment-là, il y a un écart entre ce que l'étranger dit et ce que l'intervieweur comprend. L'attitude face à cette distance est une réponse à ce qui est familièrement étrange dont les deux protagonistes se retrouvent. L'expérience limite de la limite est ce qui marque le réfugié, ainsi que la lutte pour devenir un individu à part entière comme le *refugium* qui habite chaque personne.

Mots-clés: Rencontre. Reconnaissance. Hospitalité. Philosophie du Droit des Réfugiés.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 10
1 **POLÍTICA DO ENCONTRO** 42
1.1 **Cosmopolitismo Liberal** 42
1.1.1 Condições da Hospitalidade 46
1.2 **Direito a Ter Direitos** 51
2.2.1 Considerações Críticas ao Cosmopolitismo Liberal 59
1.3 **Política e Hospitalidade** 62
1.3.1 Hospitalidade Sem Condições 65
1.3.2 Dádiva e Reconhecimento 68
1.3.3 Língua e Hospitalidade 73
1.3.4 Hospitalidade e Soberania 74
1.4 **Refugium do Indivíduo** 78
1.4.1 Refugiados: Corpos Fora do Lugar 82
1.5 **Politização da Vida** 84
1.5.1 A Nudez da Vida 90
1.6 **O Campo Como Paradigma Biopolítico** 97
2 **SUJEITOS DO ENCONTRO** 113
2.1 **Povos da Floresta e Povos da Fronteira** 113
2.2 **A Identidade do Refugiado Convencional** 116
2.2.1 Fabricação do Conceito de Refugiado na Europa e Sua Expansão na América Latina 119
2.2.2 Deslocamento Forçado de Povos Indígenas na Colômbia 129
2.3 **Proteção aos Refugiados no Brasil e Seus Limites** 134
2.3.1 Violência da Fronteira 160
2.4 **Politizar o Encontro Entre os Sujeitos que se Encontram** 164
3 **ÉTICA DO ENCONTRO** 195
3.1 **Encontro: o Relato de Si Para o Outor** 195
3.2 **Familiarmente Estranho** 204
3.3 **Sociedade e Trânsito de Afetos** 229
3.4 **Política, Corpo, Medo** 237
3.4.1 Reconhecer Sem Predicar 263
3.5 **O Encontro, O Desencontro e Sua Linguagem** 277

3.5.1 Eticidade no Encontro 279
3.5.2 Encontro e Reconhecimento 289
3.6 **Hospitalidade, Hostilidade** 293
3.6.1 Crimes de Hospitalidade 294
3.6.2 Hospitalidade de Encontro 304
3.7 **Encontro e Luta Pela Posição De Sujeito** 308
3.8 **Para Além das Hospitalidades: Ética do Encontro** 318
CONCLUSÕES 325
REFERÊNCIAS 345

INTRODUÇÃO

Sem pretender inovar os moldes usuais de apresentação de uma tese, entendi que, para tornar minha análise suficientemente clara, deveria me alongar um pouco mais neste preâmbulo. Decidi, então, detalhar o "encontro" que serviu de ponto de partida deste estudo e os elementos que dele emergiram como motivadores de reflexão. Daí por que faço aqui uma segmentação em três tópicos.

Os trabalhos acadêmicos conduzidos no Brasil sobre proteção internacional a refugiados têm em grande medida como eixo estrutural e foco de análise o conceito legal de refugiado, sua ampliação e devida aplicação pelo ordenamento jurídico interno. Trata-se de um discurso jurídico marcado pelas lutas por efetivação dos direitos humanos, particularmente após a Segunda Guerra Mundial, e baseado nos legados teóricos inspirados por Immanuel Kant e Hannah Arendt. Talvez a obra que tenha consolidado essa perspectiva dominante no Brasil seja "A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt", em que Celso Lafer articula proteção internacional dos direitos humanos e dever de hospitalidade como norma peremptória do Direito Internacional[2].

Seguindo tais passos, juristas brasileiros se esforçam para consolidar o campo do Direito dos Refugiados como aquele que articula quebra da proteção estatal ao cidadão com a emergência de um medo de perseguição. Nessa situação, há legitimidade da demanda de proteção internacional perante um Estado estrangeiro, que deverá instaurar um procedimento de determinação da condição de refugiado. Esse seria o *iter*, ou a maneira de raciocinar de um jurista influenciado pelas lições do pós-Segunda Guerra Mundial. Nesse sentido, refugiado é o sujeito que teme ser perseguido no seu Estado de origem e assim pode pedir proteção a outro país, que deverá estabelecer um mecanismo de reconhecimento desse *status*. Também por isso é que se invoca a proteção dos direitos humanos para refugiados e apátridas, como condição

[2] LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos:** um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 23.

de possibilidade de defesa de direitos que devem ser reconhecidos mesmo quando seus sujeitos perderam a proteção da cidadania, a proteção de seu país de origem ou residência [3]. A resposta geopolítica da comunidade internacional tem na Organização das Nações Unidas (ONU) a estrutura que representa uma nova ordem internacional em que o conceito jurídico de refugiado ganhou centralidade a partir da adoção de um tratado sobre o tema e do estabelecimento de um organismo internacional com especialidade no assunto, o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR).

A abordagem jurídica sobre a questão tem influenciado cada vez mais os discursos e as práticas de grande parte dos países, atores políticos, bem como dos próprios migrantes e refugiados. Por isso parece relevante recuperar os aportes da filosofia para problematizar a resposta jurídica e o procedimento de solicitação de refúgio como campo de análise, como campo de batalha inicial. Para tanto, busco pensar de que modo pode ser recolocado o debate sobre hospitalidade e asilo a partir de outra mirada, a partir de um olhar sobre o encontro e o processo de reconhecimento que se desencadeia quando um sujeito que teme foge para outro país e pede asilo a uma autoridade estrangeira. Isso significa problematizar a captura do encontro pelo Direito e criticar a perspectiva jurídica de hospitalidade que ainda tem fundamentado a resposta estatal aos refugiados.

Tudo começa com a situação concreta do encontro do solicitante de refúgio com o agente público designado para ouvir e registrar seu relato. Os agentes da polícia federal e os oficiais de elegibilidade do Comitê Nacional para Refugiados do Ministério da Justiça (Conare) têm a função de escutar as narrativas e conduzir uma entrevista que delimite se aquele estrangeiro seria um migrante voluntário, ou um migrante forçado; ou seja, se foram preenchidos, ou não, os requisitos para o processo de refugee status determination, seguindo os princípios da Convenção de Genebra de 1951 sobre o Status de Refugiado e a interpretação do tratado pelo ACNUR. Nesse quadro, deve ser utilizada como metodologia da crítica a própria análise dos

[3] Parto especialmente das lições sobre o Direito Internacional dos Refugiados oferecidas por James Hathaway e Guy Goodwin-Gill, particularmente nas seguintes obras:
GOODWIN-GILL, Guy; MCADAM, Jane. **The refugee in international law**. New York: Oxford University Press, 2007.
HATHAWAY, James. **The law of refugee status**. Vancouver: Butterworths, 1991.

termos mais familiares do campo do Direito dos Refugiados para vermos emergir aquilo que carrega a marca de sua ambivalência. Seguindo tal orientação, o próprio artigo primeiro da lei brasileira de proteção aos refugiados, Lei federal n.° 9.474/1997, oferece uma redação diferente da Convenção da ONU, ao propor o procedimento de determinação do status de refugiado como uma questão de reconhecimento:

> Art. 1.o - Será reconhecido como refugiado todo indivíduo que:
> I – devido a fundados temores de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas encontre-se fora de seu país de nacionalidade e não possa ou não queira acolher-se à proteção de tal país [4].

Proponho levar a sério a definição ao oferecer uma reflexão jurídico-filosófica sobre o reconhecimento da condição de refugiado para preencher uma lacuna no campo do Direito Internacional dos Refugiados a respeito do tema.

As entrevistas de elegibilidade e todo o sistema brasileiro de proteção a refugiados demonstram como a categoria refugiado é construída, como o sujeito refugiado deve ser produzido como tal. Contudo, para que haja uma resposta de acolhida pelo Estado, o que se demanda desse sujeito concreto é que ele seja responsável por mobilizar todo um vocabulário de proteção em um país e em uma língua desconhecidos. As visitas às delegacias da polícia federal e as interlocuções com agentes públicos demonstram como o Estado espera que o próprio refugiado durante a entrevista de elegibilidade articule sua demanda de proteção nos termos do Direito Internacional ou do Direito interno, explicitando sua necessidade de reconhecimento como refugiado.

Entendo ambos o direito geral de asilo em seu sentido amplo, e o direito de pedir refúgio e de ser reconhecido como refugiado em sentido estrito, como direitos humanos, como direitos fundamentais. Por isso, apesar da compreensão das distinções técnicas entre asilo em sentido estrito e refúgio, utilizo livremente os termos asilo e refúgio, pois ambos tocam em geral a questão do estrangeiro e da hospitalidade. Vale registrar que existe um direito

[4] BRASIL. Lei 9.474, de 22 de julho de 1997. Define mecanismos para a implementação do Estatuto dos Refugiados de 1951, e determina outras providências. **Site do Palácio do Planalto. Presidência da República**, Brasília, DF, 1997. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9474.htm>. Acesso em: 3 jan. 2016.

subjetivo de pedir refúgio e de ser reconhecido como refugiado pelo Estado, portanto de beneficiar-se do asilo em sentido amplo. Nessa linha, defendo que a Convenção das Nações Unidas [5] de 1951 sobre o *Status* de Refugiado foi recepcionada como norma de direito fundamental por força da abertura constitucional prevista no artigo 5°, §2° da Constituição da República de 1988 [6].

Contudo, argumento que não basta apenas invocar a proteção dos direitos humanos, aplicar bem o regime do Direito Internacional dos Refugiados, nem somente expandi-lo para acolher o direito à hospitalidade em nível interno. É preciso pesquisar o fundamento dos seus fundamentos para uma crítica da prática de determinação da condição de refugiado como ela acontece no país. Nessa perspectiva, sigo os trabalhos de Jacques Derrida [7] e Judith Butler [8], que problematizam criticamente o discurso do Direito dos Refugiados.

A determinação do *status* de refugiado integra um procedimento jurídico centrado no encontro, em sujeitos que se encontram diante da questão do reconhecimento. Somente uma análise mais profunda sobre esse encontro pode permitir uma releitura sobre as condições de possibilidade de aplicação do artigo 1° da Lei n.° 9.474/1997 [9]. Tal artigo estabelece claramente as hipóteses de reconhecimento da condição de refugiado no Brasil. A literatura especializada tem se dedicado a interpretar detalhadamente cada uma dessas hipóteses, bem como ao estudo do procedimento administrativo de determinação da condição de refugiado. Em um novo percurso teórico, proponho preencher uma lacuna no campo do Direito dos Refugiados ao politizar o discurso da hospitalidade universal como direito, bem como o próprio reconhecimento no ato do encontro como necessário para uma decisão sobre pertencimento e não pertencimento, ou seja, sobre modalidades precárias de

---

[5] ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Convenção relativa ao Estatuto dos Refugiados.** Genebra: ONU, 1951.

[6] BRASIL. **A Constituicao da Republica Federativa do Brasil.** São Paulo: Revista dos Tribunais, 1988.

[7] DERRIDA, Jacques. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade**. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

[8] BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Trad. Rogério Bettoni. Autêntica: São Paulo, 2015.

[9] BRASIL, 1997.

inclusão permitidas pelo Direito. Isso passa por uma outra compreensão do sujeito que pede refúgio como um estrangeiro cujo *status* pode ser precarizado pelo Direito, a ponto de isso afetar quem é capaz de ser povo, de fazer corpo social. A gestão desses corpos fora de lugar e do medo do outro passa a ser criticável internamente a partir da lente do encontro.

O encontro é a situação em que o problema do reconhecimento vem à luz. O ponto crítico é perceber como ainda há uma dependência da figura do indivíduo proprietário de atributos e identidades para garantir o reconhecimento do outro, seja em sua versão vitimizada, ou não. Logo, o que talvez quebre esse ciclo vicioso é a circulação de novos afetos e um novo regime de identificações apto a constituir outros sujeitos. Nesse sentido, em vez da centralidade da circulação do medo, deve afirmar-se o desamparo. O encontro com o estrangeiro é, potencialmente, o momento em que já não se recorre à figura do individualismo possessivo, o momento em que o sujeito se abre para a despossessão que o encontro pode implicar. Não somente no sentido de visibilidade da despossessão experimentada pelo outro, mas despossessão no sentido do outro mesmo como aquele que me despossui de meus predicados. Essa indeterminação revela o estranho, uma confrontação com o estrangeiro que está no fundo de todo o sujeito.

Analiso a problemática exposta utilizando-me dos seguintes meios de pesquisa: doutrina (livros e artigos de periódicos), legislação, jurisprudência, análise de dados de órgãos públicos e documentos oficiais, análise de casos concretos, particularmente entrevistas conduzidas por oficiais de elegibilidade do Comitê Nacional para Refugiados do Ministério da Justiça, entre 2007 e 2015.

Esse é um diálogo entre Direito, Política e Filosofia com o objetivo de pensar do geral para o particular e posteriormente um retorno do particular para o geral, permitindo uma crítica da crítica. Por fim, o presente trabalho foi inspirado em uma metodologia de participação reflexiva, invertendo a observação participativa, pois a pesquisa tem como base sete anos de trabalho no ACNUR com pedidos de refúgio no Brasil, e um processo de interrogação com base em reflexão e autocrítica sobre a estrutura e teia que colocam em relação diferentes atores, inclusive os próprios refugiados, com o sistema brasileiro de asilo.

Isso posto, com a presente tese tenho por objetivo analisar criticamente a resposta jurídica tradicional, com base na aplicação do regime do Direito Internacional dos Refugiados, da Convenção das Nações Unidas de 1951 sobre o *Status* de Refugiado e da lei nacional de proteção a refugiados.

Fazendo uma rotação de perspectiva sobre o problema, penso a hospitalidade brasileira em relação com o que pude escutar dos refugiados para levar essa reflexão adiante e recolocar as indagações que me parecem centrais: qual política, qual filosofia do sujeito e qual ética poderiam sustentar um pensamento crítico sobre asilo e hospitalidade?

No discurso jurídico, o campo do Direito Internacional estabelece como ator privilegiado das relações internacionais o Estado. Os Estados teriam o dever de proteger os direitos de seus cidadãos, nos termos e resultados de um complexo processo de luta que resulta em um pacto jurídico-político historicamente situado. A nacionalidade é compreendida por juristas exatamente como o elo jurídico-político que enlaça o indivíduo ao Estado.

Nessa linha de raciocínio, o desafio do direito de asilo passa pela seguinte pergunta: em que condições os não cidadãos poderiam exigir proteção do país estrangeiro em que se encontram? Toda a doutrina contemporânea do Direito dos Refugiados passa por pensar a falta de proteção nacional no país de origem como condição de possibilidade da proteção internacional no país de acolhida. Ocorre que, mesmo nesses termos, os Estados são sempre soberanos para determinar em que medida o acolhimento do estrangeiro vai ser admissível. Ou seja, o Direito Internacional dos Refugiados é resultado de um pensamento da hospitalidade limitada, condicional. Trata-se de um campo do Direito influenciado por uma matriz de pensamento liberal do cosmopolitismo, pois o Direito cosmopolita é exatamente o campo da relação entre o indivíduo e o Estado estrangeiro. A proposta teórica contemporânea que melhor reflete esses posicionamentos pode ser encontrada no livro “O direito dos outros”, de Seyla Benhabib [10]. Trata-se de um retorno ao Direito cosmopolita de Immanuel Kant e ao direito a ter direitos

[10] BENHABIB, Seyla. **The Right of Others: aliens, residents and citizens**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

de Hannah Arendt para propor uma nova reflexão sobre hospitalidade, cidadania cosmopolita e pertencimento justo.

O conceito jurídico de hospitalidade fundamenta o discurso do Direito dos Refugiados, mas a maneira como a hospitalidade tem sido pensada parece ainda insuficiente para uma reflexão crítica da proteção aos refugiados no Brasil. O procedimento administrativo de determinação da condição de refugiado é detalhado na Lei n.° 9.474/1997 [11]. A análise desse processo pelas lentes do encontro coloca o foco na questão do reconhecimento do *status* de refugiado. Essa é uma inovação dentro da literatura especializada. Defendo que não basta apenas reconhecer a diferença pelo Direito e acolhê-la com base em um mecanismo protetivo estatal. Tampouco basta criticar a distância entre previsão legal e proteção atual, de fato. Trata-se de pensar o reconhecimento em duas vias, pois o encontro demanda engajamento dos dois sujeitos, do solicitante de refúgio e do oficial de elegibilidade que o entrevista. Mais que corrigir as respostas jurídicas positivas ou negativas em relação aos pedidos de refúgio, é preciso perceber que o que se decide nesse encontro diádico é também o critério de "reconhecibilidade", ou seja, quem pode pertencer, quem pode ser sujeito, qual forma de vida é digna de proteção e em que termos. Esse é um espaço em que os fatos e os direitos se confundem. Ademais, a resposta institucional será um reflexo dessa compreensão. Nessa nova leitura, o Direito tem um papel fundamental para construir uma situação que pode produzir a precariedade da posição na qual os refugiados se encontram. Por isso, o Comitê Nacional para Refugiados, órgão criado para propor a política nacional para refugiados e competente para reconhecer o *status* de refugiado, tem estrutura deficitária, o que acaba por produzir as condições de precarização do sujeito refugiado. A situação dos indígenas refugiados parece demonstrar como esse processo pode ser complexo e isso demanda um outro olhar, o olhar sobre o próprio encontro. Ademais, o exemplo revela os limites da estrutura e política existentes, uma estrutura que revela a polícia dos refugiados.

As diferentes etapas do procedimento administrativo de reconhecimento da condição de refugiado no Brasil parecem um dispositivo jurídico de

[11] BRASIL, 1997.

distanciamento entre sujeitos concretos. Trata-se de um modo muito particular de captura do encontro pelo Direito. Para desenvolver esse argumento, dividi o trabalho em três capítulos: o primeiro sobre a política do encontro, o segundo sobre os sujeitos do encontro e o terceiro sobre a ética do encontro.

Defendo uma reflexão teórica que parte da materialidade do encontro entre o refugiado e o oficial estatal que o entrevista como passo para pensar um duplo encontro: o encontro de um sujeito com um estrangeiro, e o encontro de um sujeito com o estrangeiro dentro de si próprio. Esses pontos são centrais para uma visão dos sujeitos que se encontram em sua singularidade e para uma nova maneira de pensar o que significa ou o que representa o conceito de refugiado. Proponho um outro modo de pensar a relação com o refugiado, um duplo reconhecimento derivado de uma ética do encontro. Ao se perguntar sobre o reconhecimento do *status* de refugiado, algo acontece ao outro, algo acontece em mim e, no limite, algo pode acontecer em nós. Há sempre algo que escapa no momento do encontro com o estrangeiro, algo para além da consciência que, de certo modo, me despossui. Esse estranho diante de mim que permanece indecifrável me afeta e me coloca diante do estranho que logo sou, diante daquilo que a linguagem não é capaz de representar, mas me obriga a tentar reduzir em palavras. Um encontro com esse outro me faz voltar os olhos para mim mesmo, para um sentimento de perda de algo que nunca tive, mas que me marca. A indeterminação do outro provoca uma tensão na tarefa de determinação de seu *status*. Desse encontro eu e o outro nunca saímos iguais. Para compreender essa despossessão sigo as reflexões de Vladimir Safatle [12].

Para além da hospitalidade como resposta jurídica de acolhimento, trata-se de politizar o problema e pensá-lo em profundidade em seu momento mais elementar e fundamental: o próprio ponto de encontro. Somente tematizando o que existe de concreto na situação material que aproxima os sujeitos do encontro vai ser possível discutir o refugiado como igual em sua singularidade. A responsabilidade do duplo ato de reconhecimento libera uma política do encontro, seus sujeitos e sua ética. O começo de tudo está em enfrentar a própria dimensão estranha ao sujeito, que lhe é constitutiva.

[12] SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 2015b. p. 2015.

Pensar sobre si e reconhecer a dimensão estrangeira que está na estrutura do sujeito pode iluminar outro modo de pensar como viver junto. A ética do encontro é aquela aberta para a ruptura subjetiva, para o acaso e para o acontecimento, um evento de hospitalidade, que vai ser sempre um encontro. Esse novo modo de olhar é também uma outra forma de se relacionar com o outro, de vê-lo como sujeito que conta para além da contagem, de pensar o outro como sujeito político indeterminado capaz de mobilizar novos afetos para além do medo e com quem compartilho uma luta por um mundo comum. A posição de exceção do outro ilumina não apenas o que faz vínculo social, mas também a universalidade da posição de fora de lugar, de não incluído no sistema.

É preciso recolocar o debate sobre uma ética da hospitalidade para além das diferenças, para além da lógica de mero amparo ao sofrimento propondo-se um pensamento sobre o si mesmo e sobre o comum. Para tanto, procuro descortinar o dispositivo de distanciamento entre o sujeito que identifica o refugiado e o sujeito refugiado. Tal gesto culmina em uma crítica ao processo de produção da própria vitimização do sujeito refugiado operado por certo discurso dos direitos humanos para liberar uma política e uma ética do encontro. Em vez de pensar os refugiados como corpos fora de lugar, importa pensar a condição de estrangeiro como o outro lado da identidade, e em que medida esses sujeitos que estão aqui, podem ser daqui. Por fim, essa linha de fuga produzida pelo sujeito refugiado que experimenta o desamparo pode ser discutida em sua dimensão de luta, como ato de produção de uma nova subjetividade e de um novo modo de vida para si mesmo.

Após uma análise dos conceitos de hospitalidade condicional e incondicional em Jacques Derrida [13], busco aprofundar a reflexão com base na ideia de encontro, sua política, seus sujeitos e sua ética. Para tanto, utilizo os conceitos de sujeito sujeitado e biopolítica para Michel Foucault [14], crítico da história do ingresso da vida nos domínios do poder e crítico do homem do humanismo.

---

[13] DERRIDA, 2003.

[14] FOUCAULT, Michael. **Em defesa da sociedade**. Tradução: Maria Ermentina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Em diálogo com Foucault, utilizo a ideia de biopolítica como tanatopolítica no pensamento de Giorgio Agamben [15], seu conceito de povo fraturado e sua intuição sobre o pensamento do *refugium* do indivíduo [16], com o objetivo de retomar uma crítica ao estado de exceção e ao campo, a ordem e o lugar daquilo que só pode ter pertencimento por exclusão. Numa articulação que segue o *insight* de Agamben, foi relevante recuperar o diagnóstico de Hannah Arendt[17] sobre a condição de refugiado e de apátrida como situações em que o homem foi despido da proteção da cidadania e expulso da sua humanidade. Nesse passo, foi preciso pensar a ideia de vida nua, que o corpo do refugiado representa para Agamben, para aprofundar um debate não sobre o *ius* do indivíduo, mas sobre o refugiado que o habita. Desse modo é possível reler Arendt e Foucault para uma crítica ao fundamento do discurso dos direitos humanos e então compreender a fratura biopolítica que marca o conceito de refugiado e o conceito de povo.

Esse diagnóstico crítico de Kant foi também desenvolvido, a partir de outra proposta teórica, por Jacques Derrida e seu neologismo sobre o tema, "hostilpitalidade"[18]. Derrida com isso desejou mostrar como existe um conflito entre diferentes modelos de hospitalidade, o que replica uma outra tensão, aquela entre Direito e Justiça. A própria raiz da palavra hospitalidade guarda uma origem comum à palavra hostilidade.

A filosofia do sujeito de Alain Badiou [19] foi importante como parâmetro crítico do modo de apropriação entre juristas de certa filosofia e certa ética da diferença, de um pensamento que ao propor resposta de proteção ao outro só o reconhece em sua condição de vítima. Há uma conveniência política em se

---

[15] AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer:** o poder soberano e a vida nua I. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

[16] AGAMBEN, Giorgio. **Means without ends.** Tradução: Vincenzo Binetti; Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

[17] ARENDT, Hanna. **As origens do Totalitarismo**. Tradução: de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

[18] DERRIDA, Jaques. Hostipitality. **Angelaki Journal of the theoretical humanities**, v. 5, n. 3, p. 3-18, dez. 2000. Tradução livre do termo que não se pode traduzir, *hostipitalité*, em que Derrida busca articular hostilidade e hospitalidade na mesma palavra.

[19] BADIOU, Alain. **Ethics:** an essay on the understanding of evil. Trad. Peter Hallward. London: Verso, 2012.

incluir juridicamente esse corpo fora de lugar a partir de uma categoria precária. Penso a questão da precariedade da vida seguindo Judith Butler [20].

Nessa perspectiva, deve-se renovar a própria luta pela posição de sujeito, e por isso é fundamental considerar o debate sobre o estrangeiro dentro de si em Julia Kristeva [21], que atualiza o diagnóstico freudiano sobre o familiarmente estranho.

A perspectiva crítica aos direitos humanos e ao refúgio em Costas Douzinas [22] serviu de fio condutor para a presente tese, pois seu argumento sobre o "fundado temor do outro" é relevante para se pensar o Direito dos Refugiados criticamente. O estrangeiro, o estranho, é a representação da marca do irrepresentável que habita o outro, mas também a mim. Nesse passo, é preciso fazer circular outros afetos no campo do Direito dos Refugiados. Se o temor ainda é o afeto central e requisito para o reconhecimento, parece produtivo pensar em sujeitos constituídos por outros afetos.

O objetivo não foi conciliar os diferentes autores, nem buscar a identidade e diferença entre suas categorias. Em vez disso, busco colocar em relação seus conceitos e análises com o objeto de pesquisa proposto e com os argumentos utilizados neste trabalho para repensar asilo e hospitalidade a partir do encontro. Levando em conta que um corpo fora de lugar corre sempre o risco de ser assimilado ou expulso pelo Estado, a hipótese em discussão permite-me concluir que refugiados sofrem processos de exclusão sociopolítica tanto no país de origem como no país de refúgio e que o Direito Internacional dos Refugiados não tem sido apto a garantir uma resposta, pois integra o problema. Ao provocar um certo estranhamento com aquilo que até então era familiar ao campo do Direito dos Refugiados pode-se começar a preparar sua transformação. A ambiguidade do direito de asilo está na opacidade de um regime operado por atores que ora vão ao encontro, ora vão de encontro aos refugiados. O Direito reflete esse paradoxo e ao determinar o sentido do outro termina por produzir a precarização do *status* de um sujeito que só pode ser

[20] BUTLER, Judith. **Precarious life:** the powers of mourning and violence. Londres: Verso, 2006.

[21] KRISTEVA, Julia. **Strangers ourselves**. Trad. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1991.

[22] DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. Trad. Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

reconhecido como vítima. Minha proposta vai em outra direção: é preciso pensar de forma produtiva sobre essa indeterminação dos sujeitos do encontro e em seu acontecimento. Trata-se de discutir essa hospitalidade de encontro, pois o encontro é o quadro do direito à hospitalidade.

A separação entre migrante e refugiado muitas vezes está no ponto de vista de quem narra a experiência. O encontro como chave de explicação crítica do que se passa no procedimento jurídico de reconhecimento da condição de refugiado permite problematizar o vocabulário do Direito dos Refugiados, que circunscreve seu campo de atuação para proteger um sujeito específico, o refugiado convencional e sua identidade, ignorando experiências sociais de deslocamento forçado semelhantes e identidades diferentes, restringindo o percurso do reconhecimento a uma subsunção da imagem autêntica de refugiado à norma.

O encontro como momento do reconhecimento permite ver como o sujeito não apenas é constituído pelo outro, mas desconstituído e despossuído. Essa experiência de estranhamento e descentramento do sujeito pode preparar outro modo de relação com o outro.

Quando se coloca o foco na definição de refugiado e em sua aplicação, a questão não é apenas saber se o sujeito diante da lei tem uma resposta e uma aparência que correspondem ao discurso e à imagem autênticos do Direito dos Refugiados. Trata-se de interrogar em que medida as próprias condições de possibilidade de articular uma narrativa, de ser escutado, de afetar e ser afetado estão presentes. Isso começa com a própria dificuldade da língua e de como quem entrevista se posiciona em relação ao outro. O encontro evidencia como todo relato de si é feito em relação a um outro. Nesse processo de comunicação precária o que se revela não é apenas a incoerência de um relato, mas as interrupções que marcam a vida. Essa possibilidade de perder-se no relato do outro mostra como nunca retornamos iguais de um encontro.

O encontro é o quadro da própria hospitalidade, pois ali começa a ser decidido o reconhecimento. O encontro é o momento em que o sujeito vai ou não ganhar visibilidade, será ou não audível, terá ou não sua presença ou

inclusão ressignificada pelo Direito. Isso afeta o outro, mas também a si próprio. Há sempre uma despossessão em jogo, pois dizer quem é o outro também coloca a posição do si mesmo em questão. Nesse sentido, há uma violência ou uma potência desconstituinte no encontro. O encontro pode ser um evento que recodifica o eu e o outro, e, portanto, sua própria cena.

Há uma dependência da linguagem para a comunicação. Quando o refugiado oferece um relato de si, fica clara a precariedade da comunicação no momento do encontro. Só há diálogo se, mais que tradução literal, houver certa mediação cultural e adaptação ao contexto simbólico da fala, pois só se compreende a língua quando se vive na língua. Entrar em acordo linguístico é estar disposto para acolher o estranho e o diverso, abrindo-se ao universo do outro, ao multiverso, e permitindo-se entrar em questão. O outro sempre me descentra de algum modo e por isso toda relação é um risco. Duas pessoas de realidades diferentes podem falar a mesma coisa gramaticalmente, mas dizerem coisas diferentes, especialmente quando não compartilham o mesmo universo simbólico. Diferenças de universo linguístico demandam rompimento da resistência do próprio sujeito e abertura para o outro que existe em si mesmo. Abre-se perante o outro porque há um outro em si mesmo, pois somos o outro do outro.

Encontro é um conceito relacional que permite a descrição de modos de imbricação entre sujeitos, o mesmo e o outro, conferindo valor constitutivo para a experiência de si mesmo a partir de uma despossessão. O encontro nos força a sair da ideia de alteridade para a anomia, para o reconhecimento daquilo que suspende o regime de normatividade social que nos fazia absolutamente dependentes da figura atual da identidade.

É preciso enfrentar o tema de o déficit de reconhecimento social implicar sofrimento psíquico. Por isso a ética do encontro critica o bloqueio de experiências produtivas de indeterminação e desamparo. O reconhecimento no momento do encontro acontece mais além dos protocolos jurídicos de identidade e identificação. No caso dos refugiados, a indeterminação e o desamparo nesse momento podem ser produtivos, pois se ligam a um processo de transformação subjetiva, de construção de um novo corpo em um novo lugar.

Trata-se, também, de repensar as instituições sociais, para que não tenham mais por função identificar sujeitos em identidades e determinações fixas, nem patrocinar uma política que se restrinja ao mero cuidado e à tolerância da diferença.

Mas o Direito dos Refugiados pode constranger o encontro. O procedimento de determinação da condição de refugiado impõe um formato, delimita quem pode se encontrar, determina a identidade do outro reconhecível. Nesse sentido, muitas vezes o sofrimento dos refugiados é um sofrimento por determinação.

No momento do encontro há um questionamento sobre a precarização da vida. A identificação da precariedade da vida do refugiado coloca uma pergunta sobre a situação precária da vida de quem a identifica. O Direito diz quem pode ser reconhecido e, no final, se não reconhece o refugiado, produz uma forma de vida precária, um corpo que não deve pertencer, corpo cuja presença será ressignificada como irregular, indocumentada, ilegal. Corpo que segue fora do lugar. Ver e falar sobre um corpo fora de lugar permite sempre colocar em questão o próprio lugar de quem fala, seu próprio ponto de vista.

Nesse sentido, apesar dos limites do horizonte normativo do Direito dos Refugiados, o encontro pode colocar atores em relação com a lei e com um novo modo de usá-la. Um ponto de encontro é a abertura para o começo de uma nova história, compartilhável entre sujeitos que narram sua própria contagem, pois lutam para que sejam contados, para que suas vidas importem.

Nesse sentido, não basta apenas aplicar melhor o Direito dos Refugiados ou expandir seu terreno. Apesar de muito importante, não basta pleitear que no lugar da polícia federal seja colocada uma autoridade migratória civil. A questão primordial está em propor outro modo de relação com o estrangeiro. Por isso é fundamental uma hospitalidade de encontro, uma ética do encontro. Isso não significa simplesmente “abrir” a fronteira, como parece exigir uma postura incondicional de oferta de hospitalidade. Pois de fato uma fronteira nunca está realmente aberta ou fechada. O ponto é que, em uma rotação de perspectiva do Estado para o sujeito, pode-se começar a perceber que nós mesmos somos a fronteira. A relação com o outro não é um só questionamento do outro sobre sua história, pois esse também é um problema que me coloca em questão, que exige de mim uma resposta e uma atitude.

Não apenas de autorreflexão, mas de reconhecimento do outro, de si e de um modo de ação. Uma ação que será política, pois intervém no mundo, e que compreende uma ética, pois está ligada a um modo de relação com o outro.

Por isso um encontro é também uma forma de despossessão. Não apenas porque os corpos refugiados são formas de vidas precárias, despossuídas dos elementos mais básicos, despossuídos de sua liberdade, de sua terra, de sua cidadania. Mas também porque no encontro a presença do outro despossui o entrevistador de seu eu, despossui o agente da polícia das referências de sua identidade, como se já não fosse claro o que sustenta seu eu, mostrando a própria precariedade do *self*, pois um eu é sempre um ser em relação.

Foucault propôs um caminho de investigação interessante ao propor uma ontologia do presente, de como nos tornamos nós mesmos. No campo do Direito dos Refugiados, pode-se problematizar como somos, no final das contas, e cada vez mais, sujeitos fronteiriços. Não apenas no que há de simbólico na imagem de um sujeito dividido, mas no que há de hiper-real na fronteira, a marca do que divide, mas também põe em relação. Essa é a questão da ética do encontro. O pensamento que atualiza a questão “quem somos nós?”, que a coloca na própria situação do encontro concreto com o outro para propor uma atitude de construção de um mundo compartilhado, um mundo comum. Nesse momento estão em jogo não apenas as ações que nos fazem ser quem somos, mas também as ações que nos permitem mudar aquilo que somos como condição para propor aquilo que podemos fazer juntos. O que começa por simplesmente podermos viver juntos.

Ele veio da Colômbia, é mais novo que eu. Nasceu em 1985, na cidade de Sierra Portunal, em Antioquía. Não sabe ler, nem escrever. Compreende o português com dificuldade.

Sua vida foi profundamente marcada por uma história sobre a qual ouvi falar muitas vezes. Seu relato merece ser escutado, lido e interpretado. Ele integra um pedido de reconhecimento de sua condição de refugiado ao Estado Brasileiro.

Ainda menino, viu sua cidade ser dominada por grupos paramilitares. Sabia que, se havia lei em seu país, essa seria a dos Paramilitares e da Guerrilha.

Era o mais novo dos seis irmãos em casa, mas não podia lembrar-se de suas idades. Há muitos anos deixou de ter notícia da família. Ficaram poucas lembranças da infância. Uma infância interrompida aos oito anos de idade.

O grupo de *Autodefensa Magdalena Medio* o levou da frente de casa para ser soldado e aprender o ofício de combate à Guerrilha. Foi separado do pai, mãe e irmãos. Faz tanto tempo que já não recorda dos seus rostos. Foi levado para uma espécie de escola. Eles a chamavam de campo de concentração.

Lá recebeu treinamento sobre as regras da escola-campo, aprendeu o estatuto do grupo e por dois meses foi ensinado sobre o funcionamento das coisas. Depois, junto de outros meninos, foi levado para a selva. Lá aprendeu táticas de guerra, como utilizar um fuzil, explosivos, granadas e todo tipo de armamento. Depois disso, juntamente com outros garotos, foi enviado para um primeiro enfrentamento.

Foi ensinado a reconhecer os inimigos que traziam um escudo no uniforme. Sabia diferenciar todas as tropas: do exército, da Guerrilha e da Autodefesa. A Autodefesa, conhecida como AUC, explicou, é como um exército ilegal, que segue suas próprias leis, seu próprio estatuto.

Obrigado a aprender a lutar, desde os primeiros dias e até o terceiro ano teve muito medo, e chorava. Chorava mesmo em situação de conflito, pois era obrigado a combater. Sabia que se não o fizesse, sofreria as mais graves sanções: seria amarrado, espancado, torturado, morto.

Viu muitos meninos que foram sequestrados juntamente com ele serem assassinados. Alguns em combate. Outros tiveram que matar a própria família para provar que eram fiéis ao grupo, para provar o seu valor. Na Autodefesa, quando um menino é feito soldado, tem que esquecer que tem família. E precisou dizer para si mesmo que não tinha família, pois não queria matá-los, nem vê-los mortos.

Foi levado a seu primeiro combate em Provijo, perto de La Sierra, a cidade onde nasceu. Havia muitas frentes enfrentando-se naquela região. Ficou muitos meses no campo de concentração. Lá era a base para onde regressava e de onde partia para os confrontos hostis.

Depois mudou para a base de San Diego, em Caldas, na selva. Era uma zona “*cocalera*”, de temperatura fria. Tinha que tomar conta do plantio. Fazia

barreiras para evitar que Guerrilheiros ou soldados do Exército passassem e invadissem a plantação de coca. Foi patrulheiro durante quatro anos, até que lhe determinaram ser “urbano”. Um urbano era aquele que já tinha provado que podia estar no grupo de Autodefesa, e então recebia missões para ir aos povoados identificar viciados, ladrões e aqueles que causavam problemas.

A partir desse momento, começou a pensar em como se entregar. Sabia que não era certo o que fazia, mesmo que não tivesse outra opção. Mas não tinha alternativa. Não podia se recursar a participar do grupo, pois seria morto.

Foi quando passou a ouvir notícias que o governo da Colômbia estava ajudando e protegendo quem queria desertar, quem queria abandonar o combate. Começou a analisar o melhor momento para abandonar essa guerra.

Juntou forças e coragem. Entregou-se à Direção Central de Polícia de Inteligência (DIJIN), entre 2004 e 2005. Lá foi identificado, fotografado e mandado para Bogotá. O exército em Bogotá já o conhecia antes de sua chegada. Mas seus arquivos, com todas as informações declaradas e prestadas, tinham estranhamente desaparecido. Então o mandaram embora, dizendo que estava mentindo, que não tinha sido sequestrado e nem tinha razão para se entregar.

Quando saiu da DIJIN, pensou em pegar um ônibus para Caldas, mas foi logo cercado por dois carros com pessoas da frente Banco Magdalena, baseada em Ciudad Bolívar, e o levaram de volta para a mata. A solidariedade entre paramilitares e autoridades do Estado tem história antiga na Colômbia, como contou.

Depois do segundo sequestro, passou mais dois anos com a nova frente. Mas, em junho de 2009, finalmente conseguiu documentos falsos e decidiu deixar seu país de qualquer jeito. Fugiu para a Venezuela. Pediu ajuda de um e outro até que conseguiu atravessar a fronteira com o Brasil, em um caminhão. Queria esquecer tudo o que precisou fazer. Não sabe nem dizer exatamente por onde andou, mas lembra de ter passado por Boa Vista até chegar a Manaus. Quando chegou a Manaus, começou a buscar trabalho no porto, mas não tinha papéis e um policial o indicou que procurasse a polícia federal.

Quando contou sua história, o agente policial o encaminhou para solicitar refúgio e o indicou que fosse à Pastoral dos Migrantes. Nesse novo

lugar recebeu assistência. Depois de conseguir seu documento provisório como solicitante de refúgio, sentiu-se protegido pela primeira vez na vida.

Esse corpo marcado pela violência, pela dor, conta uma história de tempo e pedaço de vida que se perderam. É a bruta narrativa de uma infância interrompida. Mais que isso, é o relato de como uma criança pode deixar de ser sujeito para ser parte de nenhuma parte, um corpo fora de lugar. Uma vida que o Estado Colombiano não protegeu, ao contrário, devolveu aos seus algozes.

O pedido de refúgio no Brasil recebeu o protocolo 08240.010447/2009-12. Ele tinha vinte e quatro anos quando chegou aqui. O solicitante foi escutado por um agente da polícia federal, por assistentes sociais da Pastoral do Migrante e ao final por uma oficial de elegibilidade do Ministério da Justiça, que o entrevistou. Em apenas uma página podem ser lidas as dezesseis linhas que condensam a escuta e a visão estatal sobre a história de toda uma vida. Mesmo curto, a crueza do relato mostra um sujeito exposto, que narrou suas principais vergonhas a ponto de produzir evidências lidas como provas contra si próprio.

A solicitação foi indeferida no ano seguinte, em 19 de março de 2010, após reunião plenária do Comitê Nacional para Refugiados (Conare). Somente depois pude ler as duas páginas da decisão. Na primeira, há um resumo de sua oitiva. Na segunda, o reconhecimento da dificuldade da entrevistadora em compreender o que o solicitante dizia, a afirmação de contradição entre o relato à polícia e o relato ao Conare, e a proposta de negação do pedido, com base em citação de um artigo de lei.

Antecipo o fundamento jurídico da decisão negativa: artigo 3°, III da Lei n.° 9.474/1997. Lendo a norma, é possível verificar que o dispositivo impede o benefício da condição de refugiado a indivíduos que "tenham cometido crime contra a paz, crime de guerra, crime contra a humanidade, crime hediondo, participação em atos terroristas ou tráfico de drogas" [23]. Ou seja, o Estado considerou como criminoso a própria vítima do crime.

Um mês depois, o solicitante de refúgio foi notificado do indeferimento de seu pedido, dia 26/04/2010. Mas, no pedaço de papel que recebeu não constavam os motivos expostos anteriormente, ou seja, o procedimento

[23] BRASIL, 1997.

administrativo não contém os elementos que levaram os membros do Conare a negar seu pedido. Não foi feita nenhuma consideração sobre o porquê de sua exclusão da definição de refugiado. Restou implícito o envolvimento do solicitante em grupo paramilitar vinculado ao tráfico, entre outros atos conexos a tal atividade e à sua fuga.

O mais dramático de todo seu processo é a confissão perante a polícia federal sobre a ordem que recebeu de assassinar uma família cujos membros eram informantes das FARC. É que isso foi demais, e ele simplesmente não o fez. Essa recusa foi acompanhada pelo desespero de saber que não matar significava expor-se à morte, e foi isso que o determinou a escapar. Pela segunda vez. Mas, para conseguir, ele pagou o preço de sua escolha, e terminou por disparar contra o paramilitar que o vigiava durante a missão.

Tudo isso foi dito para a polícia. Como quem sabe que, para ter acesso à justiça e segurança, é preciso curvar-se à lei. Tudo isso consta em seu processo administrativo e está registrado pelo Estado brasileiro.

Mas ele nunca foi questionado sobre esses pontos pela entrevistadora do Conare. O parecer que nunca o reconheceu como refugiado o excluiu da proteção legal sem motivação. Ou seja, não houve análise de inclusão na definição de refugiado antes de se verificar sua exclusão da proteção internacional. Logo, o que não foi explícito, mas deveria ser, é a identificação pelo Conare do “fundado temor de perseguição” sofrido pelo solicitante, do risco que ele correria caso retornasse à Colômbia e, se entre os atos que se viu obrigado a praticar para escapar com vida dos paramilitares, algum o tornaria excluído do dever do Estado de garantir proteção internacional a um refugiado.

Além disso, deveriam ser feitas considerações sobre o impacto da potencial deportação de uma pessoa que foi colocada em perigo não apenas por um grupo criminoso, mas pelo próprio braço armado de seu país de origem. Ele certamente morreria se retornasse, como tantos que abandonaram as armas e, mesmo assim, foram depois sistematicamente eliminados por serem arquivos da violência do conflito armado colombiano.

Por isso o solicitante interpôs recurso genérico, dirigido ao Ministro de Estado da Justiça. Foi comunicado da decisão novamente negativa, em 13/08/2010. Da mesma forma, não teve acesso ao conteúdo da decisão administrativa denegatória, o que novamente viola o princípio do devido

processo legal e o dever de motivação do ato administrativo. Mera citação de artigo de lei não é motivação da decisão. Ademais, trata-se de ato vinculado e não discricionário. Mesmo assim, na polícia federal, foi orientado a deixar o país em oito dias, sob pena de remoção compulsória e multa diária por descumprimento da decisão.

Do ponto de vista do Estado, aquele era um corpo fora de lugar, incompreensível, criminoso, que não merecia sua hospitalidade. Era um corpo que não representava a imagem típica, convencional, de refugiado. Desse modo, o corpo que foi produzido como criminoso desde criança no país de origem já não era passível de reconhecimento como refugiado. Era um corpo em delito. É claro que ele tinha temor de perseguição, mas o Direito dos Refugiados já não o protegia. O excesso de verdade de seu relato terminou por inviabilizar uma reposta jurídica de proteção. E se sua vida segue em risco caso retorne à Colômbia, esse sujeito só pode ser incluído na medida de sua exclusão. Ele já não pode estar na Colômbia, mas também não pode ficar legalmente no Brasil. Essa é a vida abandonada à própria sorte, à própria morte, num *status* de exceção.

Por trabalhar no Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), tive acesso ao caso. Ele já estava em situação irregular no país. Colaborei com minha colega do escritório do ACNUR em Manaus e com a Defensora Pública da União (DPU) para questionar a decisão judicialmente e garantir sua permanência no Brasil, em um processo que tramitou em segredo de justiça.

Essa história me marcou profundamente por ser fruto de uma narrativa em primeira pessoa sobre como uma criança colombiana se tornou combatente. Uma criança-soldado para quem a hospitalidade foi sempre adiada. Ele foi sequestrado de seu lar aos oito anos. Cresceu num campo onde foi obrigado a tornar-se criminoso. Quando decidiu se entregar, foi traído pela polícia de sua pátria. A recusa ao assassinato foi o que o ameaçou de morte e o que lhe fez disparar sua arma para conseguir fugir. No asilo, depois de confessar o que viveu, viu as portas do Brasil se fecharem depois de entrar. Nenhum dos dispositivos clássicos do Direito dos Refugiados e dos direitos humanos foram invocados para desenvolver um raciocínio jurídico técnico. A síntese e o limite da resposta jurídica ao caso, e o impacto gerado pelo

encontro de alguém que foge da morte com a pessoa que o entrevistou parecem demandar uma análise mais demorada.

Meu incômodo com as múltiplas situações de injustiça inclui um questionamento sobre a decisão administrativa, pois testemunhei como a lei pode ser aplicada de modo a evitar a questão do reconhecimento, bem como para produzir uma situação de precariedade de uma forma de vida deslocada[24]. Isso significa que o Direito pode servir para evitar que algumas formas de vida contem, ao mesmo tempo em que pode bloquear a escuta de um relato. Uma resposta jurídica sem fundamentação e sem análise sobre o motivo específico para exclusão da proteção internacional parece insuficiente. Faltou uma consideração sobre a situação de sequestro forçado e toda a violência continuada desde a infância, de forma que suas atitudes possam ser compreendidas como legítima defesa. Ademais, caso haja exclusão da definição de refugiado, outra resposta com base nos direitos humanos pode ainda se impor, como o dever de não devolução ao país de origem em decorrência da proibição de entregar alguém a uma situação de risco de tortura, ou tratamento cruel, desumano, ou degradante. Esse princípio de não devolução, dizem os internacionalistas, já integra o domínio do *jus cogens*, pois é uma norma peremptória do Direito Internacional.

Por essa razão, a Defensoria Pública da União solicitou formalmente acesso aos motivos pelos quais o governo brasileiro negara o pedido de reconhecimento da condição de refugiado. Foi encaminhado ofício formal, requisitando-se cópia integral do procedimento administrativo.

Esgotada a via administrativa, foi proposta ação judicial, já que o relato do solicitante de refúgio preencheu todos os requisitos legais previstos na Lei n.° 9.474/1997 e merecia ou proteção como refugiado, ou proteção

[24] "One would need to hear the face as it speaks in something other than language to know the precariousness of life that is at stake. […] We would have to interrogate the emergence and vanishing of the human at the limits of what we can know, what we can hear, what we can see, what we can sense. This might prompt us, affectively, to reinvigorate the intellectual projects of critique, of questioning, of coming to understand the difficulties and demands of cultural translation and dissent, and to create a sense of the public in which oppositional voices are not feared, degraded or dismissed, but valued for the instigation to a sensate democracy they occasionally perform". BUTLER, 2006, p. 151.

complementar em decorrência da Convenção contra a Tortura, ou do Pacto de Direitos Civis e Políticos [25].

Somente por força de decisão judicial foi possível ler o procedimento administrativo confidencial, incluindo o que o solicitante afirmou perante a polícia e perante o Conare. Eram dois os argumentos principais a favor da decisão negativa: primeiramente porque o solicitante não se comunicava bem em português, nem em sua língua natal, o que pareceu gerar confusão entre os diversos relatos do solicitante perante a Polícia, a Pastoral e o Conare; em segundo lugar, por pertencer a grupo armado paramilitar desde a infância.

É fundamental perceber como o procedimento jurídico acontece de modo a operar um distanciamento em relação ao sujeito concreto e sua condição no momento do encontro. E esse sujeito real, diante da lei, fala mas não consegue ser escutado. O que fala não faz sentido. E no que faz sentido, representa um perigo.

Isso pode ser extraído literalmente da proposta de parecer discutida no Grupo de Estudos Prévios (GEP), uma reunião que antecede a plenária do Conare. Esses pontos são relevantes, pois foram adotados como parâmetro e orientação dos votos dos membros do plenário do Conare:

> Há uma grande dificuldade em entender o que o solicitante fala, dada sua falta de instrução elementar e, ainda, por ter vivido praticamente a sua vida inteira na selva. Tampouco a irmã Rosa, como os agentes da Polícia Federal conseguiram assimilar o que teria acontecido no tal hotel no centro de Manaus onde alega que seu colega teria sido morto. Não há informações sobre esse assunto. O solicitante afirmou também que o seu patrão teria recebido um telefonema suspeito onde perguntavam se o mesmo estaria lá trabalhando. A irmã Rosa, todavia, conversando com seu patrão de nome Mauro, disse que o tal telefonema havia sido para avisar da entrevista com o CONARE. O solicitante se mostrou ser uma pessoa desconfiada, mas ao mesmo tempo, com vontade de deixar toda uma vida para trás.
>
> Entretanto, o seu depoimento perante a Polícia Federal (f. 09) é totalmente divergente da entrevista, onde alega, inclusive, que após a sua entrega ao governo colombiano e de ter sido transferido para Bogotá para um programa de proteção mantido pelo Exército, o mesmo (o requerente) teria sido vendido de volta para os paramilitares que operam no município de Bolivar. Ademais informou que o seu pai o teria declarado desaparecido, vítima do conflito armado, e desta feita, o mesmo agora receberia uma ajuda governamental dada a sua idade avançada e a falta do filho para ajudá-lo. Não há uma correlação entre as suas duas declarações.

[25] BRASIL, 1997.

> Portanto, do exposto, o Grupo de Estudos Prévios do CONARE não recomenda o reconhecimento do *status* de refugiado do solicitante, eis que sua participação em grupo guerrilheiro impede que ele se beneficie do reconhecimento da condição de refugiado, nos termos do inciso III do art. 3º da Lei 9474/97 [26].

Essa citação é importante porque mostra o processo de decisão do Conare no ponto em que a experiência de uma vida é capturada pelo Direito. Nesse momento, esse corpo que permanece misterioso precisa ser determinado, deve ser atribuído um sentido sobre o que ele é e o que ele quer. Determina-se o sentido de seu relato e sua identidade.

O solicitante desconfiado é o solicitante silencioso. Entre a impossibilidade de se expressar na sua língua materna e também na nova língua artificial, é comum ver um estrangeiro optar pelo silêncio. Quando ninguém o quer escutar, sua vontade de falar desaparece. Esse silêncio tranquilizador substitui sua luta inicial com o novo idioma.

O conflito colombiano impõe inclusive uma forma de sobrevivência pelo silêncio. Essa é uma marca de conflitos armados prolongados, como na República Democrática do Congo, por exemplo. Isso contrasta com a chave para o reconhecimento da condição de refugiado pelo Estado depender da confissão detalhada sobre o medo de perseguição, sobre os traumas vividos, o que cria uma situação potencialmente violenta para o refugiado, pressionado a elaborar um discurso sobre o que calou e reprimiu por anos. O solicitante é instado a articular uma fala sobre o trauma em si, algo difícil de ser enfrentado sem colocar em xeque o que talvez estruture o próprio sujeito até ali. Especialmente para uma ex-criança soldado analfabeta. Há, portanto, uma certa violência da estrutura do regime de proteção a refugiados que exige declaração do refugiado sobre algo que sua própria estratégia de sobrevivência o obrigou a silenciar. O procedimento de solicitação de refúgio conta com dispositivos que dificultam essa pergunta e essa escuta, ao mesmo tempo que demanda uma resposta de atribuição de sentido. Isso provoca, de certo modo, sofrimento por determinação. Determinação pelo Estado do sentido do relato e da identidade do indivíduo.

---

[26] Parecer do Grupo de Estudos Prévios, adotado como razão de decidir, à página 28 do Procedimento Administrativo (Referência: SR/DPF/AM 08240.010447/2009-12).

Nesse caso, apesar de tudo o que foi dito, há uma aplicação pelo entrevistador de dispositivo político-discursivo de distanciamento da história do refugiado e de sua condição. E uma reação ao estranhamento em relação ao discurso do solicitante, as palavras utilizadas para interpretar essa situação produziram sua condição de corpo paradoxal. Essa aparente divergência de relatos do solicitante para a polícia e para o Conare foi escrita, construída no parecer de elegibilidade pela pessoa que fez a entrevista. O Direito como tecnologia discursiva, nesses termos, foi utilizado para precarização do sujeito e não para sua proteção. O oficial de elegibilidade utilizou seu relato do relato, sua entrevista ao refugiado, para colocar por escrito aquilo que é, desde logo, sua escuta, sua decisão, seu julgamento; isso é particularmente gravoso porque interfere na fala do solicitante para produzir contradições inexistentes, determinando a indeterminação do encontro com o estranho. Isso permitiu a escrita de conclusões em sentido negativo, apesar do relato de violência e da explicação sobre o fundado temor de perseguição sofrido pelo jovem refugiado colombiano.

Essa análise tem contorno e densidade específicos e merece investigação crítica. A falta de perguntas e respostas, a ausência de motivação, a exclusão que não passa antes nem por uma análise de inclusão na definição de refugiado, que sequer se dá ao trabalho de propor uma pesquisa sobre o país de origem. Não está claro para o Conare se ele teria temor, se o temor seria fundado, se ele sofreu algum dano equiparável à perseguição, se o relato é crível, se mereceria, ou não, ser protegido como refugiado e o porquê. Bastou dizer que o solicitante integrou grupo paramilitar desde a infância para que o refugiado fosse produzido pelo Direito como criminoso. Entretanto, o solicitante nunca se beneficiou das garantias mais básicas que até mesmo um processo penal deveria respeitar. Nesse sentido, pode-se lembrar das palavras de Hannah Arendt, para quem o melhor modo de averiguar se uma pessoa foi expulsa do domínio da lei é perguntar se, de acordo com seu ponto de vista, o cometimento de um crime elevaria sua posição legal, ainda que temporariamente [27].

[27] ARENDT, 1989, p. 320.

A presente tese defende a importância de um estudo sobre o momento de encontro do solicitante de refúgio com a autoridade que representa o Estado brasileiro. Nessa cena, composta por dois sujeitos concretos, será escutada a narrativa que sustenta um pedido. O rito jurídico que se segue demanda que esse corpo fora de lugar seja capaz de relatar de forma transparente os motivos de sua fuga. Ao final da entrevista será produzido um relato dessa escuta, que vai guiar o debate do GEP e a decisão do Conare sobre o caso. Esse processo mostra a ambiguidade da hospitalidade brasileira, bem como o papel do Direito na construção do estrangeiro que pede refúgio como uma forma de vida precária.

Penso que, no caso concreto descrito, o direito público subjetivo ao asilo, ao reconhecimento da condição de refugiado pelo Brasil, decorre de interpretação da Constituição e de um *corpus iuris* que compreende convenções internacionais e regionais ratificadas pelo país (com destaque para a Convenção de 1951 e o Pacto de São José da Costa Rica, que possuem *status* hierárquico constitucional ou, no mínimo, supralegal), além de lei federal específica sobre o assunto (Lei n.° 9.474/1997 sobre refugiados).

Compreendo o asilo em seu sentido amplo, como gênero. Nessa linha de raciocínio, a ênfase está no contexto comum aos termos asilo e refúgio, pois ambos remetem à hospitalidade, ou seja, à acolhida de um sujeito perseguido que já não conta com a proteção de seu país de origem. Em tal perspectiva, a resposta de proteção ao refugiado, ou a acolhida da hospitalidade pelo Direito, revela-se na concessão do asilo. O asilo em sentido amplo pode ser divido em suas figuras específicas: o asilo político, subdividido em asilo territorial, asilo diplomático e asilo militar, e o refúgio [28]. Tal posição permite enfatizar como o direito geral de asilo está baseado no conceito de hospitalidade. A condição de refugiado é um *status*, mas o direito a ser gozado pelo refugiado é o de asilo[29].

---

[28] RAMOS, André de Carvalho. *Asilo e refúgio: semelhanças, diferenças e perspectivas.* In: RAMOS, A. C; RODRIGUES, G.; ALMEIDA, G. A. (Orgs.). In: **60 anos de ACNUR:** perspectivas de futuro. São Paulo: CL-A Cultural, 2011, p.15.

[29] Entretanto, esse posicionamento quase não encontra eco na doutrina nacional. Os termos asilo e refúgio são comumente diferenciados pelos juristas brasileiros porque designam institutos diferentes em sentido estrito. Sobre o tema: RAMOS, André de Carvalho. ***Asilo e refúgio:*** *semelhanças, diferenças e perspectivas.* In: RAMOS, A. C; RODRIGUES, G.; ALMEIDA, G. A. (Orgs.). In: **60 anos de ACNUR:** perspectivas de futuro. São Paulo: CL-A Cultural, 2011, p. 16.

A Constituição da República de 1988 reconhece a dignidade humana como fundamento da República, logo em seu artigo 1°, III. Entre os princípios que regem o Brasil em suas relações internacionais, destaca-se a prevalência dos direitos humanos, a igualdade entre os Estados, a solução pacífica dos conflitos, o repúdio ao racismo, a cooperação entre os povos para o progresso da humanidade e a concessão do asilo político. O parágrafo único deste artigo 4° determina, ainda, que o país busque a integração econômica, política, social e cultural dos povos da América Latina, visando à formação de uma comunidade latino-americana de nações. Em relação aos direitos e às garantias fundamentais, a Constituição é bastante explícita e dispõe em seu artigo 5° que todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no país a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade. Sendo assim, em uma interpretação sistemática, a Constituição da República de 1988 reconhece o direito geral de asilo. No artigo 4°, X, o texto constitucional [30] prevê que a concessão de asilo político é um dos princípios regentes das relações internacionais do país. Em verdade, todo pedido de asilo é um pedido político, assim como sua decisão. Por isso a Constituição não está limitada ao asilo político, mas reconhece como tarefa política do processo de redemocratização do país o compromisso com o direito geral de asilo, tanto internamente quanto perante a comunidade internacional. E ainda que a redação possa parecer meramente principiológica, a Constituição brasileira afirma o direito geral de asilo ao dispor que não caberá extradição por crime político ou de opinião, no artigo 5º, LII [31]. Tal dispositivo constitucional tem o condão de barrar a extradição dissimulada, em que o Estado requerente camufla a perseguição por meio da extradição. Ademais, seguindo tal linha de raciocínio, o direito geral de asilo já encontra respaldo desde a Declaração Americana de Direitos e Deveres do Homem (Declaração de Bogotá, de abril de 1948) no seu artigo XXVII, na Declaração Universal de Direitos Humanos (Declaração de Paris, de dezembro de 1948) em seu artigo XIV, e na

[30] BRASIL, 1988.
[31] RAMOS, A. C. Asilo e refúgio: semelhanças, diferenças e perspectivas. In: RAMOS, A. C. RODRIGUES, G.; ALMEIDA, G.A (Orgs.). **60 anos de ACNUR:** perspectivas de futuro. São Paulo: CL-A Cultural, 2011. p. 17.

Convenção Americana de Direitos Humanos (Pacto de San José, de novembro de 1969) no artigo 22.732. Dessa forma, como assevera André de Carvalho Ramos:

> A consequência da internacionalização do asilo é a possibilidade do crivo internacional das decisões de concessão ou denegação de asilo. A antiga discricionariedade plena da concessão de asilo passa, agora, por ser um tema de direito internacional, a ser regulada e o Estado pode vir a ser chamado perante um tribunal. [33]

Destaque-se que a Convenção Americana de Direitos Humanos e a Convenção das Nações Unidas de 1951 sobre o *Status* de Refugiado foram recepcionadas como norma de direito fundamental por força da abertura constitucional prevista no artigo 5°, §2° da Constituição da República de 1988 [34].

No caso sob análise, mesmo que se considere uma situação a ser excluída da proteção da Lei n.° 9.474/1997 [35], deveria ser feita uma avaliação mais profunda sobre o direito de asilo e sobre o princípio de *non-refoulement* com base em outros tratados de direitos humanos. Mas mais do que isso, o que o trabalho nesse caso específico mostrou para mim foi como o pior crime reside em se produzir o próprio contexto em que a exposição de um corpo fora de lugar o torna precário a ponto de sua eliminação não poder mais ser percebida como um delito. Como se esse fosse um corpo sacrificável, sem que tal sacrifício possa ser articulado enquanto tal.

Como a resposta do Conare ao caso apresentado demonstrou, a posição do Estado brasileiro foi marcada por enormes contradições. A

---

[32] A Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem, em seu artigo XXVII, inclui o direito de asilo ressaltando que: "Toda pessoa tem o direito de procurar e receber asilo em território estrangeiro, em caso de perseguição que não seja motivada por delitos de direito comum, e de acordo com a legislação de cada país e com as convenções internacionais". O artigo 22 (7) da Convenção Americana de Direitos Humanos (CADH) prevê o direito de asilo e garante que: "Toda pessoa tem o direito de procurar e receber asilo em um território estrangeiro, de acordo com a legislação do Estado e convenções internacionais, em caso de perseguição por delitos políticos ou não relacionados com crimes comuns". Desse modo, tanto a Declaração como a Convenção Americanas incluem o direito de procurar e receber asilo. Estes foram os primeiros instrumentos regionais de direitos humanos e, no caso da CADH, o primeiro instrumento de caráter convencional a contemplar esse direito.

[33] RAMOS, op. cit., p. 18-19.

[34] BRASIL, 1988.

[35] BRASIL, 1997.

dificuldade de escuta da narrativa e a visualização de um fugitivo de recrutamento forçado como criminoso paramilitar levam a uma simples pergunta: o país quer proteger os refugiados, ou proteger-se dos refugiados? A própria pergunta é sintoma da centralidade do medo no processo de reconhecimento da condição de refugiado e no governo dos corpos estrangeiros, dos corpos fora de lugar.

Juristas costumam responder à questão demonstrando como o estatuto dos refugiados, em geral, e a política brasileira de proteção a refugiados, em particular, oferecem os fundamentos jurídicos de uma resposta de proteção vinculante. No âmbito do Direito interno, o ato que declara o reconhecimento da condição de refugiado é um ato administrativo vinculante e seus efeitos são declaratórios, não constitutivos da condição de refugiado. Em casos de impossibilidade de proteção, isso significa que o solicitante não preenche a definição legal de refugiado, ou não merece ser reconhecido como tal (como propôs o Conare, no caso analisado). Aqueles que são mais críticos, podem ainda alegar que o conceito de refugiado não tem sido bem compreendido, que mereceria ser ampliado, relido a partir de um enfoque de direitos humanos, de um devido processo. A garantia do devido processo legal, combinada com uma hermenêutica orientada pelo princípio da não devolução ao país em que sua vida corre risco, seria a saída teórica e a resposta prática a ser implementada pelo Estado. Para muitos autores, a lei de refugiados do Brasil é compatível e representa essa perspectiva, diferente da lei de migrações, pensada ainda com enfoque na doutrina da primazia da segurança nacional. Mas se vemos o caso concreto, tudo ocorre como se a questão de segurança tivesse sim um peso maior no procedimento administrativo da Lei n.º 9.474/1997 [36]. Tudo se passa como se o próprio procedimento revelasse esse temor do outro. Há sempre uma área cinzenta em que se decide o que afeta a própria possibilidade desse corpo fora de lugar poder ser contado como sujeito.

A presente tese quer partir da narrativa do sujeito que pede refúgio para demonstrar como há uma solidariedade entre a matriz de proteção aos refugiados e a lei migratória brasileira, pois ambas se preocupam com a segurança nacional e mobilizam a circulação do medo como afeto central de

[36] BRASIL, 1997.

sua política. Isso significa que os procedimentos jurídicos presentes nos dois diplomas legais podem contribuir para produzir a precarização da vida deslocada. O solicitante de refúgio criminoso é aquele que deve ter seu pedido negado. Nesse momento, como estrangeiro em situação irregular, deixa de ser aplicado o regime de refugiados para aplicar-se o estatuto do estrangeiro. Uma das peculiaridades desse regime é a impossibilidade de o Estado poder regularizar um migrante indocumentado. Assim está completo o rito jurídico que produziu um sujeito de direito como corpo fora do lugar, como sujeito que só pode pertencer a uma comunidade sendo dela excluído. A aplicação estrita do Direito dos Refugiados não é apenas uma purificação em relação à categoria geral de imigrante voluntário, mas também é a permissão legal para produzir uma forma de vida sem *status* regular, para produzir um *status* de exceção. No momento em que esse sistema é totalmente dependente de funcionários terceirizados da polícia, entrevistadores que não integram os quadros do Estado e julgadores que decidem sem nunca ter contato com o solicitante, isso termina por permitir que se produza um desencontro entre solicitante de refúgio e Estado, e também legitima as decisões sobre a zona gris entre questões de fato e de direito que afetarão o pedido. No limite, a instituição com competência para decidir os pedidos de refúgio produz as situações de precarização de seus próprios quadros e da condição dos solicitantes e refugiados. Esse cenário permite a continuidade de uma política migratória seletiva, que depende de uma estrutura policial capilarizada.

No caso concreto apresentado, um humilde camponês iletrado, recrutado por paramilitares na Colômbia ainda criança, não foi minimamente escutado e compreendido pelas autoridades do órgão competente para decidir sobre sua vida. Mesmo havendo um procedimento administrativo que garanta um momento de diálogo e uma decisão técnica sobre o reconhecimento de seu *status*. Mesmo havendo um relato de perseguição articulado com toda a honestidade pelo solicitante. Para o Conare, ele era apenas um guerrilheiro paramilitar. Em vez de se buscar saber se havia um fundado temor de perseguição do solicitante com base em algum dos motivos previstos em lei, a decisão do Conare revela os fundamentos para que o outro seja o sujeito temido pelo Estado. Sem importar que sua devolução à Colômbia tornaria a expô-lo a um risco de morte. Nesse momento, a aplicação do Direito dos

Refugiados pelas autoridades brasileiras torna virtualmente possíveis as consequências nefastas que deveria impedir.

Tudo se passa como se suas palavras fossem murmúrios, balbucios inaudíveis, como eram os ruídos das línguas ditas bárbaras para antigos povos que se pensavam civilizados. Conta-se que os bárbaros eram aqueles que não podiam ser compreendidos, a ponto de serem identificados com o som do barulho de sua voz. O solicitante de refúgio parece ter representado para o Conare esse bárbaro que fala algo incompreensível. Parece ter representado também o perigo do encontro com o outro, a ameaça latente que a presença do estrangeiro pode provocar e que nenhum texto jurídico é capaz de eliminar totalmente. O outro que teme foi convertido no outro que temo.

Assumindo uma atitude crítica em relação a essa resposta jurídica do Conare, proponho um trabalho afetado e feito a partir da convivência com os pedidos de refúgio e com os desafios que são impostos aos refugiados pela lei desde o momento em que ingressam no país. Isso não garante leitura transparente do outro nem verdade do reconhecimento. Essa abordagem permite explorar os fundamentos jurídicos da resposta de proteção do sistema brasileiro de asilo, bem como os fundamentos dos fundamentos da resposta jurídica. A partir de uma investigação sobre o encontro, quero colocar em questão o que representa o conceito de refugiado e sua captura pelo Direito. O Direito que na esfera administrativa não o reconheceu como refugiado e que somente na via judicial garantiu sua não-devolução à Colômbia para evitar o risco de tortura. Ou seja, uma resposta jurídica desvinculada do reconhecimento de sua condição de refugiado. É preciso pensar exatamente sobre essa "irreconhecibilidade" permitida pela aplicação do Direito dos Refugiados [37].

Para percorrer essa reflexão, proponho inicialmente identificar a teoria que parece servir contemporaneamente de fundamento teórico do Direito dos Refugiados. Com o auxílio da filosofia, é possível problematizar o que baseia

[37] "A vulnerability must be perceived and recognized in order to come into play in an ethical encounter, and there is no guarantee that this will happen. Not only is there always the possibility that a vulnerability will not be recognized and that it will be constituted as the 'unrecognizable', but when a vulnerability is recognized, that recognition has the power to change the meaning and structure of the vulnerability itself". BUTLER, 2006, p. 43.

esses fundamentos, retornando ao tema para ressignificar o conceito jurídico de refugiado e, também, os sujeitos, a política e a ética do encontro.

Nunca vimos tantos refugiados. É o maior número desde a Segunda Guerra Mundial. Essa situação tem gerado distintas reações por parte dos Estados, inclusive o Estado brasileiro, que oscilam entre a afirmação e a negação do direito de asilo, demonstrando diferentes perspectivas possíveis sobre a prática de hospitalidade e de reconhecimento. Ou seja, o Direito dos Refugiados é um regime jurídico que ora vai ao encontro do refugiado, ora vai de encontro ao refugiado.

O caso do solicitante de refúgio [38] colombiano que teve seu pedido negado pelo Conare mostra a captura do encontro pelo Direito. A situação concreta da chegada do estrangeiro que pede asilo é filtrada por um procedimento administrativo que funciona como um dispositivo de distanciamento do sujeito concreto. Aquele que foi obrigado a ser criança-soldado e que só logrou escapar do crime na vida adulta é tratado como criminoso desde sempre. Em vez de um sujeito com medo de voltar a ser perseguido se devolvido ao seu país de origem, foi o Estado de acolhida que decidiu ter um fundado temor desse outro. O encontro do oficial de elegibilidade com o estrangeiro o colocou em contato com algo incompreensível que lhe provocou a sensação de estar diante de um criminoso. Na resposta do GEP, fica claro como a comunicação, o diálogo e o processo de reconhecimento foram garantidos pelo procedimento jurídico e, ao mesmo tempo, impossibilitados pela própria aplicação da lei. Há, simultaneamente, uma certa lacuna e um certo excesso da narrativa no momento do encontro. Ademais, o caso concreto é julgado pelos membros do Conare, não por pessoas que entrevistaram o solicitante. Há uma captura do encontro pelo

[38] É relevante, nessa altura, explicar a distinção entre um solicitante de refúgio e um refugiado. Um solicitante de refúgio é alguém que diz ser refugiado, mas cujo pedido ainda não foi revisado de maneira conclusiva por um Estado signatário da Convenção de 1951 sobre o *Status* de Refugiado. São os países que se tornaram parte desse tratado que têm a responsabilidade primária de proteger os solicitantes de refúgio que foram reconhecidos como refugiados. Para tanto, é seu dever estabelecer um sistema nacional apto a decidir quais pedidos de refúgio se qualificam para a proteção internacional nos termos da Convenção de 1951. Depois de julgado o pedido, e caso o asilo não seja concedido, o solicitante de refúgio fica em uma situação jurídica precária e poderá ser mandado de volta ao seu país de origem sem que isso implique violação da Convenção de 1951. O Brasil é parte do tratado e o sistema de proteção a refugiados foi estabelecido pela Lei federal n.º 9.474/1997, que criou o Comitê Nacional para Refugiados, cuja competência é reconhecer em processo administrativo o *status* de refugiado.

Direito. O Direito vai produzir o distanciamento entre quem faz o pedido de proteção e quem o decide. Nesse momento de decisão, é preciso responder a uma pergunta fundamental, a pergunta sobre quem se encontra diante da lei: um migrante? Um refugiado? Um criminoso? Na resposta à pergunta estão implicadas condições de possibilidade e de impossibilidade da hospitalidade pelo próprio procedimento jurídico.

Assim, é fundamental pensar não somente na aplicação da lei, como também na sua fundamentação. A ideia de cosmopolitismo liberal e a da hospitalidade condicional parecem ainda hoje fundamentar a prática do Direito dos Refugiados, pois a palavra final sobre o sentido do relato do solicitante é dada pelo Estado. Desse modo, serão revisitados marcos teóricos moderno (Immanuel Kant) e contemporâneo (Seyla Benhabib) do cosmopolitismo para em seguida oferecer uma crítica desses fundamentos.

Na sequência, numa tentativa de buscar os fundamentos dos fundamentos, será estudado o caso limite de indígenas refugiados na fronteira entre a Colômbia e o Brasil. Essa situação coloca em questão o cosmopolitismo liberal, a perspectiva condicional de hospitalidade e a própria ambiguidade da resposta jurídica brasileira de proteção a refugiados.

1 **POLÍTICA DO ENCONTRO**

1.1 **Cosmopolitismo Liberal**

Em um diálogo com teorias contemporâneas da democracia, Seyla Benhabib propõe um debate sobre a ideia de pertencimento justo a uma comunidade política. A partir de uma perspectiva normativa, Benhabib problematiza a definição de quem seriam os membros de uma comunidade política e quais seriam os critérios de julgamento moral que as chamadas democracias liberais têm utilizado para definir quem são os seus cidadãos e em que medida os outros de uma comunidade podem ser acolhidos. O resultado do trabalho de Benhabib parece relevante por oferecer base teórica para o reconhecimento de solicitantes de asilo, refugiados e apátridas, ao mesmo tempo em que serve de síntese de um modelo de cosmopolitismo liberal.

A imigração coloca em evidência a colisão direta entre o direito dos indivíduos de atravessar fronteiras, na esteira dos artigos 13 e 14 da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, e o direito ao autogoverno de uma comunidade política, nos termos do artigo 21 da mesma Declaração [39]. Ou seja, o direito de um cidadão deixar seu país de origem não

---

[39] No campo dos direitos humanos existe claramente um direito universal do indivíduo deixar sua comunidade de origem, o que não lhe garante, em contrapartida, garantia de ingresso e permanência com o mesmo *status* em outro Estado:
"Artigo 13°:
1 Toda a pessoa tem o direito de livremente circular e escolher a sua residência no interior de um Estado.
2 Toda a pessoa tem o direito de abandonar o país em que se encontra, incluindo o seu, e o direito de regressar ao seu país.
Artigo 14°:
Toda a pessoa sujeita a perseguição tem o direito de procurar e de se beneficiar de asilo em outros países.
[...] Artigo 21°
Toda a pessoa tem o direito de tomar parte na direção dos negócios, públicos do seu país, quer diretamente, quer por intermédio de representantes livremente escolhidos.
Toda a pessoa tem direito de acesso, em condições de igualdade, às funções públicas do seu país.
A vontade do povo é o fundamento da autoridade dos poderes públicos: e deve exprimir-se através de eleições honestas a realizar periodicamente por sufrágio universal e igual, com voto secreto ou segundo processo equivalente que salvaguarde a liberdade de voto".

garante que outro Estado vá aceitar seu ingresso e permanência; nesse novo território, esse sujeito migrante, por ser não cidadão, será estrangeiro, será o outro dessa comunidade.

O sistema de proteção internacional (que para os juristas inclui o Direito Internacional dos Direitos Humanos, Direito Internacional Humanitário e o Direito Internacional dos Refugiados) favorece esses dois princípios, mas não é capaz de reconciliá-los de maneira adequada na prática. Em uma época na qual a soberania do Estado nos domínios econômico, militar e tecnológico parece sofrer erosão e as fronteiras nacionais começam a ser vistas como mais permeáveis aos estrangeiros, os direitos dos não cidadãos seguem em risco e continuam a ser utilizadas normativas, tecnologias de poder e um gerenciamento policial baseado na ideia de segurança nacional para manter afastados de uma comunidade aqueles que ocupam o lugar do "outro", entre eles solicitantes de asilo, refugiados e apátridas [40]. Nessa linha de raciocínio, passa-se a problematizar o tema a partir do discurso paradigmático que pretende resolvê-lo: o do cosmopolitismo liberal. Como representante dessa matriz de pensamento será analisado o livro, ainda sem tradução para o português, *The rights of others* [41], de Seyla Benhabib.

A autora defendeu o federalismo cosmopolita como solução teórica exatamente para a dualidade existente entre o liberalismo, entendido como filosofia universalista dos direitos individuais, e a soberania do *demos*, ou seja, soberania de uma comunidade política democrática, que, por definição, requer

[40] O conceito jurídico de refugiado protege pessoas que cruzaram fronteira internacional para fugir de perseguição, conflitos armados e graves violações de direitos humanos. Ele está positivado no art. 1º da Convenção de Genebra de 1951 Relativa a *Status* dos Refugiados, bem como na lei brasileira de proteção a refugiados, nº 9474/1997, como se lê a seguir: "Art. 1º Será reconhecido como refugiado todo indivíduo que:
I - devido a fundados temores de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas encontre-se fora de seu país de nacionalidade e não possa ou não queira acolher-se à proteção de tal país;
II - não tendo nacionalidade e estando fora do país onde antes teve sua residência habitual, não possa ou não queira regressar a ele, em função das circunstâncias descritas no inciso anterior;
III - devido a grave e generalizada violação de direitos humanos, é obrigado a deixar seu país de nacionalidade para buscar refúgio em outro país".
O conceito de apátrida aparece no art. 1º, §1º da Convenção sobre o Estatuto dos Apátridas, de 1954, que considera como apátrida pessoa não reconhecida como nacional de nenhum Estado: "Para os efeitos da presente Convenção, o termo 'apátrida' designará toda pessoa que não seja considerada seu nacional por nenhum Estado, conforme sua legislação".

[41] BENHABIB, 2004.

a sua própria delimitação. As leis do *demos* são feitas por um povo e afetam apenas os membros de uma comunidade política determinada, ou seja, seus cidadãos; sendo assim, o paradigma do *demos* estaria vinculado com os direitos de cidadania, mas não necessariamente com os direitos universais.

A reflexão da Professora da Universidade de Yale merece particular atenção por ser um esforço filosófico de fundamentação da proteção dos direitos de estrangeiros como os outros de um certo Estado. Em um diálogo com teorias contemporâneas da democracia, Benhabib propõe um debate sobre a ideia de pertencimento justo a uma comunidade política (*just political membership*). A partir de uma perspectiva normativa, Benhabib problematiza a definição de quem seriam os membros de uma comunidade política e quais seriam os critérios de julgamento moral que as chamadas democracias liberais têm utilizado para definir quem são os seus cidadãos. Trata-se de uma releitura de Immanuel Kant e Hannah Arendt para oferecer base teórica para a acolhida de solicitantes de asilo, refugiados e apátridas.

Ao recuperar a abordagem de Hannah Arendt sobre o direito a ter direitos, Benhabib investiga o paradoxo relativo aos direitos humanos serem reconhecidos e protegidos apenas em virtude de serem direitos do cidadão. Indivíduos que não têm acesso à cidadania seriam excluídos do *demos* e terminariam em uma situação de absoluta vulnerabilidade. Arendt percebe que a figura do Estado-nação e as definições essencialistas de comunidade política seriam responsáveis por esse drama.

Na tentativa de construir sua alternativa, Benhabib sustenta que o direito a ter direitos, entendido como direito de cidadania, não deve ser deixado ao arbítrio dos Estados. Vale dizer: o direito a ter direitos não deve excluir uma reflexão moral. Entretanto, Benhabib não se posiciona em defesa da cidadania global, mas em defesa de uma perspectiva cosmopolita de cidadania.

Benhabib assume um diálogo com as correntes neokantianas de pensamento sobre justiça global. No entanto, ela percebe certo déficit democrático dessas propostas. De acordo com Benhabib, as teorias neokantianas evitam o problema da reivindicação por estrangeiros de pertencimento a uma comunidade política diferente.

Ao se deparar com as mudanças no campo da cidadania experimentadas pela União Europeia e pelos Estados Unidos da América,

Benhabib afirma que a “desagregação da cidadania” ainda está longe de ser considerada como uma verdadeira expressão do cosmopolitismo, mas espera que essa seja a janela para um futuro próximo. Ao analisar os contextos europeu e estadunidense, a solução a ser esboçada ilustra a necessidade de diálogo constante, de iterações democráticas, no sentido de repetição democrática, ou, em sua expressão original, *democratic iterations*. Isso a permite reelaborar o próprio conceito de cidadania: reapropriar-se da origem de um conceito significa que a cada repetição democrática pode ser rearticulada a ideia anterior de cidadania ao ponto em que uma forma de variação emerge.

Trata-se de uma aposta na perspectiva cosmopolita de cidadania. A noção de iterações democráticas é um conceito-chave de Benhabib, que segue de perto a teoria do agir comunicativo de Jürgen Habermas, para quem os direitos humanos são definidos a partir da dinâmica de comunicação entre os seres implicados no discurso. Seguindo tal pensamento, as pessoas devem justificar e discutir, assim como ouvir os “outros”, no momento de definir seus direitos. A cidadania, nessa perspectiva, deve construir-se e reconstruir-se a si própria por meio da prática comunicativa [42].

Para Benhabib, o federalismo cosmopolita seria a chave teórica que permitiria escapar às dificuldades de ordem democrática ainda presentes na proposta de um “governo mundial”. O federalismo cosmopolita mantém tanto a diversidade de comunidades políticas democráticas como seu nexo com o respeito devido aos direitos humanos (e, assim, o devido respeito ao direito de cidadania). Nesse sentido, a definição de si apresentada por uma comunidade política não deve fugir à responsabilidade moral para com as pessoas em geral, sejam ou não consideradas como cidadãs. Tampouco pode ser evitado o diálogo aberto com aqueles outros que buscam ingressar em uma comunidade política. Por fim, Benhabib defende que as fronteiras dos Estados resultem de fato mais porosas.

Por essa razão, a comunidade política, para Seyla Benhabib, não deve confundir *ethnos* com *demos*, ou seja, a comunidade não deve permitir que sua

[42] Benhabib propõe uma “política jusgenerativa” (*jusgenerative politics*) como sinal de um espaço de interpretação e intervenção entre normas transcendentes e a vontade das maiorias democráticas. BENHABIB, 2004, p 131.

definição de si mesma seja essencialista, criticando dessa forma a estática do nacionalismo cultural.

Em certa medida, o pensamento de Benhabib parece em sintonia com a defesa habermasiana de um patriotismo constitucional, resultando em um esforço importante para uma concepção não homogênea de *demos* e para a fundamentação da proteção devida pelos Estados aos estrangeiros, entre eles solicitantes de asilo, refugiados e apátridas.

1.1.1 Condições da Hospitalidade

Immanuel Kant situou as condições da hospitalidade universal no âmbito do Direito Cosmopolita, aquele cujas relações são estabelecidas entre indivíduos e Estados estrangeiros [43]. Inaugura-se, com isso, um novo campo do Direito, diferente do direito público (pois o direito público interno regula as relações entre Estado e cidadãos) e do direito internacional (ou direito público externo, que regula as relações entre os Estados).

No texto político de Kant "Para a paz perpétua: um esboço filosófico", ressaltam-se três condições definitivas para haver paz duradoura entre os Estados. A primeira condição é que a Constituição Civil de cada Estado deve ser republicana. A segunda é que o Direito das Gentes (ou das Nações) deve ser fundado em um Federalismo de Estados livres. Por último, o Direito Cosmopolita deve restringir-se às condições da hospitalidade universal [44]. Esse ponto é fundamental, pois, por exemplo, para Celso Lafer, a hospitalidade universal é um princípio de *jus cogens* [45], uma norma peremptória de Direito Internacional. Desse modo, há uma relevância em retornar a esse dever de hospitalidade para pensar a prática dos direitos humanos no Brasil.

---

[43] *Idem*, p. 25.

[44] KANT, Immanuel. **Para a paz perpétua.** Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 50.

[45] LAFER, 2003, p. 23.

De acordo com Kant, a hospitalidade [46] deve ser encarada como um direito, não como filantropia. No sentido kantiano, hospitalidade é o direito de um estrangeiro, apesar de não ser cidadão, não ser tratado de forma hostil, ou seja, como inimigo. A hospitalidade kantiana aparece definida como o "direito de um estrangeiro, por conta de sua chegada à terra de um outro, de não ser tratado hostilmente por esse" [47]. Logo, em Kant existe uma defesa de um direito de visita, de um direito do estrangeiro à residência temporária num outro Estado. Essa observação acompanha uma reflexão de Kant sobre a expansão ultramarina e a busca de novos mercados por diferentes países da Europa, pois o *ius cosmopoliticum* "tem a ver com a possível união de todas as nações com vistas a certas leis universais para o possível comércio entre elas" [48]. Mercantilismo, cosmopolitismo e colonialismo parecem possuir uma afinidade, um ponto de articulação.

Seyla Benhabib retorna ao *ius visitationis* formulado por Kant para argumentar que os estrangeiros devem ter não apenas o direito de estabelecer contato com a população de um outro Estado, mas também o direito de reivindicar sua permanência, dadas certas condições. Logo, fica claro desde o início que Benhabib se situa dentro de uma perspectiva condicionada do direito de hospitalidade. O direito de um visitante não ser tratado de forma hostil é retomado por Benhabib, que demonstra como o *status* de visitante permanente é um privilégio especial que a soberania republicana pode consagrar a certos estrangeiros que habitam seu território, realizam determinadas funções, representam suas entidades políticas e se comprometem a um acordo de longo prazo. Para Benhabib, não fica claro no discurso de Kant se as relações entre pessoas e nações envolvem atos excessivos, que vão além do dever moral, ou se implicam um certo tipo de reivindicação moral sobre o reconhecimento dos direitos da humanidade na pessoa do outro [49].

---

[46] BENHABIB, 2004, p. 25.

[47] KANT, Immanuel. **À paz perpétua**. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2011, p. 37.

[48] KANT, Immanuel. **A metafisica dos costumes**. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2008, p. 194.

[49] BENHABIB, op. cit.

O argumento utilizado pelo filósofo alemão para justificar o direito de todo homem de se apresentar perante uma outra sociedade estaria baseado em um direito de propriedade comum da Terra. Como a superfície da Terra não é ilimitada, os conceitos do Direito de um Estado e do Direito das Nações levam Kant ao conceito de um Direito Cosmopolita. Dessa maneira, seria injusto negar o direito de hospitalidade, desde que fosse possível concedê-lo de forma pacífica e sem prejudicar a vida e o bem-estar dos habitantes nativos e o próprio Estado. Porém, todo latino-americano sabe muito bem as implicações desse ponto de vista e as consequências do direito de hospitalidade em um contexto que culmina não em intercâmbio comercial, mas em colonização.

Kant visava a uma condição de mundo em que seres humanos pudessem integrar uma ordem civil, numa condição legal de pertencimento. Ampliando esse modelo, Kant chegou a pensar em algo como um "congresso permanente de Estados", em que uma coalizão voluntária de Estados permitiria o exercício de cidadania dentro de comunidades delimitadas [50].

O projeto de paz perpétua kantiano contribuiu para a visualização de duas concepções distintas de soberania, praticamente impulsionando a transição de uma para outra: do regime soberano de Westfália para um modelo internacional baseado na ideia liberal de soberania. O primeiro modelo prevê os Estados como sendo livres e iguais. Há uma autoridade que se sobrepõe aos sujeitos dentro de um território delimitado, mas as relações entre outros Estados soberanos são estabelecidas de forma voluntária, com base nas alianças e afinidades. O segundo modelo diz que a igualdade formal entre os Estados requer princípios e valores comuns, tais como o respeito aos direitos humanos e ao Estado de Direito, bem como o respeito à autodeterminação democrática [51].

De acordo com Benhabib, quando a soberania de um Estado-nação viola os direitos humanos de parte de sua população, fala-se em um tipo de

[50] KANT, 2008, p. 193. Para que o Estado seja republicano, é preciso respeitar algumas condições: a liberdade *a priori* dos membros de uma sociedade (enquanto homens); a igualdade jurídica entre todos os membros de uma comunidade (enquanto cidadãos), e uma única legislação comum (a Constituição republicana).

[51] BENHABIB, 2004, p. 40-41.

obrigação moral generalizada para repreender essas ações. Ampliando esse raciocínio, Benhabib buscou propor que o direito ao pertencimento ou associação seja considerado um direito humano, exatamente segundo os princípios de uma moral universalista [52].

Nas democracias modernas, os direitos de seus cidadãos repousam sobre os direitos do homem. Tais Estados atuam em nome dos princípios universais que se encontram limitados a uma determinada comunidade civil [53]. Sob o regime de autogoverno, cada um seria, ao mesmo tempo, autor das leis e sujeito a elas [54].

Benhabib admite que sempre haverá conflitos na história do pensamento político, ou seja, divergências entre liberalismo e democracia, e até mesmo entre constitucionalismo e soberania popular. Isso porque a intenção dos liberais é vincular a vontade soberana a uma lista de direitos humanos por meio de um compromisso prévio. Já os democratas defendem a necessidade de renegociação e reinterpretação dos direitos pelo povo soberano. Este paradoxo da legitimidade democrática possui a lógica de que cada ato de autolegislação também seja um ato de autoconstituição.

Conforme Benhabib, mesmo em um regime democrático, os membros plenos de uma organização soberana se distinguem dos outros que estão sob proteção, mas que não gozam de todos os direitos.

Para Kant, a cidadania está ligada à liberdade natural, igualdade jurídica e independência civil. Uma comunidade civil é composta por indivíduos que possuem cidadania “ativa” e “passiva”[55]. Contudo, no sistema kantiano, mesmo que um cidadão passivo não tenha independência civil, sua condição de liberdade e igualdade como humano impõe que sua vontade também encontre reflexo na lei, pois “somente a vontade geral unida do povo pode legislar”. [56]

---

[52] BENHABIB, 2004.

[53] Ibid., p. 43.

[54] Em Kant tais leis teriam o sentido de uma lei moral.

[55] KANT, 2008, p. 157.

[56] Ibid., p. 156.

De acordo com Benhabib, os estrangeiros representariam hoje um grupo que não usufrui de todos os direitos de um cidadão [57]. Para ela, uma democracia liberal deve atenuar esse problema mediante renegociação e reiteração democrática de compromissos com os direitos humanos. Essa seria, para a autora, a melhor solução para uma fundamentação dos direitos dos outros de uma comunidade.

Lendo Kant, tudo se passa como se o estrangeiro gozasse do direito de hospitalidade apenas como visitante (*Besucher*), mas não como hóspede (*Gast*). Vale a pena sublinhar que essas duas palavras em alemão são usados em geral como sinônimos, o que faz com que seja difícil separar para quem o direito de hospitalidade realmente se endereça. *Besuchsrecht* seria o direito de "permanência temporária" de um indivíduo em um país estrangeiro, e *Gastrecht* o "direito de ser um visitante permanente" [58].

Seguindo tal linha de pensamento, Benhabib procura analisar a fronteira entre esses direitos se perguntando se seria possível que um visitante se tornasse um membro político de um governo republicano. Para ela, hóspedes (*guests*) deveriam ser igualmente autorizados pelo direito de associação, assim como os visitantes são autorizados pelo direito de hospitalidade. Ambos deveriam ser considerados como direitos humanos universais da moralidade [59].

Mas se na prática "país a ser visitado" e "país anfitrião" implicam responsabilidades diferentes dos Estados, essa questão se torna problemática, especialmente quando os estrangeiros indocumentados – ou seja, aqueles que só teriam direito à visita – desfrutam de serviços e direitos que somente os hóspedes teriam.

Nessa linha de raciocínio, a aplicação do Direito dos Refugiados demonstra como os Estados ainda oferecem a admissão meramente temporária para um estrangeiro não esperado (visitante), e admissão potencialmente permanente somente ao estrangeiro convidado (hóspede).

O percurso de Benhabib exigiu-lhe um retorno a Kant para uma articulação entre o direito de hospitalidade e a possibilidade de reivindicação

---

[57] BENHABIB, 2004, p. 46-47.

[58] Ibid., p. 27-29.

[59] BENHABIB, 2004.

por parte de estrangeiros de um critério justo de pertencimento político a outro Estado. Isso fez com que ela pudesse mobilizar uma defesa da ideia de cidadania cosmopolita, sem a necessidade de se comprometer com uma ampliação do próprio direito de hospitalidade, que não pode ser oposto pelo estrangeiro contra a soberania do Estado de acolhida. Ou seja: Benhabib logrou inserir o critério de pertencimento justo como debate necessário para uma teoria normativa da justiça aberta aos outros de um Estado. Contudo, seus argumentos ainda não reconciliam plenamente soberania e direitos humanos, e advogam a favor de um conceito limitado de hospitalidade, uma hospitalidade condicional [60].

1.2 **Direito a Ter Direitos**

Benhabib também precisou retornar à Hannah Arendt para articular o fim do modelo de Westfália com uma reflexão sobre “o direito a ter direitos”. Assim ela pode oferecer uma comparação entre as discussões de Kant e Arendt relacionadas aos conflitos inerentes às relações internacionais entre Estados.

Segundo Hannah Arendt, “Esta nova situação, na qual a ‘humanidade’ assumiu de fato um papel antes atribuído à natureza ou à história, significaria nesse contexto que o direito de ter direitos, ou o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade, deveria ser garantido pela própria humanidade”. [61]

Os fenômenos do mal político, dos refugiados e apátridas representariam um dos problemas mais preocupantes do século XX. A decadência do sistema de Estados-nação na Europa, muito claro durante as duas Guerras Mundiais, foi radicalmente afetada pelo totalitarismo. Para Arendt, o fenômeno da apatridia exemplifica a perda de todos os direitos, não só de cidadania, como também dos direitos humanos mais fundamentais, culminando em uma perda da própria humanidade do homem.

---

[60] BENHABIB, 2004.

[61] ARENDT, 1989, p 332.

Na intenção de colonizar a África, as nações europeias violaram todos os limites morais que normalmente regulariam o exercício do poder. Para Arendt, a destruição do consentimento dos cidadãos se deu por meio de decisões administrativas encobertas e manipulações imperialistas, da fragilidade dos princípios de direitos humanos para governar as relações entre os seres humanos e da instrumentalização do Estado-nação para a ganância das classes burguesas.

Com a dissolução de impérios multiétnicos e multinacionais, surgiram os Estados-nação, que não contavam com homogeneidade religiosa, linguística, nem cultural. Houve vários acordos elaborados com diversos governos que se comprometiam a garantir igualdade civil e política, a liberdade cultural e econômica e tolerância religiosa às minorias, àqueles outros dentro do Estado. Porém, não ficou clara a definição de minoria nacional, e, consequentemente, à medida que os Estados eram sucedidos por outros, a proteção desses direitos deixava de ser aplicada.

Práticas de desnaturalização e desnacionalização em massa contra minorias consideradas indesejáveis acarretaram discórdia e sucessivas crises políticas dentro do sistema da Liga das Nações, acirrando-se os conflitos emergentes entre minorias nacionais, e a hipocrisia na aplicação pelos Estados dos tratados de minorias. Como consequência desse cenário turbulento, milhões de pessoas passaram a ser apátridas e refugiadas.

Arendt denomina direito a ter direitos exatamente aquele direito que cada indivíduo tem de pertencer à humanidade [62]. Para Benhabib, o uso do termo “direito” pode servir para invocar um imperativo moral, por exemplo, no caso de um direito moral ao pertencimento ou um tratamento compatível. O termo “direito” também pode ter uso jurídico-civil, o que pressupõe uma relação triangular entre a pessoa que tem direito aos direitos, os demais sobre os quais esta obrigação cria um dever, e a proteção dessa reivindicação de direitos e sua aplicação, por meio de algum órgão competente [63].

O reconhecimento do pertencimento é garantido pela própria humanidade do sujeito, mesmo que estrangeiro. Em uma leitura de Kant, essa

[62] ARENDT, 1989.

[63] BENHABIB, 2004.

obrigação é moral, pois ela legitima o dever de um indivíduo ser tratado pelos demais conforme os padrões de dignidade humana: todo homem é um fim em si mesmo. É isso que está no fundo dos direitos fundamentais.

Para Benhabib, o direito da humanidade na pessoa do outro requer um dever recíproco de admissão na sociedade civil e aceitação da liberdade limitada pela legislação civil, de forma que haja uma compatibilidade da liberdade de cada indivíduo, sob uma lei universal.

Articulando os pensamentos de Kant e Arendt, Benhabib defende a possibilidade de reivindicação por parte de um estrangeiro de tornar-se membro de uma comunidade e, consequentemente, ter direitos civis, sendo julgado igualmente por suas ações e opiniões [64].

O sistema do Estado-nação gerou injustiças e exclusão porque as tensões entre os direitos humanos e o princípio da soberania nacional são constitutivas desse modelo. Arendt critica o nacionalismo ao dizer que se trata de um pensamento pré-político, pois quanto mais as ideologias nacionalistas destacam aspectos da identidade que precedem a política, mais a igualdade dos cidadãos se fundamenta na semelhança presumida [65].

Arendt reconheceu a existência de limitações do Estado-nação ao criticar a vontade de se pensar em uma nação homogênea. Para que o Estado pudesse alcançar a verdadeira soberania democrática e assegurar uma justiça para além das fronteiras, era necessário superar o modelo de Estado homogêneo e centralizado [66]. Para Benhabib, Arendt não seguiria o modelo do Estado-nação para analisar o processo de constituição das comunidades democraticamente soberanas. De acordo com Benhabib, deve levar-se em consideração a formação do povo democrático em seu processo histórico-cultural contínuo, assim como a experimentação reflexiva com a identidade coletiva em um processo de iterações democráticas [67].

Partindo desse pressuposto, Benhabib acredita que houve grandes avanços no Direito Internacional em relação à descriminalização dos

---

[64] BENHABIB, 2004.

[65] ARENDT, 1989.

[66] Ibid., 1989.

[67] BENHABIB, op. cit.

movimentos migratórios, com destaque à inclusão de pessoas que fogem de injustiça ou de perseguição em seus países de origem nos sistemas de proteção internacional aos refugiados e apátridas. Para Benhabib, o direito a ter direitos é o reconhecimento do estatuto universal da personalidade de cada ser humano, independentemente de sua nacionalidade. Isso garante a fundamentação da proteção devida a solicitantes de asilo, refugiados e apátridas [68].

Tanto Immanuel Kant quanto Hannah Arendt se depararam com o mesmo problema conceitual envolvendo reivindicações morais universalistas. Em síntese: ele justificou o dever moral ligado à garantia de acolhida do estrangeiro, ou o direito de hospitalidade, e ela demonstrou como a perda da comunidade impactou a própria humanidade do homem, ou seu direito a ter direitos.

Em relação ao direito humano ao pertencimento, tanto Kant quanto Arendt podem ser relidos como autores que tentaram, mas não conseguiram chegar a uma solução que acomode o dilema entre os cidadãos e os não cidadãos. No entendimento de Seyla Benhabib, há meios de corrigir as desigualdades econômicas, sociais e culturais sem a necessidade de um Estado recusar-se a acolher estrangeiros. As democracias liberais devem aceitar o processo de naturalização, ou seja, admitir a reivindicação da cidadania. Para Benhabib, é possível estipular alguns critérios para essa adesão [69]. Nessa linha de pensamento, os apátridas e refugiados não podem ser tratados como um grupo de indivíduos impedidos permanentemente de se associarem a uma comunidade política:

[68] BENHABIB, 2004.

[69] Ibid.

> Assim como não se pode permitir que indivíduos se tornem voluntariamente apátridas, um Estado soberano não pode negar perpetuamente pertencimento. Pode-se estipular certos critérios de pertencimento, mas não do tipo que faça com que os outros terminem permanentemente barrados de se tornarem membros de sua comunidade política. Os regimes teocráticos, autoritários, fascistas e nacionalistas o fazem, mas as democracias liberais não o deveriam[70].

A autora sustenta que o direito fundamental de liberdade de comunicação permite justificar o direito humano ao pertencimento e interferir em políticas que acarretem desnaturalização.

De acordo com a tradição liberal, o direito de deixar um país de origem ou de emigrar é um direito natural fundamental, pois o ser humano é um ser autônomo e tem o direito de aceitar ou rejeitar tais pré-condições do exercício de sua liberdade. Como os cidadãos são livres, o Estado liberal não pode tornar impossíveis as condições de saída – como negar emissão passaporte, visto ou imposição de taxas de saída abusivas. Aqui está a fundamentação liberal para o direito de migrar, tão discutido hodiernamente.

Historicamente, são múltiplas as causas da migração: pobreza, conflitos, desastres naturais; e o resultado disso pode implicar o aumento do número de deslocados, solicitantes de asilo, refugiados. Segundo Benhabib, Estados têm mais liberdade para determinar as condições de entrada de imigrantes do que quando se trata de refugiados e asilados [71]. Em geral, as nações têm obrigações morais para com as pessoas em situação de refúgio e asilo; já as signatárias da Convenção de Genebra de 1951 sobre o *Status* de Refugiado têm deveres legais. Esse é exatamente o caso do Brasil, que é parte do tratado e tem legislação específica sobre a matéria.

Nenhum indivíduo pode ser impedido de aderir permanentemente a uma comunidade sem fundamento. Para Benhabib, há critérios que envolvem certas qualificações, habilidades e recursos para determinar se o indivíduo pode tornar-se membro, sem negar sua liberdade comunicativa. As condições mais relevantes são duração da estada, competência linguística, habilidades laborais

---

[70] Ibid., p. 135: “Just as you cannot render individuals stateless at will, nor can you, as a sovereign state, deny them membership in perpetuity. You may stipulate certain criteria of membership, but they can never be of such a kind that others would be permanently barred from becoming a member of your polity. Theocratic, authoritarian, fascist, and nationalist regimes do this, but liberal democracies ought not to”.

[71] BENHABIB, 2004.

e financeiras. A reivindicação de um direito de ingresso e de pertencimento por um outro em geral implica, de modo correlato, uma vontade de saber do Estado em relação a esse estrangeiro que está buscando adesão. Para Benhabib, as condições de naturalização devem ser feitas com um procedimento transparente e disponível para todos, no qual não haja criminalização do indivíduo e sim, a garantia de um devido processo [72].

O direito ao pertencimento, com Benhabib, implica respeito aos direitos civis e políticos como direitos humanos. Benhabib sugere que o direito ao pertencimento vai além da legislação específica de cidadania de um país [73].

Há inúmeras variações de organização do poder em povos democráticos. Do ponto de vista moral, Benhabib acredita que seria censurável a ausência de um procedimento para estrangeiros se tornarem cidadãos plenos, isto é, se a naturalização não fosse permitida haveria violação ao direito humano de associação. Alguns governos podem exigir exame de idioma por escrito ou oral, outros podem exigir um período mínimo de residência [74].

Sendo assim, esse direito humano não é apenas um dever moral abstrato, porque tem sido incorporado, cada vez mais, em regimes existentes por meio de várias práticas e instituições. Conforme Benhabib, diante do nível de integração dos não cidadãos em regimes de direitos, a cidadania nacional deixou de ser a única base para a atribuição de direitos.

Benhabib, ao analisar as transformações contemporâneas referentes à cidadania, tanto na Europa quanto nos Estados Unidos da América, ainda nota contradições. Por um lado, afirma-se a importância da cidadania nacional; mas, por outro, minimiza-se a distinção entre o estatuto legal dos cidadãos e estrangeiros. Isso tem como consequência a desagregação do modelo unitário de cidadania. Para ela, seria mais interessante apreciar a natureza contraditória do presente se houver uma ideia mais clara das transformações institucionais atuais no domínio dos direitos de associação, ou pertencimento. Essa reflexão, que ainda guarda uma perspectiva “euroamericana”, parece ser interessante também no contexto do Mercosul, em que a circulação de

[72] BENHABIB, 2004.
[73] Ibid.
[74] BENHABIB, op. cit..

cidadãos dos países do bloco foi permitida e o acesso a um procedimento de residência permanente facilitado [75].

Quando Benhabib pensa no "direito dos outros", ela percebe os riscos de uma sociedade teoricamente mais porosa e aberta aos estrangeiros se não lhes forem garantidos na prática também o acesso aos direitos políticos. [76]

Ademais, Benhabib frisa que, apesar de todos os avanços e desenvolvimentos, solicitantes de asilo ainda se deparam com a negação do direito a ter direitos. Por exemplo: apesar do disposto no artigo 6° da Convenção Europeia de Direitos Humanos e Liberdades Fundamentais de proteger a vida, liberdade e propriedade dessas pessoas, os direitos de mobilidade, emprego e de associação continuam sendo cerceados, gerando-se uma total dependência da vontade do Estado soberano para a concessão mesmo de permanência temporária a refugiados.

Ao comentar a desagregação da cidadania nos Estados Unidos da América, [77] Benhabib relembra que muitos imigrantes, principalmente irregulares, ingressam nas forças armadas e põem em risco suas vidas com o intuito de conseguir cidadania estadunidense.

A morte de vários estrangeiros que se tornaram militares levou à proposição de projetos para lhes conceder cidadania póstuma, beneficiando, em alguns casos, seus cônjuges e filhos. Alguns legisladores sugeriram a concessão imediata aos migrantes integrantes das forças armadas e outros sugeriram o estabelecimento de um prazo mínimo para o processo. Contudo, parece extremamente complicado um modelo de cidadania em que aqueles indivíduos dispostos a morrer por um país consigam apenas *post mortem* o reconhecimento de seu pertencimento àquela comunidade política.[78]

De acordo com Benhabib, ao contrário de exemplos da União Europeia, a desagregação norte-americana não está ligada ao direito de voto para residentes legais. A concepção de cidadania, para os estadunidenses,

---

[75] BENHABIB, 2004.

[76] Ibid., p.146.

[77] BENHABIB, o. cit., p. 213-221.

[78] Idem, p. 214: "Those who carry out the ultimate sacrifice for the democratic people by giving their lives for it are not always its members in good standing".

permanece notavelmente unitária no nível da concessão de direitos políticos, por considerarem a naturalização uma condição prévia para voz política [79].

A globalização, na medida em que aumenta a intensidade e a interconexão das ações humanas em todo o mundo, resulta na criação de novas situações e novas lógicas de representação [80].

Há uma ligação fundamental entre autogoverno democrático e representação territorial. Isso se dá porque as democracias promulgam leis que deveriam vincular àqueles legitimamente autorizados; a legitimidade democrática não pode se estender para além do *demos*, circunscrito nele mesmo como um povo soberano sobre um determinado território. Num ideal de democracia sempre haverá diálogo controverso entre *demos* e outras organizações representativas sobre os limites de sua jurisdição e autoridade. As polêmicas decorrentes desse diálogo complexo entre representantes do povo eleitos democraticamente, o Judiciário e outros atores civis e políticos não têm fim. Por meio desses debates, as representações democráticas podem se reconstituir para, por exemplo, anistiar migrantes irregulares.

Benhabib defende como solução para o impasse uma fundamentação da justiça com base em um universalismo moral e um federalismo cosmopolita. A autora propõe não fronteiras abertas, mas sim porosas, em que um processo de admissão de estrangeiros seja mais flexível. Ela argumenta, ainda, que as leis que regem a naturalização devem se sujeitar às normas de direitos humanos, rejeitando a negação do acesso ao processo de naturalização. A melhor proposta encontrada pela autora para abordar a complexa questão da adesão política no novo século foi traduzida nas ruas pelos próprios movimentos de migrantes: “nenhum ser humano é ilegal” [81].

[79] BENHABIB, 2004, p. 215.

[80] Idem, p. 218.

[81] BENHABIB, op. cit., p. 221.

2.2.1 Considerações Críticas ao Cosmopolitismo Liberal

Para Benhabib, numa sociedade democrática, liberal e cosmopolita, o caminho para a cidadania deve estar aberto a um diálogo sobre os laços associativos e de pertencimento, por meio do qual mesmo um indivíduo estrangeiro possa se mostrar capaz de exercer a cidadania e digno de recebê-la. Ainda que o Direito Internacional fosse apto a conceder o "direito humano à cidadania" aos imigrantes, para a Professora de Ciência Política da Universidade de Yale, a moralidade da imigração resta evidente se as condições de vida no país nativo de uma pessoa colocarem em risco sua existência. Ademais, para Benhabib, nesse exemplo, o direito à sobrevivência do estrangeiro deve pesar tanto quanto o direito do novo país de controlar suas fronteiras. Contudo, é preciso defender um peso maior à questão da luta por sobrevivência do sujeito. E à luta do estrangeiro para ocupar uma posição de sujeito, de sujeito político, sujeito da política. Apenas nesses termos pode ser repensado o próprio campo político. Isso começa reconhecendo-se os limites de um cosmopolitismo dependente do Estado, a marca da violência no domínio do Direito dos Refugiados e a necessidade de sua abertura ao incerto, ao incalculável, ao que independe da identidade [82].

Para Jacques Derrida, é preciso recuperar a herança kantiana do cosmopolitismo e, ao mesmo tempo, romper com ela. Isso é possível a partir de uma outra perspectiva sobre a hospitalidade. Para ele, a palavra hospitalidade está ligada à ideia de anfitrião, de dono da casa, tanto no sentido daquele que detém a propriedade quanto daquele que recebe o convidado, que lhe dá boas-vindas, que define as condições e as regras da própria hospitalidade: "a soberania do poder, a *potestas* e a possessão do hospedeiro continuam aquelas do *paterfamilias*, do senhor da casa, do 'dono do lugar" [83].

O anfitrião, aquele que oferece a hospitalidade do lar, atua como quem exerce soberania sobre o espaço e sobre os bens que oferece a um estranho.

---

[82] BENHABIB, 2004.

[83] "Segundo a cadeia que agora nos é familiar (*hosti-pet-s, potis, potest, ipse*, etc.), a soberania do poder, a *potestas* e a possessão do hospedeiro continuam aquelas do *paterfamilias*, do senhor da casa, do 'dono do lugar', como o chama Klossowski. E se traduz a mesma palavra de duas maneiras, tanto é 'estrangeiro' quanto 'hóspede'". (DERRIDA, 2003, p. 37).

Esse oferecimento reafirma sua autoridade na medida em que as regras da hospitalidade devem ser respeitadas pelo hóspede. Nesse sentido, estão delineadas a autolimitação e a contradição no coração do conceito de hospitalidade.

Com Derrida, a superação do modelo de Benhabib se apoia no imperativo da oferta de uma hospitalidade hiperbólica. Mas, se isso acontecer, haverá potencial transgressão das leis da hospitalidade, de suas condições, de suas normas, dos direitos e deveres que se impõem aos que oferecem e aos que recebem a hospitalidade.

Logo, para Derrida, há uma antinomia não dialetizável entre as leis da hospitalidade e a Lei da hospitalidade. Na verdade, a hospitalidade pura é uma "lei sem lei", uma lei sem imperativo, pois não pode ser exigida por um dever, ela deve ser oferecida graciosamente a alguém, como verdadeira dádiva [84].

Nessa linha de pensamento, a hospitalidade absoluta, (pura, incondicional) rompe com a ideia de hospitalidade corrente, condicional, (jurídica, de convite). A hospitalidade absoluta é incondicional, pois pressupõe que se abra a porta de casa mesmo ao outro totalmente desconhecido. Trata-se de oferecer um lugar sem convite, aberto à contingência da visitação, sem se exigir reciprocidade nem mesmo identidade de quem pede passagem, ou permanência.

A hospitalidade corrente demanda, desde logo, o nome, a origem, os documentos do estrangeiro. O nome se liga com a noção de família, de pertencimento a um grupo, a um Estado, de ser capaz de identificação, de atribuição de direitos e deveres.

Pode-se atrelar, então, a hospitalidade vigente ao domínio do poder. Poder que o hospedeiro tem de eleger e escolher seus convidados, aqueles a quem ele decide oferecer asilo, direito de visita ou hospitalidade. Para Derrida, "não há hospitalidade sem finitude, a soberania só pode ser exercida filtrando-se, escolhendo-se, portanto excluindo e praticando-se violência". [85]

---

[84] DERRIDA, 2003.

[85] E diz, ainda: "Esse conluio entre a violência do poder ou a força da lei (*Gewalt*), de um lado, e a hospitalidade, de outro, parece dever-se, de maneira radical, à inscrição da hospitalidade num direito, essa inscrição sobre a qual falamos ao longo das sessões anteriores". Ibid., p. 49.

Daí surge certa marca da injustiça no limiar do direito à hospitalidade.

Derrida conclui que a hospitalidade permanece sempre na fronteira de si mesma, chegando a se transformar na própria fronteira, no limite da questão e sua aporia:

> Incessantemente, incomoda-nos esse dilema de, por um lado, a hospitalidade incondicional que ultrapassa o direito, o dever ou mesmo a política; por outro, a hospitalidade circunscrita pelo direito e o dever. Um pode corromper o outro, e essa perversibilidade continua irredutível. E deve continuar assim. [86]

A Lei da hospitalidade constitui, assim, o princípio transpolítico do político e da hospitalidade, porque, como crê Derrida, não somos definidos pela cidadania, vínculo estatutário com o Estado-nação. Logo, é preciso ajustar a ética da hospitalidade a um além do Estado e a um além do cosmopolitismo.

A hospitalidade incondicional pensa o político além do político e denuncia as insuficiências da hospitalidade política ou cosmopolítica. Derrida denuncia a pouca perfectibilidade da hospitalidade kantiana e sua insuficiente universalidade. Logo, não há ainda hospitalidade cosmopolita, ela ainda não vigora universalmente, pois não é suficientemente cosmopolita.

De outro lado, a denúncia de Derrida também alcança a injustiça intrínseca de tal política. Isso porque uma política que não guarda uma referência a esse princípio de hospitalidade incondicional perde a sua referência à justiça. Portanto, é preciso afetar, aperfeiçoar a hospitalidade cosmopolita por meio da hospitalidade incondicional. Só assim pode-se alcançar uma outra política que, ao mesmo tempo, resista e remodele o Estado. Nesse sentido, a hospitalidade incondicional se mostra imprescindível para responder às urgências atuais, tanto de uma nova cosmopolítica quanto de uma nova Internacional. [87]

---

[86] DERRIDA, 2003, p. 117-118.

[87] Marx se tornou um fantasma para as sociedades ocidentais, que não cessam de clamar a morte da revolução sem conseguir liberar-se de seu espírito. Há, por isso, uma certa melancolia geopolítica e um certo sofrimento social em decorrência da nova ordem econômica. (DERRIDA, 1994, p. 140).

1.3 **Política e Hospitalidade**

Ao colocar o tema do encontro no centro da análise é possível buscar o elo entre política e hospitalidade, num diálogo com o pensamento de Jacques Derrida. A ausência do termo hospitalidade nos manuais sobre Direito dos Refugiados parece interrogar a pertinência desse termo para uma política para refugiados, ao mesmo tempo em que, para propor uma política para refugiados é necessário politizar o termo hospitalidade.

Isso se inicia ao iluminar um ponto pouco discutido no campo do Direito dos Refugiados: a identidade só tem lugar em face da diferença. [88] Há uma certa economia da hospitalidade vinculada ao que Derrida viu como estrutura sacrificial do ocidente[89]. Esse é um ponto fundamental, pois todo processo de criação de uma ordem comum pressupõe um processo político de diferenciação e criação de uma exterioridade. O estabelecimento de fronteiras está definido pela determinação sempre política de quem é o estrangeiro. O Direito dos Refugiados opera mediante esse sistema de classificação binário, sendo o refugiado um conceito-chave para se pensar os limites dos sujeitos jurídicos e dos dispositivos políticos inclusivos que se baseiam na visibilidade e na transparência dos atores políticos. Isso se revela de forma mais

---

[88] A questão crítica de Derrida a Kant evidencia o mal-estar do direito à hospitalidade depender da diferença encarnada pelo estrangeiro: "Isso quer dizer que o hospedeiro kantiano trata aquele que ele abriga como um estrangeiro? Sim e não. Ele o trata como ser humano, mas instala sua relação com aquele que está em sua casa segundo o direito, tanto quanto a relação que o liga aos assassinos, à polícia ou aos juízes. Do ponto de vista do direito, o hóspede, mesmo quando bem-recebido, é antes de tudo um estrangeiro, ele deve continuar estrangeiro. É devida uma hospitalidade ao estrangeiro, claro, mas ela continua, como o direito, condicional, portanto condicionada em sua dependência à incondicionalidade que funda o direito". (DERRIDA, 2003, p. 63).

[89] DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã**. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. p. 81, 169. Nesse sentido, em "A violência e o sagrado", René Girard aborda o tema do sacrifício e assevera que os homens são naturalmente violentos e qualquer sociedade para existir precisa resolver essa questão. O sacrifício cumpre o papel de reforçar a unidade social, extravasando essa violência, e as vítimas sacrificiais são justamente os estranhos, aqueles corpos que não se integram completamente à sociedade (estrangeiros, crianças, animais…). Assim, a perda da capacidade de sacrificar, de excluir certos corpos, pode levar à violência extrema e à possível destruição do grupo. GIRARD, René. **A violência e o sagrado.** Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1990.

contundente em uma forma de sacrifício humano que nunca se articula enquanto tal.

Há uma imbricação entre política e violência na formação de uma comunidade política, e o contrarrosto do indivíduo incluído em uma sociedade é um estrangeiro. [90] A Constituição do Estado-nação moderno e a noção de cidadão supunham um fora, para além da fronteira. A diferença constituiria, assim, tanto o *a priori* da identidade como o limite da democracia vista como sistema político de inclusão e igualdade.

Georg Simmel pensa o estrangeiro como dispositivo político-social existencial. Ele considera que aqueles que estão excluídos da sociedade, os estrangeiros, tem um papel central para a existência e para a delimitação da própria sociedade, do nós. [91] O fato de ser estrangeiro e portar qualidades distintas é o que o relega a determinado círculo espacial. Dessa forma, dentro das relações sociais, o perto pode estar longe, mas o estrangeiro exemplifica como quem está longe pode estar perto. O estrangeiro é aquele que é parte de um grupo, mas se integra a esse mediante a exclusão. [92]

Nesse sentido, o refugiado é um estrangeiro, pois não pertence à comunidade política em que pediu asilo. Mas o refugiado é também um estranho, pois ao cruzar a fronteira passa a viver em um determinado grupo social que o acolhe. Por resistir à categorização, o refugiado atenta contra as próprias construções sociais que determinam as diferenças e as distâncias do estrangeiro. É por meio da linguagem, de suas funções denotadoras e classificatórias, que o homem ordena o mundo e suas ações. Assim, a ambivalência da linguagem do Direito dos Refugiados mostra os limites da ordem da hospitalidade. O primeiro ato de inclusão/exclusão é a nomeação, e esse ato ambíguo não pode ignorar sua arbitrariedade, nem tudo aquilo que deixa do lado de fora. O outro e a atividade reflexiva têm assim importantes dimensões críticas, lembrando a possibilidade de reinterpretação do mundo.

---

[90] PENCHASZADEH, A. P. **Política y hospitalidad**: disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero. Buenos Aires: Eudeba, 2014. p. 17.

[91] SIMMEL, Georg. O estrangeiro. Trad. Mauro Guilherme Pinheiro Koury. **Revista Brasileira de Sociologia da Emocão**, v. 4, n. 12, p. 343-349, dez. 2005. p. 265.

[92] Ibid., p. 265.

Por isso Derrida indaga se a questão do estrangeiro não seria uma questão vinda, oriunda, do estrangeiro. Isso porque, antes de se falar "a questão do estrangeiro", talvez o melhor fosse "questão de estrangeiro". É uma "questão de estrangeiro"; que vêm do estrangeiro e que se destina ao estrangeiro. É como se o estrangeiro fosse primeiro aquele que coloca a questão ou aquele a quem a questão é direcionada. "Como se o estrangeiro fosse o ser-em-questão, a própria questão do ser-em-questão, o ser-questão ou ser-em-questão da questão. Mas também aquele que, ao colocar a primeira questão, também me questiona". [93] Desse modo, é preciso rediscutir, a partir do encontro, a performance identitária do refugiado e a própria posição do sujeito que o reconhece como condições para politizar a hospitalidade.

O refugiado como sujeito da hospitalidade guarda uma relação de ambivalência com o lugar que o recebe. Para ser recebido, primeiro é preciso diferenciá-lo de nós, os de casa, e, portanto, estabelecer uma relação assimétrica entre anfitrião (dono da casa) e refugiado (convidado). [94] As leis e o Direito acolhem e subordinam condicionalmente o refugiado, e sua inclusão fundamenta sua exclusão. Tudo se passa como se o refugiado não pudesse pertencer para ser sujeito da hospitalidade. O Direito dos Refugiados se moveria entre a concretude e a calculabilidade da hospitalidade condicional, mas uma hospitalidade sem condições se apoia na abertura ao imprevisível.

---

[93] DERRIDA, 2003, p. 5.

[94] Por outro lado, Derrida também percebe como o senhor "entra de dentro" como se viesse de fora. Ele entra em casa graças ao visitante, pela graça do hóspede: "Estranha lógica, mas tão esclarecedora, essa de um senhor impaciente que espera seu hóspede como um libertador, seu emancipador. É *como se* o estrangeiro tivesse as chaves […] O hospedeiro torna-se hóspede do hóspede. O hóspede (*guest*) torna-se hospedeiro (*host*) do hospedeiro (*host*). Essas substituições fazem de todos e de cada um refém do outro. Tais são as leis da hospitalidade. Elas correspondem às *Dificuldades* anunciadas, às aporias enunciadas desde as primeiras linhas do livro. […] A saber, a simultaneidade, o 'ao mesmo tempo' de duas hipóteses incompatíveis: 'Não se pode ao mesmo tempo tomar e não tomar, estar e não estar aqui, entrar quando se está no interior'". DERRIDA, 2003, p. 107-109.

1.3.1 Hospitalidade Sem Condições

De acordo com Derrida, a hospitalidade incondicional não é nem jurídica, nem política, pois não pode ser organizada, inscrita em leis, apesar de ser necessária para que se pense o conceito de hospitalidade condicional.

Pensar a hospitalidade sem condições é interrogar uma comunidade apoiada na figura do estrangeiro como dispositivo político fundamental para a construção da identidade mediante a diferença. [95]

Derrida vai além das associações entre hospitalidade e caridade, tolerância e cosmopolitismo. [96] Para o filósofo, a tolerância se trata de um ato de caridade, de cuidado. É um termo que se situa sempre do lado do mais forte, sendo o limite da própria hospitalidade. A tolerância do outro encerra um ato de soberania, pois a acolhida se encontra condicionada a um "eu posso" e a uma afirmação da propriedade, do "*chez moi*". Para Derrida, a tolerância permanece uma hospitalidade condicional, circunspecta: "a tolerância permanece uma hospitalidade fiscalizada, sempre sob vigilância, parcimoniosa e protetora da soberania. No melhor dos casos, é o que eu chamaria de um hospitalidade condicional". [97]

Assim, a hospitalidade condicional é essa que está sujeita ao eu que é um soberano que convida, que dá a hospitalidade, ao contrário de uma hospitalidade incondicional, associada ao acontecimento do radicalmente outro, não identificado e imprevisível, que irrompe e chega, que não se condiciona à adaptação às regras, à língua, à tradição, nem depende de um convite. Derrida admite que receber uma visita nessas condições pode ser perigoso, mas uma hospitalidade sem riscos, que demande garantias, não é uma hospitalidade

---

[95] PENCHASZADEH, 2014, p. 28.

[96] Nessa linha de raciocínio, a posição de Derrida é uma crítica a Habermas, para quem "o que se exige juridicamente de nós é a tolerância em face de práticas que consideramos eticamente extraviadas a partir de 'nossa' perspectiva". Para Habermas, tolerância é suportar as diferenças éticas. HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro:** estudos de teoria política. Trad. George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 322-323.

[97] BORRADORI, Giovanna; DERRIDA, Jacques; HABERMAS, Jürgen. **Filosofia em tempo de terror:** diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, p. 138.

pura. A hospitalidade incondicional é sempre uma transgressão da norma e ultrapassa a política e a ética, ainda que sua prática deles dependa. É porque a hospitalidade depende de algumas condições que se pode falar em hospitalidade incondicional:

> A hospitalidade pura consiste em deixar sua casa aberta para o que chega imprevisivelmente, que pode ser um intruso, até mesmo um intruso perigoso, eventualmente suscetível de fazer o mal. Essa hospitalidade pura ou incondicional não é um conceito político ou jurídico. Com efeito, para uma sociedade organizada que possui suas leis e quer manter o controle soberano de seu território, de sua cultura, de sua língua, de sua nação, para uma família, para uma nação que quer controlar sua prática de hospitalidade, é preciso de fato limitar e condicionar a hospitalidade. Pode-se fazê-lo às vezes com as melhores intenções do mundo, pois a hospitalidade incondicional também pode ter efeitos perversos. [98]

Apesar da tradição do cosmopolitismo, este também não é a solução política para o problema da hospitalidade, segundo Derrida. Para o filósofo, celebrar o cosmopolitismo é como celebrar qualquer acesso à cidadania, é como celebrar a cidadania mundial. Contudo, se a cidadania revela um limite, o de um Estado-nação, Derrida se mostra cauteloso em relação a um Estado mundial, lembrando a lógica autoimunitária do Estado:

> Acredito que deveríamos, além do velho ideal cosmopolita greco-cristão (os estóicos, são Paulo, Kant), assistir ao surgimento de uma aliança universal ou de uma solidariedade que se estenda além da internacionalidade dos Estados-nações e, assim, além da cidadania. Este foi um dos temas principais de Espectros de Marx e outros textos. Sempre voltamos à mesma aporia: como decidir entre, de um lado, o papel positivo e salutar desempenhado pelo formato "Estado" (a soberania do Estado-nação) e pela cidadania democrática, ao fornecer proteção contra certos tipos de violência internacional (o mercado, a concentração de capital mundial, bem como a violência 'terrorista' e a proliferação de armas), e, por outro lado, os efeitos negativos ou limitativos de um Estado cuja soberania persiste como legado teológico, um Estado que fecha suas fronteiras para os não-cidadãos, monopoliza a violência, controla suas fronteiras, exclui ou reprime os não-cidadãos e assim por diante? Uma vez mais o Estado é tanto autoprotetor como autodestrutivo, ao mesmo tempo remédio e veneno. [99]

Para o filósofo, esta tradição deve ser revisada e desconstruída a partir de uma democracia por vir, um questionamento profundo do pertencimento e do direito a ter direitos fundado na cidadania e no Estado. Isso significa

---

[98] DERRIDA, 2004, p. 77.

[99] BORRADORI; DERRIDA; HABERMAS, 2004, p. 133.

repensar o *demos* como simultaneamente a singularidade incalculável de qualquer um (antes de qualquer sujeito e além da cidadania, do povo e do Estado) e a universalidade do cálculo racional e da igualdade perante a lei (do laço social de estar junto, com ou sem contrato). [100] A desconstrução da forma-Estado promete que, um dia, essa não mais será a última palavra sobre o político. Nesse sentido, democracia por vir não significa uma democracia futura que será presente, mas uma promessa da existência do impossível inscrita na própria democracia. [101]

A política e a filosofia se interpelam, pois ambas se deparam com a tentativa de dar coerência e sentido a um mundo caótico. Assim, a filosofia deve ser pensada a partir do razoável, isto é, não do racional propriamente dito, mas de um tipo de racionalidade que leve em conta a contingência.

Se a política em sentido amplo é pensada a partir do valor da incalculabilidade, trata-se de algo distinto do campo econômico. É que conceber a tentativa de tornar calculável o incalculável é tornar a política quase o mesmo que a economia. [102]

Derrida propõe a desconstrução da dialética identidade/diferença a partir de um dever incondicional perante o outro. A hospitalidade como dádiva está no ponto de encontro entre o filosófico, o político, o econômico, o jurídico, e o ético. [103]

---

[100] BORRADORI; DERRIDA; HABERMAS, 2004, p. 130.

[101] A hospitalidade em Derrida não se trata nem de uma ideia reguladora, já que rompe com o possível e a teleologia, nem de uma utopia. É preciso pensá-la nesse campo da promessa da hospitalidade. BORRADORI; DERRIDA; HABERMAS, 2004, p. 141.

[102] PENCHASZADEH, 2014, p. 40.

[103] "Ora, uma comunidade cultural ou linguística, uma família, uma nação, não podem deixar de suspender, ou mesmo deixar de trair o princípio da hospitalidade absoluta: para proteger um 'em casa', provavelmente, assegurando o 'próprio' e a propriedade contra a chegada ilimitada do outro; mas também para tentar tornar a acolhida efetiva, determinada, concreta, para operacionalizá-la. Daí as 'condições' que transformam o dom [ou a dádiva] em contrato, a abertura em pacto policiado; daí os direitos e os deveres, as fronteiras, os passaportes e as portas, daí as leis a propósito de uma imigração cujo 'fluxo', como se diz, precisa ser 'controlado'". DERRIDA, Jacques. **Papel-Máquina.** Trad. Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 249.

1.3.2 Dádiva e Reconhecimento

O indivíduo precisa do outro, precisa projetar-se no outro para construir sua própria identidade. Logo, a identidade é relacional e não há indivíduo, mas sim processo de subjetivação. Nesse sentido, há uma proximidade entre identidade, reconhecimento e dádiva.

O "Ensaio sobre a dádiva", de Marcel Mauss, [104] revela a estrutura do intercâmbio e sua lógica circular: a dádiva sempre implica uma obrigação de aceitação e devolução do que foi oferecido, incluindo-se a hospitalidade[105]. Para Mauss, a troca entre famílias, clãs, coletividades, seria uma forma de respeito entre si, mas mais do que isso, de reconhecimento de um vínculo social. De acordo com Ana Paula Penchaszadeh, o rechaço da inclinação egocêntrica do indivíduo, o eu aceita comprometer-se com uma obrigação para com o outro, sendo a dádiva um de seus meios para realizar-se. [106] A hospitalidade concebida como dádiva se inscreve nessa lógica do intercâmbio e reciprocidade do reconhecimento. Seguindo tal linha de raciocínio, o Direito dos Refugiados pode ser inserido dentro desse contexto de reciprocidade, entre Estados nacionais. Assim, o reconhecimento da condição de refugiado passa a implicar um dever de reciprocidade que enlaça a comunidade internacional na lógica da dádiva em sua modalidade contemporânea, contratual.

Desse modo, a dádiva pode ser pensada em sua articulação com a teoria do reconhecimento. Há pesquisas interessantes sobre o aspecto

---

[104] Para Mauss, o intercâmbio de dádivas guarda um elemento de universalidade, revelando-se um princípio formal mais que um fato empírico. Nesse sentido, a dádiva é fundamento de toda sociabilidade e comunicação humanas. MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: EPU/Edusp, 1974. v.2.

[105] No noroeste nativo-americano, *Potlatch* designa a implícita a obrigação ao se oferecer uma dádiva que implica retribuição. Entre o que se oferece inclui-se a questão da hospitalidade estendida à pessoas fora da família, ou clã: "É preciso convidar quem pode, quer, ou vem assistir à festa, ao *Potlatch*". (Ibid., p. 108).

[106] PENCHASZADEH, 2014, p. 47. Aqui sigo a reflexão da autora sobre a dádiva e sobre o sacrifício, termos que serão posteriormente relidos de outro modo, a partir de Giorgio Agamben.

construtivo da dádiva para o reconhecimento e para a identidade. [107] Com Mauss pode-se explorar, por exemplo, a capacidade de a dádiva tirar os homens da guerra e transpô-los para outras instâncias de luta, ético-políticas.[108]

Pode-se ler "A luta pelo reconhecimento", de Axel Honneth, tendo presente tal questão. [109] Por meio da dádiva do ato de reconhecimento, o eu mostra que valora socialmente o tu. [110] Assim, o reconhecimento é um ato público pelo qual o outro se torna visível graças a um indivíduo autônomo que se descentra para outorgar valor a um outro e confirmá-lo socialmente. Em tal processo, a relação com o outro depende de um *ethos* compartilhado.

A filosofia social de Honneth tem como núcleo as experiências morais dos sujeitos envolvidos em processos de negação de reconhecimento. A dinâmica social do reconhecimento mobiliza a seguinte lógica sequencial de eventos: desrespeito, luta por reconhecimento e mudança social. O sujeito pensado por Honneth seria capacitado como consequência de um processo de luta por reconhecimento. Contudo, a transgressão muitas vezes funciona como a única maneira de ser visto pelo Estado. Pense-se no exemplo dos refugiados no Brasil. O "Estatuto do Estrangeiro" (Lei n.° 6.815/1980) proíbe o direito de associação de refugiados [111]. Por mais que se argumente a

---

[107] Segundo Mauss, a dádiva aceita e retribuída tem o condão de "provar que não se é desigual". (MAUSS, 1974, p. 111).

[108] Segundo Mauss "o *Potlatch*, a distribuição de bens é o ato fundamental do reconhecimento militar, jurídico, econômico e religioso, em todos os sentidos do termo". (Ibid., p. 109).

[109] Para Honneth, "os processos de mudança de social devem ser explicados com referências às pretensões normativas estruturalmente inscritas na relação de reconhecimento recíproco". HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento:** a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2015, p. 24. Este trabalho interroga se a lógica da identidade pode ser compreendida a partir da visibilidade/invisibilidade do reconhecimento como valor positivo de integração das partes a um todo. Mais especificamente, trata-se de criticar a necessidade de determinação e performance de uma identidade para que, através do reconhecimento, um indivíduo possa acessar direitos.

[110] A recusa da dádiva tem implicações para o reconhecimento. Por isso, "abster-se de receber [o *Potlatch*] é perder dignidade". MAUSS, op. cit., p. 191.

[111] BRASIL. Lei 6.815, de 19 de agosto de 1980. Define a situação jurídica do estrangeiro no Brasil, cria o Conselho Nacional de Imigração. **Site do Palácio do Planalto. Presidência da República**, Brasília, DF, 1997. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6815.htm>. Acesso em: 26 fev. 2016.

inconstitucionalidade do dispositivo, trata-se de norma em vigor, mostrando a latente restrição aos direitos políticos dos refugiados no Brasil. Aliás, essa é a ameaça concreta feita muitas vezes pela polícia aos estrangeiros. Com Honneth, pode-se pensar que o sujeito privado de recursos e privado de existência social sofre por indeterminação. Por isso ele vai desenvolver uma reflexão sobre a subjetivação do sujeito nas relações sociais. Inspirado por Hegel, seu modelo mostra como a individuação acontece em comunidade. Mas, no caso dos refugiados, isso se torna ainda mais complexo, pois o pertencimento de um estrangeiro a uma comunidade política é exatamente o que está em questão. No caso do Brasil, a luta política dos refugiados por inclusão pode ser considerada violação da lei, possibilitando virtualmente a perda da condição de refugiado e deportação. A aporia da inclusão/exclusão do não cidadão é exatamente o que garante a delimitação de uma comunidade. Portanto, resta difícil elaborar com Honneth uma demanda de justiça a partir da negação da lei. Desrespeito parece muito mais que somente violação dos direitos no caso dos refugiados. Isso sugere que o Direito seria parte do problema em vez de última instância de cristalização da evolução da luta social, pois a lei permite a continuidade não revelada de uma razão sacrificial do corpo refugiado.

Para Derrida, a pura dádiva rompe com a leitura tradicional maussoniana. Segundo Derrida, a teoria da dádiva seria insuficiente para pensar a dádiva mesma. Isso implica distanciar-se de uma teoria do reconhecimento que trate a dádiva como fonte constitutiva de sujeitos identificáveis e idênticos. Essa questão é relevante, pois a dádiva, ou a hospitalidade como dádiva, foi apresentada como aquilo que põe em relação, constituindo determinados indivíduos. Mas, como explica Ana Paula Penchaszadeh, tal perspectiva não pode renunciar ao sacrifício do radicalmente outro ali onde sua diferença se reconhece como fundamental para a própria identidade. [112]

O pensamento derrideano sobre a dádiva permite vê-la criticamente como um desejo de identidade, já que toda dádiva se faz visando ao

[112] PENCHASZADEH, 2014, p. 49.

reconhecimento da própria identidade. [113] Mas, para Derrida, nem a dádiva, nem a hospitalidade, serão sempre sacrificiais. A hospitalidade derridiana é como uma pura dádiva que dá sempre além do cálculo e da lei, é um receber como transgressão, pois o outro que chega não é jamais o sujeito esperado, é singularidade incalculável e acontecimento que vem a romper com o *oikos* e com o *nomos.* [114]

Existe uma dimensão do sacrifício que deve ser diferenciada da dimensão pura da dádiva. A ordem ética uniria os semelhantes no que esses são próximos, e na medida em que compartilham um *ethos*. Assim, por meio de uma generalidade ética, pela palavra, se produz uma fidelidade ao nós que, consequentemente, os irresponsabiliza em relação aos outros. Interpelando essa ética condicional, Derrida constrói uma ética absoluta capaz de assumir a responsabilidade de dar-se ao outro em uma absoluta pureza da dádiva.

O grande paradoxo da responsabilidade derridiana está em comprometer-se a oferecer hospitalidade a um outro, mas, ao fazer isso, sacrifica-se um outro outro. Pois é impossível responder a todos ao mesmo tempo. A diferença entre as formas políticas e culturais distintas reside em como essas se apropriam da economia do sacrifício. Nessa perspectiva, o estrangeiro continua como arcano da soberania e da identidade e ali onde o problema da identidade continua sendo crucial não poderá haver hospitalidade incondicional, pois em sua origem está sempre a marca da hostilidade. [115]

Derrida concebe a dádiva em duas situações diferentes. Primeiramente, ele propõe que a dádiva seja vista na sua forma pura como acontecimento, que exige também uma pureza do ato de oferta, sem intenção de retorno. A violência intrínseca à dádiva implica que aquele que a recebe, fica escravo daquele que a ofertou, na medida em que não possa retribuir. Derrida situa essa questão fora da razão prática, da ética e da política construídas com base no dever. A segunda concepção vai procurar as consequências da dádiva como acontecimento. Essa que terá mais relevância para o Direito, campo em

[113] A releitura de Mauss por Derrida está sintetizada na seguinte obra: DERRIDA, Jacques. **Deconstruction in a nutshell:** a conversation with Jacques Derrida. New York: Fordham University Press, 1997. p. 151.

[114] PENCHASZADEH, 2014, p. 53.

[115] Ibid., p. 52.

que sempre se dá esperando algo em troca, numa lógica de reciprocidade. Mas quando se oferece a dádiva da hospitalidade a um amigo, introduz-se a própria ameaça à ordem da casa. A economia da dádiva sempre aponta que essa é mais do que seu fenômeno, já que o outro é incalculável e imprevisível justamente por ser outro. [116]

Para Derrida, a ética e a política devem ser pensadas além da lógica do intercâmbio, da reciprocidade e do reconhecimento. Derrida desnaturaliza as fronteiras da distinção dentro/fora sobre as quais se traça a hospitalidade possível, pois esta se encontra sempre assediada pela incondicionalidade que funda o Direito. O estrangeiro é uma figura particular que atenta, por sua forma mesma, contra o *logos*, contra a lei razoável da própria casa. [117]

A hospitalidade dada àquele cuja vinda é prevista e regulada pela lei, é atacada pela hospitalidade incondicional, que se oferece àquele envolto pela imprevisibilidade. Derrida propõe então uma passagem do convite à visitação, da dádiva como reciprocidade à dádiva como responsabilidade infinita diante do radicalmente outro. Por isso haveria uma diferença bem sutil entre o estrangeiro e o outro absoluto, já que, esse último, pela sua indeterminação, pediria uma hospitalidade incondicional, absoluta, pura. De fato, a hospitalidade acontece no reencontro de dois regimes contraditórios, heterogêneos, incomensuráveis e inseparáveis, o do Direito e o da Justiça:

> O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, enquanto a justiça é incalculável, ela exige de nós que se calcule o incalculável: o que seria justo – a decisão justa a partir de uma experiência aporética que é indecidível por princípio –, momento este de extrema angústia pois que a decisão justa nunca será garantida por uma regra, por uma lei". [118]

---

[116] PENCHASZADEH, 2014, p. 55.

[117] Ibid., p. 55.

[118] DERRIDA, Jacques. **Força de lei:** o fundamento místico da autoridade. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 30.

1.3.3 Língua e Hospitalidade

A construção da soberania nacional passa por uma certa unidade da língua, por uma língua que confira transparência e visibilidade aos cidadãos de uma mesma comunidade política. Assim, a língua se revela um poderoso instrumento de homogeneização nacional. Os indivíduos são cidadãos quando podem comunicar-se e estabelecer um âmbito de transparência, equivalência e reciprocidade perante uma autoridade. E a hospitalidade oferecida ao outro pelo soberano é condicional, pois implica determinados direitos e deveres sob a condição de submissão à língua do anfitrião. [119]

A língua cultiva certo sentimento nacional e, por isso, toda cultura nacional seria originalmente colonial, já que se institui unilateralmente a partir de alguma política linguística. Como visto, a hospitalidade implica reciprocidade, se dá dentro de certos limites e tem como um de seus princípios a imposição de uma língua única.

Com Derrida, pode-se pensar que a primeira experiência de violência sofrida por um solicitante de refúgio no momento em que se encontra com um oficial de elegibilidade é buscar o direito em uma língua que não fala, em uma língua estrangeira, numa linguagem jurídica. O Direito que formula o dever de hospitalidade, o Direito dos Refugiados, carrega uma violência inerente ao regime. Para passar da porta, atravessar a fronteira, ao estrangeiro que chega lhe é requisitado que peça a hospitalidade em uma língua que não é a sua. Porém, se é solicitado ao estrangeiro que nos compreenda, que fale nossa língua para podermos acolhê-lo, em que medida ele continua a ser estrangeiro?

Por isso o refugiado, como contrapartida da hospitalidade condicional, é incitado a aprender a língua e respeitar as leis da comunidade que o acolhe. Muitas vezes esse é o requisito para adquirir uma nova cidadania. Para transformar tal realidade,

[119] PENCHASZADEH, 2014, p. 67.

> Um imenso e temível dever de tradução se impõe aqui, o qual não é apenas pedagógico, 'linguístico', doméstico e nacional (formar o estrangeiro na língua e cultura nacionais, por exemplo, na tradição laica ou republicana). Isso passa por uma transformação do direito, das línguas do direito. Por mais obscuro e doloroso que seja, o progresso está em via de acontecer. Ele diz respeito à história e aos axiomas mais fundamentais do direito internacional. [120]

Há um paradoxo no fato da maioria dos países latino-americanos identificarem-se com a língua da colônia. Se a língua for considerada efetivamente um vínculo de unidade e assimilação de culturas diversas, a independência não parece ter se concretizado plenamente no continente, lugar de tantos povos originários e tantas línguas diferentes. Mas, ainda que a língua nacional tenha origem colonial, o soberano não é dono da língua, não a possui.

A soberania faz sentir o peso de sua língua única sacrificando o outro e afirmando sua identidade. Mas ainda que a língua seja princípio de colonização pode ser também princípio de desconstrução e desnaturalização de identidade. A língua, ao não ter origem nem proprietário, pode ser também usada para destituir toda a autoridade, abrindo-se espaço à transgressão da lei. [121] Assim, dominação colonial e independência são possíveis mediante uma mesma língua, já que em sua estrutura está sempre o outro que excede o cálculo e a previsão. A hospitalidade, a língua na forma de hospitalidade, nunca é só um direito, mas também uma pura dádiva, e uma promessa de justiça.

1.3.4 Hospitalidade e Soberania

A soberania constitui o principal limite à hospitalidade. No contexto da ordem política moderna, há Direito na medida em que Estados nacionais cristalizem a universalidade das leis e permitam que os indivíduos se transformem em sujeitos de direito, em cidadãos. Ou seja, a hospitalidade só é

---

[120] DERRIDA, 2004, p. 251.

[121] "[...] qualquer pessoa deverá poder declarar sob juramento: eu não tenho senão uma língua e ela não é minha, a minha própria língua é uma língua inassimilável. A minha língua, a única que me ouço falar e me ouço a falar, é a língua do outro". DERRIDA, Jacques. **O monolinguismo do outro ou a prótese de origem.** Trad. Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001, p. 39.

possível como direito no marco de certas regulações e instituições que cada Estado unilateralmente, como corpo político diferenciado e autônomo, estabelece para a entrada e saída de indivíduos de seu território. Nessa linha de raciocínio, parece que o que torna possível a hospitalidade como direito efetivo é a soberania.

A soberania é o elemento superlativo a indicar que todo Estado tem o poder de criar a lei e assegurar a defesa do corpo político. Desde suas origens é uma figura complexa, pois é ao mesmo tempo condição e garantia da lei. [122]

Giorgio Agamben[123] mostra como o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico. A soberania constitui-se tanto como a resposta sobre a origem da ordem política e das leis quanto como a instância que surge quando essas estão ameaçadas. Dessa forma, ela se autojustifica e se legitima por si mesma. A soberania pode ser então concebida como uma instância legal suprema que permite regular e organizar no interior de um Estado os vínculos entre os distintos sujeitos e representá-los no exterior e, ainda, como uma instância decisória e excepcional com a capacidade de suspender legalmente a ordem legal mesmo para preservar a unidade do corpo político. Dessa forma, a soberania apresenta sua dimensão defensiva em prol da proteção aos que estão dentro dos que estão fora. Ela cria uma identidade interna a partir da hostilização do outro. Por isso há um forte vínculo existente entre soberania e violência, entre a possibilidade da comunidade e a necessidade do sacrifício do outro. [124] Hostilidade e soberania se associam e a comunidade se gesta e se preserva a si mesma diferindo sua violência constitutiva em direção ao estrangeiro.

O mal infringido ao outro nunca afeta apenas o outro, já que o outro também sou eu. De fato sou eu que morro matando-te. O paradoxo autoimunitário mostra o que fazemos a nós mesmos quando o outro é sacrificado. [125] Um pensamento sobre o encontro pode servir exatamente para interrogar essa lógica. Esse é o ponto a ser desenvolvido pela tese. Os

[122] PENCHASZADEH, 2014, p. 82.

[123] AGAMBEN, 2002.

[124] Hobbes entende por soberania o ato pelo qual se criam artificialmente uma unidade e uma lei. PENCHASZADEH, op. cit., p. 84.

[125] PENCHASZADEH, 2014, p. 271.

refugiados hoje representam os corpos matáveis e sacrificáveis sem que se possa articular seu abandono nos termos do homicídio e do sacrifício.

A partir de Derrida, é preciso ir além do conjunto de certezas que envolvem até hoje o vínculo entre política e hospitalidade. Mas, ao abrir-se espaço para politizar a hospitalidade pode-se retomar criticamente a estrutura sacrificial da identidade, cuja possibilidade de suspensão está latente em cada encontro com os refugiados.

Em geral, as migrações são descritas como consequência de distintos fatores – econômicos, políticos, culturais, históricos, e ambientais – que "afastam" e "atraem" as populações. Seria, portanto, preciso repensar a migração de maneira diferente: como estratégia de luta por sobrevivência, como linha de fuga do sacrifício.

Além disso, igualdade na dimensão cívica deve implicar respeito pela singularidade do sujeito, o que demanda uma elaboração mais profunda sobre como tratar os estrangeiros como "mesmo", e não como "outro". Trata-se de pensar em que medida o que existe de universal é a própria singularidade dos sujeitos. Nessa linha de pensamento, a "estrangereidade" representaria a face oculta de toda identidade.

O Estado representa uma estrutura legal e institucional delimitada em um território. Com base em normativas nacionais e internacionais, os Estados são ainda descritos pelos juristas como espaço de exercício da soberania para determinar quais são as pessoas elegíveis para pertencer à comunidade política. Mas o crescente fluxo migratório tem desafiado o processo de inclusão/exclusão que marca a política moderna. Ademais, uma visão crítica coloca em questão as próprias condições antidemocráticas da democracia: as fronteiras.

Atualmente, refugiados e apátridas são comumente mantidos num limbo jurídico por muitos Estados, sem possibilidade real de demandar participação, mesmo no contexto de democracias deliberativas. Isso significa que, no domínio em que os procedimentos jurídicos acontecem, boa parte das situações de desproteção dos estrangeiros é gerada pelos próprios países de acolhida. Sendo assim, além do estudo de uma solução baseada nas condições de possibilidade de um sistema como se a hospitalidade fosse direito, e além da hospitalidade pura como princípio, é relevante debater, no

campo do Direito dos Refugiados, a construção das condições de impossibilidade para que a hospitalidade se materialize. Em vez de defender uma hospitalidade condicional, ou uma hospitalidade incondicional, trata-se de propor uma hospitalidade de encontro. Ou seja, uma análise crítica a partir da cena diádica do encontro como o quadro do direito à hospitalidade. Esse será o recorte que irá fornecer uma nova perspectiva sobre o abandono dos refugiados como modalidade contemporânea de sacrifício.

Deve-se, por isso, discutir como os Estados liberais, signatários de tratados de direitos humanos, possuem normativas internas capazes de permitir que estrangeiros sejam tratados como se fossem figuras suspeitas. Esse tratamento como se fossem criminosos, ou inimigos, faz com que refugiados e apátridas se encontrem, portanto, nos limites de todos os regimes de direitos, revelando um ponto “cego” do sistema, seu ponto de exceção. Talvez esse seja exatamente o modo de inclusão daquele sujeito produzido como o outro de uma comunidade política. Não basta dizer que ninguém é ilegal, nem reiterar a estrutura sacrificial do ocidente. É preciso mostrar como o Direito contribui para produzir uma forma de vida que só pode ser reconhecida como ilegal, irregular, como corpo fora de lugar.

Diferente do Estado-nação moderno, contemporaneamente não há mais sobreposição clara entre territorialidade, autoridade e soberania; o que se vê é um sistema funcional de autoridades administrativas se desenvolvendo, integrado em unidades supranacionais e extraterritoriais, em que gerenciamento e poder de polícia se imbricam e se confundem. Nesse contexto, em que os *outsiders* encontram-se dentro do Estado, não fora dele, o próprio corpo do refugiado se converteu no local simbólico em que a aporia do pertencimento toma sua forma contemporânea.

1.4 *Refugium* do Indivíduo

Em um artigo de Hannah Arendt publicado em 1943, intitulado *"We refugees",* [126] o refugiado aparece como aquele que foi obrigado a fugir de sua terra, mas que, ao manter sua identidade nos país que o recebe, representa a vanguarda de seu povo.

Apesar de mais de setenta anos terem se passado, a análise de Arendt continua vigente para Giorgio Agamben, o que lhe permite afirmar que o refugiado parece a única figura pensável do povo, ao menos até que se complemente o processo de dissolução do Estado-nação e de sua soberania. Refugiado talvez seja a única categoria que permite vislumbrar as formas e limites de uma comunidade política que vem. [127]

Desse modo, com Agamben, tudo se passa como se fosse preciso abandonar as categorias tradicionais ainda utilizadas para representar os sujeitos no campo do pensamento político (o homem e o cidadão com seus direitos, mas também o povo soberano, os trabalhadores etc.) e reconstruir a filosofia política a partir da figura do refugiado [128].

A aparição dos refugiados como fenômeno de massa pode ser localizada historicamente no fim da Primeira Guerra Mundial, marcada pela queda dos impérios russo, austro-húngaro e otomano. A nova resolução instaurada pelos tratados de paz perturbou profundamente a ordem demográfico-territorial da Europa centro-oriental. Não tardou muito até que a lei racial na Alemanha e a guerra civil espanhola produzissem um novo contingente de exilados.

Agamben relembra que muitos refugiados preferiram tornar-se apátridas a retornar ao seu país. De outro lado, refugiados russos, armênios e húngaros foram desnacionalizados pelos governos soviético, turco etc. Sendo assim, a

---

[126] ARENDT, Hannah. We Refugees. In: ROBINSON, Marc (Ed.). **Altogether elsewhere:** writers in exile. London: Faber and Faber, 1996.

[127] AGAMBEN, 2000.

[128] AGAMBEN, 2002.

partir da Primeira Guerra Mundial, muitos Estados europeus começaram a introduzir leis que permitiam a desnaturalização de seus próprios cidadãos.

Diversos comitês internacionais tiveram o mandato de enfrentar a questão dos refugiados, mas o que guardaram em comum foi seu insucesso, a ponto da inteira questão culminar transferida às mãos da polícia e de organizações humanitárias.

Os motivos dessa impotência, segundo Agamben, não se restringem a um egoísmo, nem a uma limitação dos aparatos burocráticos estatais, mas na ambivalência das próprias categorias fundamentais que regulam a inscrição da vida no ordenamento jurídico do Estado-nação.

Arendt vincula Estado nacional moderno aos direitos do homem ao afirmar que o declínio de um gera a obsolescência do outro. Nesse cenário, o refugiado encarna um paradoxo: alguém despojado de todos os direitos de cidadão garantidos pelo Estado, para quem restaria os direitos do homem de forma pura. Mas, no sistema do Estado-nação, os direitos sagrados e inalienáveis do homem restam desprovidos de qualquer tutela no momento em que não for possível articulá-los como direitos de um cidadão de um Estado. O refugiado fica, então, à margem de qualquer direito, revelando a crise radical desse conceito. Um estatuto estável do homem puro, do homem em si, parece ser inconcebível no ordenamento jurídico do Estado-nação. Por isso mesmo, a condição de refugiado é tratada como provisória, buscando reconduzir o sujeito seja à naturalização, seja à repatriação. [129]

Para Agamben, o ponto em que os direitos do homem não correspondem aos direitos do cidadão iluminam o que este homem é: um homem sacro, ou *homo sacer*, no sentido que essa expressão tinha no Direito romano arcaico, um homem entregue à morte sem que isso seja equiparável ao homicídio, nem ao sacrifício. Em verdade, é preciso ler tal formulação como a modalidade de abandono que permite a pena de morte e o sacrifício sem que sejam de tal modo articulados [130].

Essa ambiguidade homem/cidadão pode ser encontrada inclusive no título da Declaração de 1789, a “Declaração dos Direitos do Homem e do

[129] ARENDT, 1996.

[130] AGAMBEN, 2002.

Cidadão", pois não fica claro se os dois conceitos são dependentes, independentes, ou qual a relação que guardariam entre si. Desse modo, tal Declaração deve deixar de ser vista como proclamação de valores eternos, metajurídicos, tendentes a vincular o legislador a seu respeito, sendo vital que se tenha presente como os direitos do homem representam a inserção da vida natural – a *zoé* do mundo clássico, ou vida nua – na ordem jurídico-política do Estado-nação. Nesse passo, Estado-nação significa "o Estado que faz da natividade, do nascimento (isto é, da vida nua humana) o fundamento da própria soberania". [131]

Para Agamben, deve-se enxergar as declarações de direitos como o lugar em que se efetua a passagem da soberania régia de origem divina à soberania nacional, em que o súdito se transforma em cidadão e os princípios da natividade e da soberania se unem para constituir o fundamento do moderno Estado-nação. O refugiado, nesse contexto, é a categoria que desvela a ficção da soberania[132].

No momento em que se coloca em xeque a velha tríade Estado, Nação, Território, a figura do refugiado precisa deixar de ser encarada como aparentemente marginal. Em vez disso, deve-se pensá-lo como conceito central de nossa história política.

O crescente fenômeno da imigração "ilegal" precisa ser repensado exatamente a partir desse conceito. Muitos Estados, inclusive o Brasil, necessitam lidar, hoje, com uma massa de não cidadãos residentes que não podem ser naturalizados ou repatriados, como acontece, por exemplo, com os imigrantes haitianos. Esses não cidadãos, mesmo que possuam uma nacionalidade de origem, ao não usufruir da proteção de seu Estado original, encontram-se, como os refugiados, numa condição próxima à de apátridas *de facto*.

---

[131] AGAMBEN, 2002.

[132] Ibid.

Essa condição foi nomeada por Tomas Hammar de "*denizenship*", na tentativa de demostrar a inadequação do termo "*citizen*"[133]. Para Agamben, parece haver uma aproximação entre os conceitos, pois os cidadãos dos Estados industriais tendem cada vez mais a abandonar a participação política tradicional, inclusive o voto, tornando-se, na prática, "*denizens*".

Agamben sugere uma reflexão sobre a situação de Jerusalém, propondo uma Jerusalém excessiva, que coincida com a Jerusalém concreta e, ao mesmo tempo, a ultrapasse. O exercício é pensar em Jerusalém como, simultaneamente, a capital de duas comunidades políticas. Em vez de dois Estados separados por uma fronteira incerta e ameaçadora, deve-se imaginar duas comunidades políticas sobre uma mesma região. Nesse contexto, ambas encontram-se em êxodo, articuladas entre si por uma extraterritorialidade recíproca, em que a categoria central não é mais o *ius* dos cidadãos, mas o *refugium* dos indivíduos [134].

A sugestão do filósofo italiano é então transpor isso para a Europa, percebendo-a como um espaço a-territorial ou extraterritorial em que todos os residentes dos Estados europeus, tanto cidadãos como não cidadãos, estariam em posição de refúgio, e o estatuto de europeu significaria simplesmente o "estar-em-êxodo" do cidadão. Desse modo, o Estado-nação europeu demarcaria um intervalo entre natividade e nação e o conceito de povo reencontraria seu sentido político contrapondo-se ao de nação. O autor chega a denominar esse novo espaço europeu de "cidade europeia". A sobrevivência política dos homens depende de uma terra na qual os espaços dos Estados sejam perfurados, topologicamente deformados, e nos quais o cidadão saiba reconhecer o refugiado que ele mesmo é.

---

[133] HAMMAR, Tomas. **Democracy and the Nation State:** aliens, denizens and citizens in a world of international migration. Aldershot: Avebury, 1990. "Denizens are immigrants who have resided in their "destination" countries for long periods without becoming naturalized citizens but who nonetheless have substantial sets of rights". Sobre o tema, ver também o trabalho de David Ernest: ERNEST, David C. Noncitizen Voting Rights: a survey of an emerging democratic norm. In: ANNUAL CONVENTION OF THE AMERICAN POLITICAL SCIENCE ASSOCIATION, 2003, Philadelphia, Pennsylvania. Proceedings…Philadelphia: American Political Science Association, 2003.

[134] AGAMBEN, 2002.

Visto dessa perspectiva, o exílio deixa de ser uma figura política secundária, para se afirmar como um conceito filosófico-político fundamental, talvez o único a partir do qual se poderia hoje repensar o Direito e a política.

1.4.1 Refugiados: Corpos Fora do Lugar

Tudo se passa como se refugiados fossem corpos estranhos, corpos fora de lugar. Corpos estranhos porque exóticos, diferentes, singulares. Refugiados são retratados como o outro da comunidade de acolhida, aqueles que não são o povo, não pertencem ao Estado. Nesse sentido, são corpos fora de lugar porque são corpos deslocados, que deixaram seu país de origem em direção a outro. Os refugiados representam os corpos que secretamente os Estados permitem morrer. São os corpos que não se sujeitaram ao modo como eram vistos nem tratados, os corpos errantes obrigados a fugir para viver. Por isso mesmo, são também os corpos insurgentes que não se deixam domesticar, pois tornam político o próprio diagnóstico sobre pertencer ou não ao seu lugar. Nesse sentido, sua presença revela o uso político de seu próprio corpo em movimento, uma saída de emergência para fora da dinâmica sacrifical.

O Direito Internacional dos Refugiados é o regime jurídico que permite o tratamento dos refugiados como corpos passíveis de proteção e cuidado, mas também de expulsão e abandono, dependendo de seu *status*. Isso pode ocorrer porque esse campo do Direito não obriga o acolhimento incondicional; e, se acolhido o pedido de refúgio, o Direito tampouco pode obrigar o Estado receptor que considere o refugiado como um sujeito político pleno. Por isso o Direito pode ser visto como campo da negação do sacrifício.

O refugiado, ainda que sujeito de direitos, é sempre um sujeito sujeitado, um corpo fora de lugar. Até mesmo porque, no Brasil, não lhe são garantidos por lei todos os direitos políticos de um nacional, ou seja, de um cidadão. Isso de acordo com a Lei n.° 6.815/1980 – particularmente seu artigo 107 [135] – e a Lei n.° 9.474/1997, lei de estrangeiros e lei de refugiados, respectivamente. Ou seja, a inserção do refugiado no sistema de proteção humanitária ocorre por sua exclusão da condição de membro pleno de uma comunidade política. O sujeito do direito e o sujeito da cidadania não se confundem. Dessa maneira, os refugiados não se constituem como sujeitos plenos, mas são meros corpos, os corpos indóceis cujo *status* precário interessa a uma comunidade que é seletiva em relação à presença do estrangeiro. Essa permanência do traço sacrifical termina por beneficiar o mercado. É que o incremento de oferta de mão de obra, especialmente a mão de obra indocumentada, ou seja, barata, pode ser muito rentável. Por exemplo, a indústria brasileira que exporta carne para outros mercados no exterior tem se favorecido da contratação de estrangeiros, documentados ou não. Aqueles cujo *status* é irregular ou precário costumam estar ainda mais expostos ao desrespeito às normas trabalhistas, o que diminui o custo do negócio para esta indústria. Esse corpo é então percebido como decomposição mercantil da categoria sujeito de direito ao ponto da pessoa tornar-se forma geral da mercadoria. Nesse momento, a vida que temia a pena capital torna-se, ela mesma, vida-capital.

---

[135] A Constituição Federal de 1988 afirma que não podem alistar-se como eleitores os estrangeiros e, durante o período de serviço militar obrigatório, os conscritos (art. 14, §2°), e que a nacionalidade brasileira, o pleno exercício dos direitos políticos, o alistamento eleitoral (obrigatório para os maiores de dezoito anos), o domicílio eleitoral na circunscrição e a filiação partidária são condições para elegibilidade (art. 14, §3°). A Lei n.º 6.815/1980, no seu artigo 107, veda expressamente o exercício de atividades política aos estrangeiros:
"Art. 107. O estrangeiro admitido no território nacional não pode exercer atividade de natureza política, nem se imiscuir, direta ou indiretamente, nos negócios públicos do Brasil, sendo-lhe especialmente vedado:
I - organizar, criar ou manter sociedade ou quaisquer entidades de caráter político, ainda que tenham por fim apenas a propaganda ou a difusão, exclusivamente entre compatriotas, de idéias, programas ou normas de ação de partidos políticos do país de origem;
II - exercer ação individual, junto a compatriotas ou não, no sentido de obter, mediante coação ou constrangimento de qualquer natureza, adesão a idéias, programas ou normas de ação de partidos ou facções políticas de qualquer país; III - organizar desfiles, passeatas, comícios e reuniões de qualquer natureza, ou deles participar, com os fins a que se referem os itens I e II deste artigo.
Parágrafo único. O disposto no caput deste artigo não se aplica ao português beneficiário do Estatuto da Igualdade ao qual tiver sido reconhecido o gozo de direitos políticos". (BRASIL, 1980).

Há, portanto, um limite do Direito Internacional dos Refugiados como resposta de reconhecimento e proteção integral, pois sua aplicação está baseada não em questionar o próprio dispositivo de precarização do sujeito refugiado, mas em identificar o refugiado como vítima de perseguição que não represente um perigo. Trata-se de um procedimento de reconhecimento em que a performance de uma identidade serve como meio de acesso a alguns direitos. Por isso o procedimento de reconhecimento, assim como as relações de poder intrínsecas ao próprio discurso jurídico de proteção aos refugiados merecem ser abordadas.

Na prática, os corpos que não preenchem as categorias do Direito estão fora do sistema protetivo. Aqueles que estão fora da estrutura de poder beneficiada pelo Direito, ficarão do lado de fora desse lugar construído pelos direitos e pela linguagem. E será o próprio Direito e a linguagem que o colocará para fora e o tornará um corpo fora do lugar, um *outsider*.

O que fundamenta esse lugar? Esse lugar é conceituado e estruturado por um Direito, por categorias, entre as quais a própria categoria refugiado. Por meio das categorias linguísticas que moldam e estruturam essa cena, o refugiado é colocado de fora. O capitalismo global, o Direito que o sustenta e a ideia de humano são categorias às quais o refugiado parece deixar de pertencer. Refugiado é, portanto, um conceito limite. Radicalizando esse raciocínio, refugiado seria um conceito criado para mostrar um sujeito em risco de ser excluído da própria humanidade. Refugiado, nesses termos, encarna exatamente o que Giorgio Agamben chamou de *homo sacer*.

Para recuperar a emergência do contexto biopolítico em que é possível a produção do corpo refugiado e seu governo será fundamental desenvolver a tese de Agamben, capaz de problematizar o que significa a nudez da vida sem a veste da cidadania e os impasses de seu pertencimento ao povo.

1.5 **Politização da Vida**

O conceito de biopolítica esboçado por Michel Foucault apareceu, primeiramente, em uma conferência sobre “O nascimento da medicina

social"[136], proferida em 1974, no Rio de Janeiro. Segundo o intelectual francês: "Para a sociedade capitalista, é o biopolítico que importava antes de tudo, o biológico, o somático, o corporal. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia biopolítica".

No ano de 1976, com a obra "História da Sexualidade I: a vontade de saber" [137], especificamente no capítulo sobre "Direito de morte e poder sobre a vida" [138], Foucault situou a biopolítica compondo uma estratégia mais ampla, denominada biopoder. O biopoder diferencia-se do tradicional poder de soberania, em especial, por conta da relação distinta que entretém com a vida e a morte, pois enquanto o poder soberano "faz morrer ou deixa viver", o biopoder "faz viver e deixa morrer": *live and let die*. São diferentes lógicas e concepções de morte, vida e corpo. Nesse sentido, pode-se pensar nos milhares de refugiados que representam aqueles corpos que devem ser salvos, mas que podem também ser deixados à beira da morte, afogados na travessia em busca de asilo.

Com o objetivo de compreender melhor a abordagem de Foucault sobre o poder e o que ele quer dizer com politização da vida, seria preciso começar pelo conceito de poder para a filosofia política moderna, pelo conceito de poder nos escritos contratualistas do século XVII, como os de Rousseau.

Jean-Jacques Rousseau, na obra "Do Contrato Social", dedica, no Livro II, um capítulo acerca do "Direito de Vida e de Morte", em que desenvolve a resposta para a seguinte pergunta: "não tendo os particulares direito de dispor da sua própria vida, como podem transmitir ao soberano esse direito que não têm?" [139]. A solução apontada por Rousseau é a seguinte:

---

[136] Conferência publicada na obra *Microfísica do poder:* FOUCAULT, Michael. **Microfísica do poder.** Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

[137] FOUCAULT, Michael. **História da sexualidade I:** a vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

[138] Tais ideias constam, também, das aulas ministradas por Foucault no *Collège de France*, em março de 1976, depois publicadas como *Em defesa da sociedade*.
FOUCAULT, 2003.

[139] ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social.** Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2002. p. 45.

> [...] quando o príncipe lhe diz: *convém ao Estado que morras*, ele deve morrer, pois só com essa condição viveu até então em segurança, e a sua vida já não é só um benefício da natureza, senão um dom condicional do Estado. [140]

Tal explicação carrega consigo o direito de espada pertencente ao soberano, aquele direito de fazer morrer ou deixar viver, sobre o qual discorreu Foucault.

Mas, no século XIX, outro poder irá, também, perpassar a vida e dela tomar posse, submetendo-a, então, à lógica do fazer viver e deixar morrer. Dentro desse contexto biopolítico, há uma implicação crescente da vida natural do homem nos mecanismos e nos cálculos de poder. [141]

As perguntas formuladas por Foucault são tratadas não exatamente no plano tradicional da filosofia política, mas no nível das tecnologias de poder. O interessante é perceber como já nos séculos XVII e XVIII surgem técnicas de poder, essencialmente centradas no corpo individual. Foucault destacou os procedimentos de "tecnologia disciplinar do trabalho", orientados e dirigidos ao "homem-corpo", com o objetivo de treinar os organismos para a vida na sociedade industrial, e aqueles dirigidos ao "ser vivo", ao "homem-espécie", que tratam de um conjunto de processos emergentes dirigidos à natalidade, longevidade e mortalidade, juntamente com problemas econômicos e políticos.[142]

Foucault identifica, então, essa tecnologia do biopoder, dirigida à população enquanto tal. O homem como ser vivo passa a ser objeto de um poder contínuo, que é exatamente o poder de fazê-lo viver. [143] Trata-se da possibilidade de o poder ter direito de intervir para fazer viver o homem e a

---

[140] ROUSSEAU, 2002., p. 46.

[141] Nas palavras de Foucault: "uma das mais maciças transformações do direito político do século XIX consistiu (...) em completar esse velho direito de soberania – fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de 'fazer' viver e de 'deixar' morrer". FOUCAULT, 2003, p. 287.

[142] Ibid., p. 289-290.

[143] FOUCAULT, 2003, p. 294.

população. Uma interferência no como e na maneira (é assim?) de viver para aumentar a vida, controlar seus acidentes e deficiências. [144]

Foucault irá partir desse diagnóstico para pensar se essa explicação sobre o poder seria capaz de dar conta de entender a eficácia do poder tradicional, do poder soberano, do poder jurídico-político, quando a base social parece tão distante do soberano. Ora, a base social em que vivem os indivíduos e em que se consolidam as mais diversas instituições parece um detalhe, mas todo o empreendimento de Foucault passa por um olhar para o detalhe com o objetivo de compreender a construção histórica relativamente autônoma das instituições em que os homens vivem a maior parte de seu tempo: escola, fábrica, hospital, exército, prisão, família burguesa [145].

Foucault por isso se dedicou a pensar como se constituiu o indivíduo moderno, esse indivíduo que passou grande parte da vida em instituições e que estava um pouco distante do poder soberano.

No século XIX essas instituições exprimem suas características mais marcantes, o que se articula com a produção dos indivíduos modernos. Portanto, quando Foucault remove o imenso bloco monolítico e tradicional do poder jurídico-político, ele vê um outro poder, um poder eficaz, capaz de organizar a sociedade sem que fosse preciso reprimi-la. Logo, essas duas teses de Foucault mostram que existem outras formas de veicular o poder. Além da repressão, tão cara ao poder jurídico-político descrito pelos autores contratualistas, existiriam outros mecanismos mais eficientes, as tecnologias de poder disciplinar.

Assim, Foucault marca a própria descontinuidade dos saberes, dos modos de exercício do poder, das instituições e até do homem moderno em relação a outros momentos históricos, projeto claro em sua obra “As palavras e as coisas”. [146]

O indivíduo racional e que se pensa é apenas produto, resultado de um poder disciplinador. Espaços físicos muito semelhantes permitiam a organização conforme a lógica da disciplina, destinando os corpos ao seu

---

[144] FOUCAULT, 2003, p. 294.

[145] Ibid., p. 294.

[146] FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Trad. Salma Tannus Muchail. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2002.

lugar. A disciplina não precisa da aniquilação, mas sua organização do espaço e do tempo permite a produção de sujeitos disciplinados, eficazes, úteis, dóceis.

Logo, Foucault pensa *sujet* na voz passiva, ou seja, o sujeito que foi produzido porque está sujeito. O sujeito teria sido individualizado por meio de diversas técnicas e estratégias de organização, repetição, disciplina e vigilância. Portanto, o indivíduo moderno é um sujeito "sujeito", ou seja, um sujeito "sujeitado", subordinado. Com isso parece evidente que o sujeito moderno não é exatamente o sujeito do Iluminismo, um sujeito que se emancipou da história e que a pensa criticamente, mas sim um sujeito inventado, produzido, sujeitado, subalterno [147].

Essas invenções que têm data de nascimento, talvez estejam então destinadas ao desaparecimento. Isso é perceptível quando lembrado que não só o homem moderno, mas também as instituições que o produziram – escola, fábrica, hospital, prisão, família burguesa – estão deixando de ser o que foram.

Enfim, em todas essas instituições a produção do indivíduo está articulada com um poder disciplinar, um poder que produz corpos úteis e dóceis. Dócil é um corpo que pode ser produzido, utilizado, apropriado, programado. Isso parece tão claro quando se pensa no exemplo do corpo de Chaplin no filme "Tempos modernos": um corpo-ferramenta necessário para a produção da fábrica. Portanto, os novos problemas modernos demandam novos corpos. E o século das Luzes, o século que inventou a liberdade, é também o século que inventou as disciplinas, o século do sujeito sujeitado.

Esse caminho termina no que Foucault chamou de sociedade disciplinar, em que o poder soberano tem sua forma de atuação transformada. Ora, o poder soberano, aquele poder repressor, sofreu modificações no século XIX, momento em que o Estado passa a se interessar pelo sexo, pela natalidade e suas estatísticas, pelo fenômeno da vida e seus cálculos.

Os interesses do Estado parecem concentrados especialmente no regramento da sexualidade, na normalização do corpo, na medicalização da política. Assim, Foucault nega o suposto progresso que a preocupação com a vida representaria em muitos autores do século XIX.

---

[147] FOUCAULT, 2002

Quando se pensa no tema do racismo isso parece bastante claro. Racismo, xenofobia, preocupação com a ordem, com a beleza e identidade orgânica do corpo nacional deixam o Estado preocupado com o contágio, com a saúde e integridade do corpo nacional. Desse modo, a figura do biopoder busca oferecer uma nova interpretação sobre o nacional-socialismo. No curso "Em defesa da sociedade", Foucault estudou o que se passou no século XIX e percebeu que o regime de Hitler e sua política deixaram de ser uma exceção na modernidade.

A política nazista era bastante preocupada com o contágio pelos judeus e com a saúde dos arianos. Essa era, portanto, uma preocupação biopolítica. A politização das raças e as mortes justificadas em nome da vida mereceram uma reflexão mais detalhada com o aparecimento do biopoder.

Peter Pál Pelbart explica a emergência do biopoder como passagem da lógica da soberania para a lógica biológica, o que permitiu, curiosamente, em nome de um discurso em defesa da vida, o exercício de um poder sacrifical. Nas palavras de Foucault:

> As guerras já não se travam em nome do soberano a ser defendido; travam-se em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver. Os massacres se tornaram vitais. [148]

Foucault inseriu, portanto, a biopolítica no cerne de uma relação problemática entre vida e história. Aliás, a vida teria ingressado não apenas na história porque estava também na ordem do saber, do poder e no domínio da política, pois a espécie veio a ser a grande variável nas estratégias políticas.

É a partir desse quadro geral da biopolítica e do biopoder que Foucault renova a reflexão sobre o totalitarismo. Isso não quer dizer que o racismo, para Foucault, tenha sido inventado dentro desse contexto, mas sim que a emergência do biopoder guarda uma relação com o momento em que o racismo passou a ser introduzido como mecanismo fundamental do poder exercido nos Estados modernos.

O racismo seria um meio de introduzir nesse domínio da vida um corte entre o que deve viver e o que deve morrer por conta da inserção, no contínuo biológico da espécie humana, da fragmentação da população em raças

[148] FOUCAULT, 1988, p. 179.

distintas, umas superiores a outras. Logo, o racismo termina por operar conforme a lógica da injunção guerreira segundo a qual para viver é preciso massacrar o inimigo. Essa lógica propõe que para viver é preciso fazer morrer, pois o sacrifício do outro deixará a vida em geral mais sadia. [149]

1.5.1 A Nudez da Vida

A partir de outras bases, e com novos objetivos, Giorgio Agamben busca continuar, a seu modo, o projeto foucaultiano. No livro "Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua", Agamben buscou pesquisar o oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder, constatando que essas duas análises não podem ser separadas. Agamben esclarece que, em verdade, o poder se funda sobre o paradigma da cisão entre o "fato" da vida e as "formas de vida", ao isolar algo como a "vida nua", objeto a um só tempo de exclusão e inclusão, submetida ao arbítrio do soberano.

Agamben retorna aos gregos e identifica que eles não tinham um termo único para designar aquilo que hoje se quer dizer com a palavra vida. Havia uma diferenciação entre as palavras *zoé*, palavra grega que expressava o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, humanos e deuses), e *bíos*, que, por sua vez, apontava a forma ou a maneira de viver peculiar a um indivíduo ou grupo particular[150]. O filósofo italiano chamou a atenção sobre como o mundo clássico excluiu a vida natural do domínio da *pólis*, terminando confinada, como mera vida reprodutiva, ao domínio da casa, do *oikos.* [151]

Reinterpretando os termos clássicos a partir da lógica biopolítica, Agamben percebe como a vida em nome da qual se exerce o poder e que se

---

[149] PELBART, Peter Pál. **Vida capital:** ensaios de biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2003, p. 59.

[150] AGAMBEN, 2002, p. 9.

[151] Ibid, p. 10.

diz proteger, aquela concebida como um fato, tem sido submetida a um procedimento de ampliação do regime de soberania que culmina em algo como um direito que permite separá-las das formas de vida. A vida então aparece, ontem como hoje, apenas como uma contrapartida do direito que a ameaça de morte, evocando um estado de exceção que se tornou permanente. [152] Walter Benjamin, em sua oitava tese sobre o conceito de história, afirma, segundo a tradição dos oprimidos, que o estado de exceção no qual vivemos é a regra, tornando-se necessário um conceito de história correspondente a esse fato[153]. Essa afirmação de Benjamin, sob a óptica de Agamben, está ligada a um momento histórico específico: o estado de exceção proclamado por Hitler que não foi revogado até o término do nazismo.

A figura do Direito Romano arcaico *homo sacer*, apesar de guardar uma dimensão enigmática, enuncia a possibilidade de um ser humano ser morto impunemente, sem que seja, no entanto, permitido o seu sacrifício ritual. Trata-se de um abandono legal que não pode confessar seu caráter homicida, nem sacrificial.

A vida sacra, por exceder tanto a esfera do Direito quanto a do sacrifício, é identificada por Agamben como o elemento político originário, como indicativo da decisão soberana. Trata-se, dessa forma, da modalidade inaugural de implicar a vida na ordem jurídico-política, mas sob a forma aporética da exclusão-inclusão. [154]

De acordo com essa linha de raciocínio, o direito à vida seria a contraparte de um poder que a ameaça de morte. Tudo se passa como se um evento político decisivo tivesse sempre uma dupla face. De um lado, pode-se ver os avanços, como os direitos adquiridos para afirmação da vida; mas, de outro lado, nota-se como esse conflito com o poder central prepara uma crescente inscrição da vida na ordem estatal. Isso termina por oferecer novas e

---

[152] PELBART, 2003, p. 60.

[153] BENJAMIN, Walter. **O anjo da história.** Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 13.

[154] PELBART, op. cit., p. 62.

mais temíveis instâncias ao poder soberano, do qual desejaríamos nos liberar.[155]

Logo, a ausência da figura do *homo sacer* da cultura contemporânea se deve, provavelmente, ao fato de que somos todos *homines sacri* em potencial, porque os regimes políticos contemporâneos fundamentam-se em um mesmo conceito, o da *nuda vita*. Mesmo a democracia moderna parece sempre buscar transformar a vida nua em vida qualificada, ou seja, um intento de encontrar a *bíos* da *zoé.* Dentro da mesma lógica anteriormente identificada por Foucault, a liberdade e a felicidade entram em cena no ponto exato da própria submissão, a vida nua. [156]

Acompanhando o raciocínio proposto por Michael Foucault, Agamben considera que o regime totalitário nazista é, essencialmente, biopolítico; trata-se, melhor dizendo, do primeiro Estado radicalmente biopolítico.

As conclusões presentes em "*Homo Sacer*" indicam o campo de concentração como o *nómos* do moderno. Dessa forma, o campo se apresenta, na visão de Agamben, como o local em que o estado de exceção transformou-se em regra.

Uma aproximação entre o trabalho de Agamben e o discurso jurídico deve buscar compreender não apenas como foi possível que a humanidade pudesse cometer crimes tão hediondos como aqueles perpetrados nos campos de extermínio, mas sim identificar os dispositivos jurídicos e políticos pelos quais seres humanos podem tornar-se privados de seus direitos e garantias fundamentais até o ponto de um ato criminoso contra eles não mais ser considerado delituoso, ilícito, apagando sua dimensão sacrificial.

No quinto capítulo da obra "As Origens do Totalitarismo", Arendt articula duas ideias - "O declínio do Estado-nação e o fim dos Direitos do Homem" –, vinculando-se, já no título, o destino dos Direitos do Homem e do Estado moderno. Ocorre que a experiência do exílio vivida pela própria autora a levaria a escrever sobre o seguinte paradoxo: a figura que deveria ter encarnado os Direitos do Homem por excelência, o refugiado, constitui, ao invés disso, a crise radical deste mesmo conceito. Como visto, de acordo com Arendt, no

---

[155] AGAMBEN, 2002, p. 127.

[156] PELBART, 2003, p. 63.

sistema do Estado-nação, os assim chamados direitos inalienáveis dos homens se mostram completamente desprotegidos no exato momento em que já não é mais possível caracterizá-los como direitos dos cidadãos de um Estado [157].

Para Giorgio Agamben, não se deve conceber as Declarações de Direitos, de 1789 ao presente, como se fossem proclamações eternas de valores que vinculam legisladores e juízes a respeitá-las. Em vez disso, seria preciso considerá-las de acordo com a sua real função no Estado moderno, em que os Direitos do Homem representam exatamente a inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação.

A partir da leitura de "*Homo Sacer*", o direito à vida parece não ser um direito subjetivo individual, pois teria sido transferido ao soberano. Opondo-se a tal possibilidade, o discurso do constitucionalismo moderno considera a vida como um direito fundamental indisponível, irrenunciável e intransferível. Dessa forma, percebe-se que houve uma passagem, não na seara jurídica, mas política.

Tudo se passa como se, no contrato social tradicional, os indivíduos não abrissem mão do seu direito à vida, mas, invisivelmente, no plano da organização social, a vida escapasse ao sujeito. "A grande metáfora do Leviatã, cujo corpo é formado por todos os corpos dos indivíduos, deve ser lida sob esta luz. São os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do Ocidente". [158]

Agamben retoma o pensamento de Binding, que defendia o direito de se considerar o homem como soberano sobre sua existência. Seguindo esse raciocínio, tudo se passa como se a soberania do vivente sobre si configurasse, de modo análogo à decisão soberana sobre o estado de exceção, um limiar de indiscernibilidade entre exterioridade e interioridade inalcançável e intocável pela ordem jurídica[159]. Dessa forma, quando Binding desenvolve uma construção teórica para autorizar o aniquilamento da vida indigna de ser vivida, a vida sem valor, Agamben vê não apenas uma doutrina em favor da eutanásia, mas também a estrutura biopolítica da modernidade,

[157] ARENDT, 1989.

[158] AGAMBEN, 2002, p. 131.

[159] Ibid., p. 143.

essa instância de decisão sobre o valor da vida como tal, e sua articulação com o Direito. [160]

Arendt analisou a situação dos europeus deslocados no período entreguerras para questionar o sistema de atribuição de direitos e a relação entre o Estado e os homens que vivem e viajam através do seu território. A tragédia dos refugiados constitui um plano triplo e se articula com o diagnóstico de Agamben [161].

Primeiramente, os refugiados foram arrancados de suas comunidades, perdendo os valores de referência individual e coletiva ao perderem seu lar. Em segundo lugar, os refugiados passaram a fazer parte de categorias negativas com base em características supostamente consideradas como naturais (como sua raça ou classe). Finalmente, a tragédia do totalitarismo fez com que milhares de indivíduos fossem privados de todos os direitos, ou seja, foram privados de sua nacionalidade, de sua comunidade e já não tinham como pertencer a lugar a nenhum. Eram como povos sem Estado, indeportáveis, vítimas das mesmas violências cometidas pelos impérios em suas colônias. Nesse sentido, os deslocados, apátridas ou refugiados se tornaram uma anomalia estatal ao viverem fora de qualquer jurisdição legal.

O aparecimento de refugiados em larga escala no cenário mundial inverteu, portanto, a relação entre direitos humanos e direitos do cidadão, mostrando que sem pertencer a uma cidadania – ou seja, sem nacionalidade – é o ser humano mesmo que termina exposto aos limites de sua humanidade. Nesse sentido, os apátridas e os refugiados são, em princípio, “sem direitos”, e sua tragédia é ter deixado de pertencer a qualquer comunidade política. Claramente é possível associar essas reflexões teóricas com a situação atual dos milhares de refugiados expulsos de suas terras, de seu tecido social, em busca de proteção.

Em geral, os juristas têm se preocupado em marcar a centralidade da teoria dos direitos humanos ou dos direitos fundamentais como resposta para casos difíceis. Isso significa reconhecer que, a partir da herança do liberalismo político europeu, o moderno Estado Constitucional apresenta-se como Estado

[160] AGAMBEN, 2002, p. 144.

[161] ARENDT, 1989.

Democrático de Direito, um Estado comprometido com a sociedade e com o respeito aos direitos fundamentais.

Nessa perspectiva política, o Estado está minimamente obrigado a abster-se de condutas que violem direitos humanos e também está obrigado, ao menos, a prestar serviços públicos que possibilitem a fruição de direitos fundamentais pelos cidadãos. Nessa óptica, os direitos fundamentais devem ser entendidos como autoaplicáveis, ou seja, incidem imediatamente.

O direito fundamental à vida, portanto, pode impor tanto um dever de abstenção do Estado quanto um dever prestacional. Em outras palavras, o direito fundamental à vida pode impor mandamentos objetivos e garantir direitos subjetivos exigíveis. Assim sendo, para compreender a situação dos refugiados, seria preciso olhar para os limites desse discurso jurídico, para os limites do direito fundamental à vida, que, em contrapartida, inscreve a subjetividade em uma ordem estatal que é também capaz de ameaçar o vivente ao decidir o valor de sua vida.

Expor esses limites significa problematizar os discursos jurídicos de proteção no país de origem e no país de asilo, o que implica, em última instância, discutir a ambivalência da própria ideia de dignidade humana, sobre a qual repousa o discurso dos juristas sobre a vida. Ou seja, significa reconhecer que à sombra da ideia de dignidade humana foi encoberta a ideia de indignidade humana. Dito de outra maneira: existe uma interação curiosa entre as ideias de vida e dignidade na modernidade. Essa dualidade permite que seja perseguido o ideal da vida digna e, de outro lado, permite que seja abandonado ou até mesmo sacrificado o que resultar em uma forma de vida indigna de ser vivida. Esse é o ponto interessante de pensar na questão da proteção e desproteção dos refugiados a partir do contexto biopolítico: há uma decisão sobre a vida que vale a pena ser vivida, uma decisão sobre o valor da vida.

Tal diagnóstico mostra que a ação e a omissão do Estado, assim como a ação e a omissão dos indivíduos, até mesmo quando direcionadas a proteger ou reivindicar um direito fundamental, podem, ainda que isso não seja intencional, fazer operar certo princípio de seleção, fazendo surtir os efeitos nefastos de uma nova tecnologia de poder que incide sobre a vida para fazê-la proliferar, mas também para enquadrá-la, ou abandoná-la, e até mesmo matá-

la, sacrificá-la. Os corpos que não puderem ser normalizados serão os potenciais corpos fora do lugar, os corpos refugiados.

Essa fissura na dignidade da vida coloca em xeque os grandes pilares que sustentam a civilização ocidental moderna. Trata-se de tema difícil a ser enfrentado pelos juristas, tendo em vista que as categorias jurídicas liberdade, autonomia da vontade, pessoa, sujeito de direito, direito subjetivo, permitem uma veiculação legítima desse poder de decisão estatal e individual sobre a vida, ou sobre o estatuto da vida, sobre seu valor.

Apesar de o nascimento com vida garantir uma série de direitos, existem momentos em que se suspende instantaneamente a normalidade, para então se decidir sobre o estatuto da vida, para se decidir se se trata de uma vida digna de proteção, de uma vida digna de ser vivida, ou, ao contrário, de uma vida indigna de proteção, de uma vida indigna de ser vivida, de uma forma de vida que pode ser despida da capa protetora da cidadania. Como inúmeras vítimas de perseguição não têm seu *status* de refugiado reconhecido pelos Estados com base na definição clássica de 1951, os refugiados tornam-se um exemplo paradigmático deste raciocínio seletivo.

Ao mesmo passo em que a comunidade internacional consagra um regime humanitário de proteção aos refugiados com a Convenção da ONU de 1951, urge perguntar como se levará adiante a proteção aos refugiados hoje, se o reconhecimento da condição de refugiado pelos Estados tem sido cada vez mais limitado [162].

No duplo processo de inclusão/exclusão da política moderna, o Estado se configura como lugar de poder que define uma estrutura legal e institucional delimitada em um território e como o ator que determina as condições nas quais os indivíduos estão vinculados jurídica e politicamente a uma comunidade. Com base em normativas internacionais e nacionais, os Estados determinam quais são as pessoas elegíveis para obter a condição de refugiado e como deve funcionar o processo administrativo-burocrático pelo qual o poder Estatal configura um novo vínculo entre o solicitante de asilo e a comunidade de acolhida.

[162] ONU, 1951.

Mas a fundamentação do Direito dos Refugiados parece se articular em um ponto de exceção. Isso porque, no sistema do Estado-nação, os refugiados representam um elemento inquietante ao desmantelar a identidade entre o homem e o cidadão.

Para Giorgio Agamben, a lógica excludente do campo de refugiados institucionaliza e legitima a exclusão de pessoas em necessidade de proteção como virtuais *homini sacri*. O colombiano que foi devolvido pela polícia de seu país para seus sequestradores paramilitares é um exemplo de uma forma de vida nua, uma vida deixada para morrer, como em um sacrifício que não pode dizer seu nome. Somente uma crítica da visão humanista do Direito pode contribuir para escancarar o contexto tanatopolítico em que a vida está inserida. Nessa esteira, tanto a visão humanista quanto a visão humanitarista ainda operam segundo uma lógica permissiva de práticas de exclusão que merecem ser continuamente interrogadas [163].

Relativamente ao asilo, conforme Arendt, Foucault e Agamben, percebe-se como o refugiado constitui uma categoria jurídica limite, em que o vivente concreto mostra o problema da teoria do Direito. O sujeito abstrato dos direitos humanos não serve àqueles corpos que mais precisam de proteção jurídica.

A crítica ao Direito Internacional dos Refugiados e sua aplicação a partir do momento do encontro contribui para a escrita de uma teoria crítica da injustiça, pois aborda de forma concreta a violência exercida pela lei contra os corpos fora de lugar.

1.6 **O Campo Como Paradigma Biopolítico**

Michael Foucault no decorrer de suas pesquisas começou a se orientar cada vez mais em direção à biopolítica como contexto de crescente implicação da vida natural nos mecanismos do poder. [164] Ele se dedicou a interpretar os “processos de subjetivação”, ou seja, o processo segundo o qual o indivíduo

[163] AGAMBEN, 2002.

[164] Ibid., p. 125.

começa a se ver como sujeito se sujeitando a um poder de controle externo. Essa perspectiva biopolítica é justamente a que faltava na análise de Hannah Arendt, que se dedicou à estrutura dos Estados totalitários. Também é o enfoque ausente na perspectiva liberal de Benhabib.

Desse modo, quando Giorgio Agamben busca articular as pesquisas de Arendt e Foucault, emerge uma nova análise sobre o campo de concentração e o reflexo dessa estrutura nos campos de refugiados. A partir de então, já não basta aos juristas limitar-se a reconhecer o absurdo representado pelo campo e ver o potencial dos tratados de direitos humanos e sua supervisão por parte de organismos internacionais como solução normativa. Tampouco se pode apenas repetir o diagnóstico de Arendt sobre como o campo criou o espaço de domínio total do homem. Com Agamben, a questão central é perceber a transformação da política em vida nua que tornou necessária essa dominação.

Logo, em Agamben, o conceito de vida nua é o ponto de convergência entre as análises de Arendt e Foucault sobre o nazismo. Esse conceito seria capaz de mostrar a íntima relação entre política e vida no seu ponto de indiscernibilidade. É isso o que o estudo da lógica do campo ilumina. E seria exatamente esse ponto que tornaria tão difícil a inteligibilidade do edifício jurídico com fundamento na política clássica. [165]

É que a "politização da vida" caracterizaria a política dos Estados totalitários, mas guardaria também relação de proximidade com a democracia.[166] O direito à vida, à sua reivindicação, conduz a dois processos diferentes. Nas democracias burguesas há uma primazia das liberdades individuais e do âmbito privado, enquanto nos Estados totalitários o critério político decisivo é o terreno por excelência das decisões soberanas[167]. Ao entender esse processo segundo o qual a vida biológica se tornou um fato politicamente decisivo, pode-se melhor decifrar a rapidez com que, no século

[165] AGAMBEN, 2002, p. 126.

[166] "É como se, a partir de certo ponto, todo evento político decisivo tivesse sempre uma dupla face: os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, a cada vez mais, uma tácita porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais terrível instância ao poder soberano do qual desejariam libertar-se". Ibid., p. 127.

[167] AGAMBEN, op. cit., p. 127.

XX, as democracias parlamentares viraram Estados totalitários e vice-versa. Nos dois casos as reviravoltas indicam que a política já estava transformada em biopolítica, e só faltava definir qual forma de organização se mostraria mais eficiente para assegurar o cuidado e o controle da vida nua. [168] Esse é o ponto de aproximação entre totalitarismo e democracia na análise de Agamben.

A vida nua como paradigma do novo sujeito político está registrada implicitamente no documento jurídico que serviu de base para pensar a democracia moderna, o *writ* de *Habeas Corpus* de 1679. Ao assegurar a presença física do indivíduo na corte de justiça, o *writ* revela a diferença entre as liberdades antiga, medieval e moderna. Nessa última, é o corpo que é o sujeito da política. Logo, a emergente democracia europeia colocou no centro de sua luta contra o absolutismo não a *bíos* – a vida qualificada de cidadão –, mas *zoé*, ou seja, a vida nua. [169]

A vida nua é a força e a íntima contradição da democracia moderna: ela não abole a vida sacra, mas a despedaça e a dissemina em cada corpo individual. Se a lei necessita de um corpo para sua vigência, a democracia responde a essa exigência obrigando a lei a dar amparo a esses corpos. Nesse sentido, para Agamben, o *corpus* representa esse ser bifronte, um ser portador tanto da sujeição ao poder soberano quanto das liberdades individuais. [170]

A vida nua contemporaneamente não se diferencia de maneira clara da vida política. A primeira agora aparece como estruturante do Estado e é o fundamento de sua legitimidade e soberania. Examinando-se a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, percebe-se que é a vida nua natural, o puro nascimento, que é fonte e portador de direitos. Mas essa vida natural acaba por se dissipar na figura do cidadão que conserva os direitos. A Declaração de 1789 previu os direitos de quem tinha cidadania plena e atribuiu claramente a soberania à nação. Para Agamben, tal Declaração deve então ser percebida como o local em que se efetuou a passagem da soberania régia de origem divina à soberania nacional. Ali se assegura a transformação do “súdito”

---

[168] AGAMBEN, 2002, p. 128.

[169] Ibid., p. 130.

[170] AGAMBEN, op. cit., p. 130.

em “cidadão” e a união dos princípios da natividade e da soberania, antes separados pelo Antigo Regime.

No corpo do sujeito soberano está a fundamentação do novo Estado nacional. [171] Tudo se passa como se do nascimento se fizesse a nação, como se os direitos atribuídos ao homem só pudessem dele brotar na medida em que ele permanecer como fundamento oculto do cidadão. [172] Agamben narra o encontro do corpo com o Direito para demonstrar como nação é derivada de *nascere*, do nascimento do homem.

Para Agamben, a verificação desse momento de simultaneidade entre nascimento e nação gerou a crise do Estado-nação. Nessa linha de raciocínio, o fascismo e o nazismo são movimentos biopolíticos em sentido próprio, pois fizeram da vida natural o local por excelência da decisão soberana. [173]

As ideias de nação, sangue e solo presentes na ideologia nacional-socialista têm, na verdade, uma origem jurídica cuja raiz pode ser encontrada no Direito romano, mais precisamente nos dois critérios que serviam para identificar a cidadania, ou seja, para a inscrição primária da vida na ordem estatal. O *ius soli*, que corresponde ao princípio de aquisição de nacionalidade em decorrência do nascimento em um determinado território; e o *ius sanguinis*, que corresponde ao princípio de aquisição da nacionalidade em decorrência do nascimento a partir de genitores cidadãos. No Antigo Regime esses princípios expressavam apenas uma relação de vassalagem. Mas, a partir da Revolução Francesa, adquirem uma importância nova. Assim, a soberania não identifica somente uma sujeição à autoridade real ou a um sistema de leis, mas se associa à própria cidadania.

Com a Revolução Francesa é que começam a ser disseminadas as disposições normativas destinadas a precisar quem é cidadão, e quem não o é. Antes disso, esse não era um problema político central. Mas depois essa passou a ser a questão política fundamental. Por isso, paradoxalmente, o nazismo e o fascismo só podem ser compreendidos dentro do contexto biopolítico inaugurado pela soberania nacional e pelas declarações de direitos.

---

[171] AGAMBEN, 2002, p. 135.

[172] Nação deriva etimologicamente de *nascere*. Ibid., p. 135.

[173] AGAMBEN, op. cit., p. 135.

Isso significa que uma das características essenciais da biopolítica moderna é a sua necessidade de redefinir continuamente, na vida, o limiar que articula e separa aquilo que está dentro daquilo que está fora. [174] Aqui está o argumento de Agamben que desestabiliza o fundamento dos fundamentos do Direito dos Refugiados e da proteção aos apátridas. Dessa maneira, Agamben pode ser lido como o autor que oferece uma poderosa crítica aos argumentos de Benhabib sobre cidadania e pertencimento justo.

Hoje em dia, a vida natural parece completamente incluída na *pólis*, de modo que o limiar que isola a vida sacra começa a se deslocar além das fronteiras que separam a vida e a morte o ponto de criar novos homens sacros. Por isso os refugiados representam, no ordenamento do Estado-nação moderno, um elemento tão inquietante. Não porque são estrangeiros que buscam adesão a uma nova comunidade política, mas antes de tudo porque, rompendo a continuidade entre homem e cidadão, entre nascimento e nacionalidade, os refugiados põem em crise a ficção originária da soberania moderna. Os refugiados são, para Agamben, aquilo que Arendt denominou de "o homem dos direitos", ou seja, o homem que aparece despojado da sua máscara de cidadão. [175]

A partir da Primeira Guerra Mundial, o nexo nascimento-nação não consegue mais desempenhar sua função legitimadora no interior do Estado-nação, a ponto dos termos começarem a se descolar. Além do enorme número de refugiados e apátridas no cenário europeu, foi significativa a adoção de uma série de normas que permitissem a desnaturalização e desnacionalização em massa dos próprios cidadãos. A França o fez em 1915 em relação a cidadãos naturalizados de origem inimiga; a Bélgica o fez em 1922, para revogar naturalização de cidadãos que cometeram atos antinacionais durante a Guerra; o regime fascista o fez em 1926 com respeito aos cidadãos indignos de cidadania italiana; a Áustria o fez em 1933, e assim sucessivamente, até que o regime nazista aprovou as leis de Nuremberg sobre a "cidadania do Reich" e "proteção do sangue e da honra alemães". De acordo com Agamben, tais leis

[174] AGAMBEN, 2002, p. 138.

[175] Ibid., p. 138.
ARENDT, 1989, p 333.

dividiram o povo em cidadãos plenos e cidadãos de segundo escalão, e inseriram um princípio que demandava dos cidadãos mostrar-se digno de sua cidadania, o que permitia sempre colocar isso em questão. Uma das regras seguidas no curso da "solução final" era a de desnacionalizar completamente os judeus até que pudessem ser enviados ao campo de concentração para seu extermínio. [176]

Se isso passou a ser possível, está claro que a Declaração de 1789 perdera seu automatismo, operando-se a ruptura impossível de ser suturada entre homem e cidadão, entre nascimento e nação.

O que se seguiu foi exatamente um reinvestimento da vida natural pelo Estado-nação. Isso permitiu, no interior do Estado, discriminar a vida autêntica e a vida nua privada de valor político. Era isso o que estava em jogo no racismo de Estado e na eugenia nazistas.

Nesse contexto, os direitos do homem, compreendidos somente como pressuposto dos direitos do cidadão, vão se separar progressivamente destes. A partir de então os direitos do homem passam a ser utilizados virtualmente no exterior do Estado, ou para além do domínio da cidadania. Tratava-se, portanto, de supostamente proteger a vida nua que, crescentemente, terminava expulsa dos contornos do Estado-nação. Essa vida nua deveria, posteriormente, ser reconfigurada em uma outra identidade nacional. [177]

O caráter paradoxal desse processo é um dos fatores que determinou o insucesso dos Estados e de tantos comitês e organismos internacionais, passando pela Liga das Nações e pela ONU, em responder minimamente à questão dos refugiados.

O Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados, por seu estatuto, não tem caráter político, mas unicamente humanitário e social. Para Agamben, essa divisão entre as esferas política e humanitária é consequência exatamente do descolamento entre os direitos do cidadão e os direitos do homem. Dentro dessa visão em que os refugiados não representam mais casos individuais, e sim um fenômeno de massa, os organismos interacionais não conseguem ir além da compreensão da vida humana como vida nua, a

[176] ARENDT, 1989, p. 313.

[177] AGAMBEN, 2002, p. 139.

vida matável e insacrificável, objeto de ajuda e proteção. Ou seja, há uma permanência da estrutura sacrificial que não pode ser admitida pelo Direito dos Refugiados. A cisão entre os campos humanitário e político reproduz o isolamento da vida nua sobre o qual está baseada a soberania. Nesse sentido, o campo de refugiados vem à luz como espaço puro da exceção e como o paradigma biopolítico para o qual não consegue encontrar solução. [178]

De acordo com Agamben, o conceito de refugiado deve ser clarificado e desvinculado dos direitos do homem:

> O refugiado deve ser considerado por aquilo que é, ou seja, nada menos que um conceito-limite que põe em crise radical as categorias fundamentais do Estado-nação, do nexo nascimento-nação àquele homem-cidadão, e permite assim desobstruir o campo para uma renovação categorial atualmente inadiável, em vista de uma política em que a vida nua não seja mais separada e excepcionada no ordenamento estatal, nem mesmo através da figura dos direitos humanos. [179]

O campo é o terreno em que se realizou a absoluta *conditio inumana*, superando o que o tradicional conceito jurídico de crime podia significar. Mas em vez de procurar uma definição a partir dos eventos que se desenrolaram no campo de concentração, Agamben buscou um conceito a partir de sua estrutura jurídica. Isso o fez considerar o campo não apenas como fato histórico pertencente ao passado, mas também como uma matriz oculta, paradigma ou *nómos* do espaço político que ainda habitamos. [180]

A emergência da figura do campo foi identificada por alguns historiadores nos *campos de concentraciones* criados pelos espanhóis em Cuba, em 1896, para reprimir a insurreição anticolonial. Mas Agamben identificou os primeiros campos como consequência do estado de exceção e da lei marcial prussianos, em 1851. A lei prussiana de 4 de junho de 1851 sobre o Estado de sítio foi estendida para quase toda a Alemanha vinte anos depois. Nesse sentido, sua base jurídica remonta à *Schutzhaft*, ou custódia protetiva, utilizada com o fim de evitar um perigo para a segurança do país. Tratava-se de uma medida policial preventiva que permitia tomar indivíduos

---

[178] AGAMBEN, 2002, p. 140.

[179] Ibid., p. 141

[180] AGAMBEN, op. cit., p. 173.

sob custódia independente de qualquer conduta penalmente relevante. Isso era permitido, pois o que estava em questão era a segurança do Estado[181].

Agamben ainda lembra que os primeiros campos de concentração na Alemanha datam de 1923, adotados ainda sob o governo socialdemocrata. Após proclamação do estado de exceção, a medida de custódia permitiu que fossem internados milhares de militantes comunistas e refugiados judeus. [182]

Sob a *Schutzhaft* proclamava-se o estado de sítio e se suspendiam os artigos da Constituição alemã que garantiam liberdade individual. Leia-se o artigo 48 da Constituição de Weimar:

> O Presidente do Reich pode, caso a segurança pública e a ordem sejam gravemente perturbadas ou ameaçadas, tomar as decisões necessárias para o restabelecimento da segurança pública, se necessário com o auxílio das forças armadas. Com esse fim pode provisoriamente suspender os direitos fundamentais contidos nos artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153. [183]

De fato, governos de Weimar proclamaram diversas vezes o estado de exceção, entre 1919 e 1924. Portanto, quando os nazistas tomaram o poder, em 1933, e suspenderam várias liberdades pessoais, isso parecia seguir uma praxe consolidada por governos precedentes. [184] Talvez esse contexto histórico justifique o mal-estar contemporâneo de presenciarmos medidas restritivas de direitos na forma de um estado de exceção serem adotadas pelos governos de centro-esquerda na França de Hollande e de centro-direita na Argentina de Macri[185]. No caso da França o debate alcançou a perda da nacionalidade e perda de direitos conexos à nacionalidade por cometimento de crimes contra a vida da nação, como o terrorismo. Isso cria novos casos de risco de apatridia, o que vai contra a orientação da Convenção da ONU de 1954 sobre o *Status* de

---

[181] Ibid., p. 174.

[182] AGAMBEN, 2002.

[183] Ibid., p. 174.

[184] AGAMBEN, op. cit., p. 175.

[185] Sobre o tema ver as seguintes notícias:
MAURICIO Macri decreta estado de sítio em todo el pais. **Notícias TT.** Disponível em: <http://www.noticiastt.com/32981/mauricio-macri-decreta-estado-de-sitio-en-todo-el-pais-/>. Acesso em: 26 fev. 2016.
NETTO, Andrei. ONG questiona estado de exceção na França. **Estadão internacional.** 20 jan. 2016. Disponível em: <http://internacional.estadao.com.br/noticias/geral,ong-questiona-estado-de-excecao-na-franca,1823610>. Acesso em 26 de fev. 2016.

Apátrida e contra a Convenção da ONU de 1961 sobre Redução dos Casos de Apatridia. Lembrando-se, ainda, que outros países europeus têm incrementado novas medidas de restrição de direitos dos refugiados, culminando, no limite, em um descompromisso com as obrigações assumidas em face da Convenção de Genebra de 1951 sobre o *Status* de Refugiado. [186]

Curiosamente, o texto do decreto baseado no artigo 48 da Constituição de Weimar ainda vigente não usava o termo estado de exceção. Mas esse decreto permaneceu em vigor até o final do terceiro Reich. A peculiaridade dessa situação foi reconhecida pelos juristas da época, que passaram a se referir a essa situação como "um estado de exceção desejado". [187] Desse modo, a Constituição de Weimar conviveu com um estado de exceção como algo não excepcional. Nesse contexto, o campo será exatamente o território aberto no momento em que o estado de exceção tornou-se a regra. [188]

No campo, o estado de exceção como suspensão temporária do direito baseada em uma real ameaça ou percepção de perigo adquire um *status* permanente e alheio ao Direito. Como o termo de custódia permaneceu em vigor e independente de referência ao ordenamento jurídico e controle judicial, os campos na Alemanha puderam se tornar uma realidade permanente sem dependência de lei específica.

O paradoxo do campo é produzir um território situado fora do ordenamento jurídico normal sem ser um espaço exterior ao Estado. O significado etimológico da palavra exceção indica justamente o que foi capturado fora, ou seja, aquilo que foi incluído por meio de sua exclusão. E o que foi capturado no cerne do ordenamento é exatamente o próprio estado de exceção. Se os juristas nazistas podiam falar em algo como um estado de exceção desejado, isso aponta para um novo paradigma jurídico-político em que a norma não vai poder ser diferenciada da exceção.

Nesse passo, o campo é inteligível como a própria estrutura do estado de exceção, como o próprio lugar, portanto, onde se baseia a decisão soberana, realizada "normalmente". Por isso, o poder soberano não se limitará

---

[186] ONU, 1951.

[187] AGAMBEN, 2002, p. 175.

[188] Ibid., p. 175.

mais a decidir sobre a exceção, como o fazia com base na Constituição de Weimar ao se deparar com situações de fato que representavam um perigo para a segurança pública. Mais além disso, o que se percebe é a estrutura de "bando" que caracteriza o poder soberano capaz de produzir a situação de fato como consequência da decisão sobre a exceção. [189]

No campo a *quaestio iuris* e a *quaestio facti* não são discerníveis, a ponto de qualquer questionamento acerca da legalidade ou ilegalidade do que ocorre nesse ambiente ser irrelevante. Ou seja, o campo é o território em que direito e fato não podem ser diferenciados. Desse modo, entende-se o que Hanna Arendt quis dizer quando definiu o campo exatamente como o espaço em que tudo é possível, justamente por esse ser um espaço de exceção em que a lei é suspensa, em que fato e direito se confundem.

O ingresso no campo significava mover-se em uma zona na qual não era possível distinguir entre externo e interno, exceção e regra, lícito e ilícito. Sendo assim, os conceitos de direito subjetivo e de proteção jurídica já não faziam mais sentido. No caso dos judeus, sua desnacionalização prévia tornava sem sentido até mesmo os direitos de cidadania. No campo há uma redução do cidadão à vida nua; trata-se por isso do mais absoluto espaço biopolítico. O campo se torna o paradigma do espaço político no momento em que a política torna-se biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão. [190]

Por isso ainda é fundamental, em vez de perguntar como os homens foram capazes de cometer tantas atrocidades, buscar entender quais foram os meios jurídicos e políticos que criaram uma situação em que alguns seres humanos ficaram completamente desprovidos de direitos a ponto de qualquer ato cometido contra eles não poder mais ser considerado um delito ou um certo sacrifício ritual. Quando se diz que os cidadãos foram reduzidos à condição de vida nua, a questão não é que o Direito reconheça a vida nua como fato natural extrapolítico. Trata-se, antes, de perceber como a vida é o limiar em que o plano dos fatos e o plano dos direitos já não podem ser diferenciados.

---

[189] AGAMBEN, 2002, p. 177.

[190] Ibid., p. 178.

Carl Schmitt justificou o emprego do conceito de raça como categoria fundamental e sem a qual não existiria o Estado nacional-socialista. Nesse contexto, ele observou como as chamadas cláusulas gerais, ou conceitos jurídicos indeterminados, como “bons costumes”, “segurança e ordem pública”, “estado de perigo”, remetem-se não a uma norma, mas a uma situação fática que a penetra. Como se tornou impossível prever exaustivamente em lei tais situações, resta ao juiz sua aplicação. [191] E, adiciona Schmitt, que, “sob certo ponto de vista, existem apenas conceitos jurídicos indeterminados hoje em dia”. [192]

Apenas a partir dessa indiferenciação se compreende a centralidade da palavra *Führer* como fonte absoluta da lei, como lei vivente, e a especificidade do conceito de raça no contexto nacional-socialista. Esse era o cenário da política como decisão do impolítico, isto é, da vida nua.

A viva voz do *Führer* não é apenas fato, mas também o próprio corpo biopolítico alemão, que compreende o corpo judeu e o corpo alemão, ou seja, a vida indigna de ser vivida e a forma de vida plena, *zoé* e *bíos*. Nesse contexto, a divisão dos poderes tão cara ao Estado liberal perde seu sentido. Por isso foi difícil julgar com critérios estritamente jurídicos os funcionários que, como Eichmann, tomaram a palavra do *Führer* como lei. [193]

O corpo biopolítico não é uma figura inerte, passivamente regulado pela norma, mas é simultaneamente norma e critério da sua aplicação, ou seja: “norma que decide o fato que decide da sua aplicação”[194]. O campo é o território da impossibilidade de decidir entre fato e direito, entre norma e aplicação, entre exceção e regra, e que, entretanto, não cessa de decidir sobre isso. A autoridade que responde pelo campo não vê em sua frente um mero fato extrajurídico, um mero corpo biológico identificado com uma raça específica a ser discriminada pela norma nacional-socialista. Exatamente em

---

[191] SCHMITT, Carl. **State, Movement, People:** The Triadic Structure of the Political Unity. Trad. Simona Draghici. Corvallis: Plutarch Press, 2001. p. 48.

[192] Ibid., p. 49.

[193] ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém:** um relato sobre a banalidade do mal. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

[194] AGAMBEN, 2002, p. 180.

direção oposta a isso, Agamben explica que todo gesto, todo evento no campo, desde o mais ordinário ao mais excepcional, o que opera é a "decisão sobre a vida nua que efetiva o corpo biopolítico alemão. A separação do corpo hebreu é imediata produção do corpo próprio alemão, assim como a aplicação da norma é sua produção". [195]

Se o campo é um estado de exceção em que norma e vida nua são indistinguíveis, toda vez que se reconhece essa estrutura pode-se dizer que nos encontramos diante de um campo, independente de sua localização geográfica ou dos crimes ali cometidos. Por isso Agamben identifica como campo o estádio de Bari, onde a polícia italiana agrupou imigrantes clandestinos albaneses antes de os devolver para seu país, bem como a zona dos aeroportos internacionais franceses em que ficam retidos os estrangeiros que buscam solicitar refúgio. [196] Aqui pode-se agregar a zona do "Conector", no aeroporto internacional de Guarulhos, onde a decisão sobre admissão ou inadmissão pela polícia federal em geral é condição de possibilidade para acesso ao pedido de refúgio. Isso demonstra que, na prática, a polícia pode terminar decidindo quais solicitações de refúgio poderão ser dirigidas ao Estado, usurpando a competência legal do Conare. Essa ilegalidade reiterada faz com que os corpos fora de lugar que transitem nesse espaço sejam produzidos como corpos fora da lei. Um registro desse episódio pode ser lido no ofício 016/2014, de 9 de abril de 2014, elaborado pela Cáritas Arquidiocesana de São Paulo e dirigido ao Superintendente Regional da polícia federal em São Paulo. A carta explicita que a instituição acompanhou 39 pessoas que relataram dificuldades de acessar o procedimento de solicitação de refúgio no aeroporto de Guarulhos, dentre as quais se encontravam nacionais da República Democrática do Congo, Somália, Eritréia, Nigéria, Paquistão e Síria. Dentre elas, tiveram notícia de que "11 pessoas foram deportadas, 4 puderam prosseguir viagem, 14 solicitaram refúgio e 10 têm paradeiro desconhecido e/ou permancecem no Conector". Conforme a Diretoria da Cáritas,

---

[195] AGAMBEN, 2002, p. 180.

[196] Ibid., p. 181.

> [...] apesar da previsão legal garantir o acesso irrestrito ao procedimento de solicitação de refúgio, independentemente da demonstração prévia de preenchimento dos requisitos, com frequência nos deparamos com situações em que, ainda quando declara perigo à sua vida, segurança ou integridade física caso retorne ao seu país, a pessoa estrangeira não tem acesso ao mecanismo de refúgio. [197]

Nesses espaços, o cometimento ou não de atos atrozes vai depender apenas do sentido de ética para os agentes policiais, pois a polícia age provisoriamente como soberana.

O campo nasce em nossa época exatamente como um evento que marca o espaço político da modernidade. Ele é produzido quando o Estado assume abertamente entre suas funções os cuidados da vida biológica da nação. [198] Tudo se passa como se campo fosse então o regulador oculto dessa inscrição da vida no ordenamento. Por isso é tão significativo que ao mesmo tempo em que emergiram os campos também tenham surgido as leis sobre cidadania e sobre desnacionalização.

O que corresponde ao estado de exceção como sendo um ordenamento ilocalizável por conta da suspensão da lei é o campo, uma localização sem ordenamento por ser o espaço da exceção. O campo aparece então como uma "localização deslocante" e como o resíduo do processo de descolamento entre a vida nua e o Estado-nação. [199]

Se é possível para o Estado capturar uma forma de vida e decidir sobre seu valor é porque a lógica do campo permanece em seu interior. Para Agamben, o campo se estabeleceu de maneira profunda no interior da cidade, pois se converteu no novo *nómos* biopolítico planetário.

Esse diagnóstico permite uma releitura do próprio conceito de povo, fundamental para o constitucionalismo e para a teoria da democracia. Com Agamben, é possível pensar em democracia ou como um modo de constituição do corpo político (o que se aproxima do campo do Direito público), ou como técnica de governo (o que se aproxima do campo do Direito administrativo). Dessa maneira, democracia pode designar tanto a forma pela qual o exercício

---

[197] Arquivo do escritório do ACNUR no Brasil.

[198] AGAMBEN, 2002, p. 181.

[199] Ibid., p. 181.

do poder se torna legítimo quanto a maneira como o poder é exercido. [200] Isso é relevante, pois o mistério da política parece residir não na soberania, mas no governo, não na lei, mas na polícia. [201]

De acordo com Agamben, as línguas europeias modernas indicam que o significado político de povo revela também um duplo sentido do termo, usado tanto para se referir ao sujeito político constitutivo, como para se referir aos indivíduos marginalizados da política, os excluídos. [202] Esse conceito não encontra um referente único e compacto. Ao contrário, o conceito assinala uma complexa relação pendular entre dois extremos. É possível notar uma alternância entre a ideia de povo como conjunto e a ideia de povo como subconjunto. De um lado o povo como corpo político integral, de outro o povo como os múltiplos corpos dos marginalizados, dos excluídos, dos pobres.

Para Agamben, Povo indica uma inclusão sem qualquer resíduo, refletindo a totalidade de cidadãos integrados e soberanos; mas povo indica o resto, os oprimidos, os vencidos.[203] Assim se compreende melhor os distintos sentidos dos mesmos termos no discurso de Lincoln, que invocava um "*Government of the people by the people for the people*". [204]

Nessa linha de raciocínio, toda a constituição do ser humano como espécie política sofre uma ruptura, e o termo povo reflete, desde sempre, essa fratura biopolítica originária[205]. Tal compreensão permite propor como um dos fatos políticos decisivos do século XX a aceleração da luta sempre latente entre os dois "povos": o povo que indica a vida nua, e o Povo que indica o corpo capaz de existência política.

É possível reler Marx e seu conceito de "luta de classes" seguindo esse raciocínio de Agamben. O movimento operário é dirigido ao povo, mas tende à

---

[200] AGAMBEN, 2002, p. 1.

[201] AGAMBEN, Giorgio. **Democracy in what State?** Trad. William McCuaig. Columbia University Press: New York, 2011, p. 4.

[202] Ibid, p. 35.

[203] AGAMBEN, op. cit., p. 184.

[204] AGAMBEN, 2011, p. 184.

[205] Ibid., p. 184.

sua abolição na sociedade sem classes. De modo análogo, quando Povo e povo coincidirem já não haverá mais povo algum. [206]

O século XX representa a tentativa de emendar essa fissura que divide o povo para se produzir um Povo uno, projeto compartilhado por países socialistas e capitalistas. Por isso sua invocação vem acompanhada de paradoxos. O povo designa aqueles que não podem estar incluídos num conjunto que já integram. Mas povo também indica quem não pode pertencer ao todo no qual já está incluso. Pois o povo é aquilo que é desde sempre, mas que ainda deve realizar-se. Como diz Agamben, o povo "é a fonte pura de toda a identidade, e deve, porém, continuamente redefinir-se e purificar-se através da exclusão, da língua, do sangue, do território". [207]

O *Volk* alemão é representante por excelência do corpo político integral que vai buscar então eliminar esse povo que atrapalha seu projeto de unificação, seu projeto de Povo. Nas palavras de Agamben:

> A fratura que se acreditava ter preenchido eliminando o povo (os hebreus, que são o seu símbolo) se reproduz assim novamente, transformando o inteiro povo alemão em vida sacra votada à morte e em corpo biológico que deve ser infinitamente purificado (eliminando doentes mentais e portadores de doenças hereditárias). E de modo diverso, mas análogo, o projeto democrático capitalista de eliminar as classes pobres, hoje em dia, através do desenvolvimento, não somente reproduz em seu próprio interior o povo dos excluídos, mas transforma em vida nua todas as populações do Terceiro Mundo. Somente uma política que saberá fazer as contas com a cisão biopolítica fundamental do Ocidente poderá refrear esta oscilação e por fim à guerra civil que divide os povos e as cidades da terra. [208]

Povos indígenas em situação de refúgio na fronteira entre Brasil e Colômbia permitem problematizar o modelo liberal de democracia e pertencimento justo, bem como ampliar a análise sobre biopolítica e tanatopolítica justamente a partir da ideia de encontro.

Para os juristas, uma Constituição implica uma comunidade política formada por sujeitos que se reconhecem como livres e iguais[209]. Mas nem

---

[206] AGAMBEN, 2002, p. 185.

[207] Ibid., p. 184.

[208] AGAMBEN, op. cit., p. 186.

[209] NETTO, Menelick de Carvalho; SCOTTI, Guilherme. **Os direitos fundamentais e a (in)certeza do direito:** a produtividade das tensões principiológicas e a superação do sistema de regras. Belo Horizonte: Fórum, 2012.

sempre os sujeitos da Constituição são cidadãos, pois toda comunidade tem seus outros, seus estrangeiros. Ademais, como provocou Agamben, Povo e povo não coincidem. Em geral, quando esse outro é originalmente um membro da comunidade, alguém do povo, ou há sujeição, ou expulsão desse corpo fora de lugar. No segundo caso, tudo se passa como se sua expulsão terminasse por colocar esse sujeito numa posição precária dentro da comunidade, numa posição de outro da comunidade dentro da comunidade. No limite, essa é a tensão experimentada por alguém que se vê forçado a buscar refúgio em outro país.

2 **SUJEITOS DO ENCONTRO**

2.1 **Povos da Floresta e Povos da Fronteira**

Ao pensar no contexto brasileiro, há um conhecido debate sobre a heterogeneidade da população. [210] Trata-se de um Povo de muitos povos, que abrange descendentes de indígenas, africanos, europeus e tantos outros imigrantes[211]. Mas mesmo que a comunidade política brasileira seja marcada pela diversidade de diferentes identidades, parece curioso como há certas subjetividades que parecem ser produzidas como um outro que não é capaz de articular o seu pertencimento sem sujeição, sem experimentar dessubjetivação ou violência. Trata-se, portanto, de uma modalidade de pertencimento precário, o que ecoa a fratura biopolítica do próprio conceito de povo.

Nessa linha de raciocínio, é importante não apenas fazer uma crítica da captura do encontro pelo Direito para mostrar a dificuldade de reconhecimento da condição de refugiado de um estrangeiro que foi perseguido, mas também a crítica da condição análoga a de refugiado em que são colocados alguns sujeitos dentro de sua própria comunidade política.

A gênese do Brasil está marcada pelo encontro com o estranho, pelo encontro com o estrangeiro. Sabemos a história que veio depois. As milhares de vidas, de línguas, de povos que morreram em decorrência do encontro colonial. A hospitalidade como dever anunciado por Kant trouxe a demanda de abertura para novos mercados, e, posteriormente, a emergência de um novo Estado. O encontro colonial é a marca violenta que está na gênese do Brasil. Nessa linha de raciocínio, Brasil é o nome de um encontro de povos. Com o advento do Estado há uma crescente dificuldade de se articular como povo, especialmente quando a lógica do povo se apresenta coletivamente.

---

[210] Para uma leitura contemporânea sobre o tema: GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Editora 34, 2002.

[211] RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Rememorando a história do país, os indígenas podem ser repensados não como cidadãos cosmopolitas, mas exatamente como povos marcados por um *refugium* dentro de si. O indígena talvez represente de modo paradigmático o sujeito que, ao mesmo tempo, pertence e não pertence ao Estado, como um refugiado interno.

Indígena é aquele sujeito reduzido a corpo, a uma vida nua, e sua inclusão no Estado é excludente, pois sua integração implica mais que a perda da terra, pois envolve também a perda de sua própria identidade. Essa é a experiência de *refugium* que os povos indígenas experimentam há séculos. Nesse sentido, há uma hiper-realidade do conceito de vida nua e de estado de exceção no Brasil, um excesso que toca o real da experiência de sofrimento de milhares de indígenas que ainda vivem no continente.

A inclusão formal da população indígena no Estado parece ainda perpetuar sua exclusão política, a exclusão de centenas de povos que não podem ser Povo. Para sobreviver à experiência do encontro colonial, muitos povos indígenas tiveram de lidar com a despossessão, com sua desterritorialização. Milhares apenas sobreviveram a esses episódios às custas de um processo de dessubjetivação. [212] O encontro colonial não apenas implicou a perda de terras, escravidão e etnocídio. Implicou também uma modalidade de relação com o Estado em que para pertencer é preciso modular uma certa identidade e também deixar de ser quem se é. Trata-se de um princípio de reconhecibilidade muito particular que terá sérias implicações para os indígenas no Brasil. Apenas aqueles indígenas capazes de representar a autenticidade de sua indigeneidade serão reconhecíveis para o Direito de maneira a, por exemplo, terem suas terras demarcadas e respeitadas. O que está em jogo é como a performance de uma identidade indígena pode ser um meio de acesso a direitos garantidos a esses povos por permanecerem autenticamente indígenas.

Muitos indígenas seguem vivendo na mata. E vários ainda se deslocam para sobrevier. Alguns para evitar o contato. Outros para evitar o conflito. O limite da categoria de cidadania cosmopolita pode ser pensado a partir da situação enfrentada por muitos povos indígenas em situação de refúgio. Há

[212] BUTLER, J. **Dispossession:** the performative in the political. Cambridge: Polity Press, 2013. p. 28.

uma violência originária que embasa a aquisição de cidadania pelos indígenas. Em determinadas situações, quando a própria cidadania já não garante proteção do Estado aos indígenas, o deslocamento forçado pode ser a única alternativa de sobrevivência. E aqueles indígenas que terminam buscando refúgio em outro país encontram-se outra vez com um novo dispositivo de captura.

Existem aproximadamente quarenta povos indígenas vivendo próximos às fronteiras internacionais colombianas. Essa população tende a permanecer invisível, misturando-se às comunidades indígenas que vivem do outro lado.

Entre os milhões de cidadãos colombianos, muitos indígenas foram obrigados a se deslocar internamente por conta do conflito armado interno que assola o país. Mesmo assim, é comum que indígenas não se registrem como *desplazados*, como pessoas em necessidade de proteção nacional do Estado colombiano por serem deslocados internos contra sua vontade. Em situações limite, quando cruzam a fronteira, raramente solicitam asilo formalmente no país vizinho. Apesar disso, é claro que o deslocamento forçado de povos indígenas ainda ocorre, afetando, em alguns casos, a capacidade de sobrevivência do próprio grupo étnico. Nesse momento, os povos da floresta e os povos da fronteira se conectam, há uma aproximação entre a condição de indígena e de refugiado e sua exposição ao sacrifício.

Atualmente, a comunidade internacional tem de lidar com uma nova e complexa dinâmica de migração forçada em que as diferenças entre as categorias jurídicas tradicionais não estão claras. No limiar entre a proteção jurídica oferecida pelos direitos de cidadania e pelos direitos humanos, os indígenas vivem como cidadãos estrangeiros dentro do próprio país, ou refugiados que não solicitam asilo ao Estado estrangeiro.

Seguindo Giorgio Agamben, [213] é possível argumentar que aqueles indígenas na fronteira amazônica entre a Colômbia e o Brasil, por não terem *status* definido – pois não estão registrados como deslocados internos na Colômbia, nem como solicitantes de refúgio no Brasil –, exemplificam uma forma de vida nua despolitizada, pois a cidadania não é capaz de lhes oferecer nenhuma proteção, nem o Direito Internacional dos Refugiados, nem o Direito

[213] AGAMBEN, G. **Means without ends**. Trad. Vincenzo Benetti; Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996. p. 23.

Internacional dos Direitos Humanos. Os indígenas foram as vítimas originárias da violência da própria fronteira e hoje seguem em situação de abandono independente do lado da linha em que se encontrem. Somente uma crítica a partir desse desencontro pode ressignificar a comunidade política em que vivemos.

Para o Direito Internacional, pessoas deslocadas podem ser consideradas refugiadas se o seu *status* se enquadrar na definição legal do termo. No entanto, muitas vidas deslocadas terminam por não se beneficiar da proteção legal que o instituto do refúgio deveria garantir. Esse é o caso de muitas populações deslocadas que não atravessam fronteiras internacionais, mas se tornam deslocadas internas dentro dos limites de seus próprios países. É importante apontar que não há nenhuma definição vinculante de deslocado interno no Direito Internacional. Essa população depende totalmente de uma política nacional de cuidado, ou de assistência humanitária internacional, quando requisitada pelo Estado. Trata-se de uma entre outras lacunas do Direito Internacional, como a proteção para o deslocamento forçado que obriga pessoas a cruzar fronteiras internacionais devido à fome, à pobreza extrema, às violações de direitos econômicos, sociais, culturais ou ambientais, todas situações concretas para as quais não há um instrumento internacional específico para garantir a obrigação de um Estado estrangeiro oferecer proteção internacional. [214]

2.2 **A Identidade do Refugiado Convencional**

O Direito Internacional dos Refugiados funciona exatamente para criar uma identidade particular, a do "refugiado convencional", o refugiado segundo a Convenção, ou seja, aquele sujeito que pode gozar da condição prevista na

[214] Ao lidar com esse tópico difícil, Goodwin-Gill resume a preocupação de alguns estudiosos: "*We turn to human rights doctrine for assistance in filling out the grey areas. In doing so, we may wonder why it is permissible to distinguish in favour of Convention refugees, when other violations of rights seem no less serious. Why do some types of harm carry more 'value' than others?*" GOODWIN-GIL, G. Asylum: a convention and a purpose. **International Journal of Refugee Law***,* Oxford*,* v.13, n. 1-2, p. 1-15, 2001. p.1.

Convenção de Genebra de 1951 sobre o *Status* de Refugiado e imunizar-se dos perigos do sacrifício. O Direito dos Refugiados só protegerá pessoas capazes de uma performance de sua identidade que se encaixe na imagem autêntica de refugiado descrita pela Convenção de Genebra de 1951. [215] Mas esse conceito termina por não oferecer solução a um número crescente de pessoas em necessidade de proteção internacional que colocam para um Estado estrangeiro diferentes demandas, muitas não previstas no texto da Convenção de 1951. Depois de décadas da criação da ONU, a definição de refugiado convencional ainda tem sido aplicada restritivamente, e não parece haver conjuntura internacional favorável a uma expansão do dever de hospitalidade por parte dos Estados. Dessa maneira, e tendo em vista a prática contemporânea do Direito Internacional dos Refugiados, parece questionável em que medida a hospitalidade universal integra de fato o domínio do *jus cogens*.

Por conta de decisões estatais restritivas, pautadas exclusivamente na estrita definição da Convenção de Genebra de 1951, muitas vidas deslocadas estão em perigo pela falta de acesso a um sistema de proteção internacional seguro. Um notável exemplo é o dos indígenas vivendo em uma situação de refúgio na fronteira entre a Colômbia e o Brasil. Nesse caso, a questão é formulada de modo diferente, pois tudo se passa como se indígenas em uma situação análoga a de refugiado não pudessem recorrer ao mecanismo de proteção do Direito dos Refugiados. Esse problema coloca em discussão não só a imagem típica do refugiado do período pós-Guerras Mundiais, mas também a relação entre Estado nacional e colonialismo, e o próprio limite da democracia. Esse é um ponto interessante, particularmente por ser tão comum escutar nas delegacias de polícia que delegados e agentes sabem quem são os “refugiados de verdade”. Se esse discurso tem sido replicado, isso significa que há no imaginário dos agentes do Estado uma certa figura autêntica do refugiado, um refugiado típico, geralmente aquele representado pelas imagens do noticiário e dos cartazes das organizações humanitárias, ou seja, a imagem daquele que escapou das guerras na Europa, dos genocídios na África, ou do conflito armado na Síria. Curiosamente, os casos mais comuns de nossa

[215] TUITTI, P. **False images:** the law’s construction of the refugee. Padstow: TJ Press, 1996. p. 2.

própria região não integram o imaginário de grande parte dos atores responsáveis pela segurança nacional, como o conflito armado interno na Colômbia, os refugiados apátridas na República Dominicana e os jovens refugiados perseguidos nos países que integram o triângulo norte da América Central: Guatemala, Honduras e El Salvador.

A imagem do refugiado como é contemporaneamente conhecida tem história recente. O Direito Internacional dos Refugiados foi pensado na Europa como solução para as consequências da Segunda Guerra Mundial. Portanto, a identidade de refugiado foi construída recentemente na Europa, mas foi posteriormente reconstruída na África e na América Latina. [216] Essa perspectiva teórica retrata criticamente a lei na prática, a lei como uma tecnologia discursiva intervindo na realidade a ponto de construir um sujeito com uma identidade particular, [217] como a vítima autêntica que merece cuidado específico. Há, portanto, uma espécie de partilha do sensível, [218] um modo de organizar o que aparece e como isso é narrado, ou seja, um modo dominante de perceber, de ver e de descrever quem é o refugiado hoje.

Levando isso em consideração, em seguida serão desenvolvidos três pontos principais. Primeiro, uma breve história da resposta contemporânea ao deslocamento forçado para além da fronteira, explorando o argumento da fabricação legal do conceito de refugiado utilizado contemporaneamente na Europa e sua expansão na América Latina. O deslocamento forçado internacional está afetando milhares de pessoas, incluindo indígenas na Amazônia, obrigando-os a fugir e procurar asilo em outro país seguro. Desse modo, o segundo ponto é uma breve consideração a respeito de como o deslocamento forçado na Colômbia tem levado os indígenas a situações de refúgio na fronteira com o Brasil. O terceiro ponto é uma descrição das estratégias de proteção aos refugiados no Brasil e os limites do Direito dos Refugiados e do Conare para oferecer uma alternativa aos indígenas refugiados na região amazônica. O conceito globalmente aceito de refugiado só

---

[216] Patricia Tuitt estudou “what has become of the refugee, both as a broadly constructed individual and as a Western European legal construction”. TUITTI, 1996, p. 2.

[217] POVINELLI, E. **The cunning of recognition:** Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism. Durham: Duke University Press, 2002. p.6

[218] RANCIÈRE, Jacques. **The politics of aesthetics.** Trad. Gabriel Rockhill. London: Bloomsbury, 2013. p. 7.

se aplica às vidas deslocadas daqueles que se enquadram na definição legal eurocêntrica determinada pela Convenção das Nações Unidas de 1951 relativa ao *Status* de Refugiado. Apesar de um conceito mais amplo ter sido adotado pelo Estado brasileiro, isso não tem beneficiado refugiados indígenas, que seguem sofrendo com as condições de impossibilidade de pertencer ao Estado sem que estejam, ao mesmo tempo, excluídos. Isso posto, espera-se compreender que, no contexto latino-americano, a lei recria a identidade de refugiado, mas seu potencial permanece ambíguo. Nas margens do Estado-nação, a mera presença dos povos indígenas coloca em questão o conceito de Povo e a violência da fronteira. [219] Como Costas Douzinas explica, o refugiado representa "de modo extremo o trauma que marca a gênese do Estado e do *self*, colocando em xeque o argumento da universalização dos direitos humanos". [220]

2.2.1 Fabricação do Conceito de Refugiado na Europa e Sua Expansão na América Latina

Giorgio Agamben oferece uma síntese da genealogia do atual regime de proteção a refugiados. No contexto da Liga das Nações, órgão predecessor da ONU, não era simples distinguir apátridas e refugiados. Desde a Primeira Guerra Mundial países europeus chegaram a adotar leis que permitiam desnacionalizar seus próprios cidadãos gerando uma situação tão dramática quanto cinzenta para o Direito Internacional[221].

A história recente da proteção sistemática de pessoas deslocadas é uma reação a esse contexto. É interessante mostrar como movimentos específicos

---

[219] BALIBAR, E. **Politics and the Other Scene**.Trad. Christine Jones; James Swenson; Chris Turner. Verso: London, 2002, p. 85.

[220] Livre tradução: "represents in an extreme way the trauma that marks the genesis of state and self and puts to the test the claims of universalisation of human rights". DOUZINAS, C. **The end of human rights.** Oxford: Hart Publishing, 2000. p. 358.

[221] "It is important to note that starting with the period of World War I, many European states began to introduce laws which permitted their own citizens to be denaturalized or denationalized". AGAMBEN, 2000, p. 17.

de pessoas têm sido interpretados de maneiras diferentes pelo Direito com o passar do tempo. Ademais, diferentes organizações internacionais foram pensadas para auxiliar os países a lidar com distintas formas de deslocamento forçado até que se consolidasse o atual regime global de proteção internacional. [222]

Em 1921, o Escritório do Alto Comissariado para Refugiados Russos foi criado para lidar com o problema do êxodo russo. Sua tarefa principal foi definir o *status* legal de quase dois milhões de russos que haviam fugido devido à fome, aos conflitos armados ou às razões políticas por consequência da revolução. O órgão também foi responsável por organizar a repatriação ou o reassentamento, bem como por providenciar trabalho e assistência para os russos deslocados. [223]

Devido ao colapso do Império Otomano no início da Primeira Guerra Mundial, vários grupos étnicos perseguidos, como os assírios, os judeus e sérvios, fugiram de seus territórios e se tornaram deslocados. Pela primeira vez a comunidade internacional se deparou com um movimento massivo de pessoas e com a sua demanda urgente por assistência.

O período entre a Primeira e a Segunda Guerra foi extremamente turbulento. A crise econômica de 1929 e suas duras consequências fizeram com que os países reagissem com políticas nacionalistas e protecionistas que impuseram restrições à livre circulação de pessoas.

Em 1933, a ascensão de Hitler ao poder na Alemanha gerou uma onda ainda maior de deslocamentos. Em uma forte crítica a esse episódio, o imperdoável em relação a Hitler foi o crime de ter aplicado à Europa o tratamento dado aos povos coloniais. [224]

Diante das dificuldades de garantir assistência a tantos deslocados, a Liga das Nações reconheceu a necessidade de um instrumento convencional que concedesse proteção àqueles considerados refugiados. Assim, em 1933, a Convenção sobre o Estatuto Internacional dos Refugiados foi adotada. O *status*

---

[222] FISCHEL DE ANDRADE, José Henrique. **Direito internacional dos refugiados:** evolução histórica (1921-1952). Rio de Janeiro: Renovar, 1992.

[223] HATHAWAY, J . **The rights of refugees under international law.** New York: Cambridge University Press, 2005, p. 83.

[224] ARENDT, 1989, p. 304.

de refugiado foi reconhecido no caso de grupos específicos que emigraram e somente para aqueles que não gozavam de nenhuma proteção governamental.

Depois de 1935 e até 1938, novos instrumentos de proteção foram criados para abarcarem vítimas afetadas de maneira adversa por um evento político específico. [225] Esse fato reflete a mudança na natureza dos conflitos e das causas do deslocamento em massa.

Conforme a Segunda Guerra Mundial progredia, o volume de pessoas deslocadas cresceu atingindo um número sem precedentes. Assim, em 1943, a Agência das Nações Unidas para Assistência e Reabilitação (*United Nations Relief and Rehabilitation Agency* - UNRRA) foi fundada com o reassentamento como sua tarefa primária. Em 1947, a UNRRA foi substituída pela Organização Internacional para Refugiados, que foi subsequentemente substituída em, 1950, pelo Escritório do Alto Comissariado da ONU para Refugiados, o ACNUR. Anteriormente, em 1949, havia sido criada a *United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Middle East*, para tratar especificamente dos Palestinos deslocados. Em 1951, a Convenção das Nações Unidas relativa ao *Status* de Refugiado foi adotada e um novo regime de proteção internacional foi estabelecido. [226] Esse é o sistema vigente globalmente e monitorado pelo ACNUR.

A Resolução 319 (IV) da Assembleia Geral da ONU de dezembro de 1949 estabeleceu o ACNUR, [227] que deveria operar temporariamente por um período de três anos, a partir de janeiro de 1951. O seu mandato principal era trabalhar com os Estados para garantir um espaço seguro para solicitantes de refúgio e proteção dos refugiados contra o *refoulement*, ou seja, contra a devolução ao país em que seriam perseguidos. Trata-se, portanto, de impor ao Estado parte desse tratado como uma obrigação positiva de reconhecimento de alguns direitos básicos de um não-cidadão, e, ainda, uma obrigação

---

[225] AGAMBEN, 2000, p. 20.

[226] GOODWIN-GIL, G.; MCADAM, J. **The refugee in international law**. New York: Oxford University Press, 2007, p. 16.

[227] "The work of the High Commissioner shall be of an entirely non-political character; it shall be humanitarian and social and shall relate, as a rule, to groups and categories of refugees". UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). **Of the office of the United Nations High Comissioner for Refugees**. Genebra: UNHCR, 1951. Disponível em: <http://www.unhcr.org/4d944e589.pdf>. Acesso em: 26 fev. 2016.

negativa de não expulsão do refugiado na fronteira, ou seja, uma salvaguarda contra seu retorno forçado ao território do país em que sua vida, segurança ou liberdade estejam sob ameaça.

O Artigo 1.A (2) da Convenção contém a definição vinculante do termo refugiado, que é aplicável para qualquer pessoa que:

> As a result of events occurring before 1 January 1951 and owing to well-founded fear of being persecuted for reasons of race, religion, nationality, membership of a particular social group or political opinion, is outside the country of his nationality and is unable or, owing to such fear, is unwilling to avail himself of the protection of that country [228].

O Artigo 1.A mostra que a Convenção de Genebra de 1951 estava limitada em escopo a pessoas que se tornaram refugiadas como resultado de eventos ocorridos antes de primeiro de janeiro de 1951, referindo-se particularmente a cerca de dois milhões de europeus.

A partir de então, atravessar fronteiras poderia mudar o *status* de alguém perante o Direito Internacional. Há um retorno ao Direito que responde à produção de ilegalidade pela lei com a própria lei.

Um dos efeitos da aplicação da Convenção de 1951 é exatamente a produção de um refugiado autêntico, separando-o de outras figuras como o imigrante (pensado como o sujeito que cruza uma fronteira internacional voluntariamente) ou o apátrida (pessoa que, independente de ter cruzado uma fronteira, não é considerado cidadão de nenhum país). Tudo se passa como se estrangeiro só fosse estrangeiro no estrangeiro. Mas migrantes e refugiados são, ao mesmo tempo, *outsiders* e *insiders*.

Nesse contexto, uma pessoa pode ter acesso a diferentes regimes de proteção dependendo da sua localização no mundo, dependendo da razão pela qual uma fronteira internacional foi cruzada, e dependendo das obrigações jurídicas de um Estado e das relações do sujeito com seu Estado de origem e com o Estado de acolhida.

---

[228] ONU, 1951.
"Artigo 1º - Definição do termo 'refugiado':
A. Para os fins da presente Convenção, o termo 'refugiado' se aplicará a qualquer pessoa:
(2) Que em consequência dos acontecimentos ocorridos antes de 1º de janeiro de 1951 e temendo ser perseguida por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas, se encontra fora do país de sua nacionalidade e que não pode ou, em virtude desse temor, não quer valer-se da proteção desse país, ou que, se não tem nacionalidade e se encontrava fora do país no qual tinha sua residência habitual em consequência de tais acontecimentos, não pode ou, devido ao referido temor, não quer voltar a ele". (tradução nossa).

Patricia Tuitt argumenta que a identidade do refugiado autêntico difere de região para região, pois em cada continente apreende-se o fenômeno do refúgio em graus diferentes. Para ela, uma das principais funções do Direito dos Refugiados tem sido construir uma identidade oficial do refugiado. [229] Isso implica que o Direito Internacional dos Refugiados literalmente faz a diferença. Seguindo Tuitt, é possível argumentar que o procedimento de determinação do *status* de refugiado opera para construir a imagem do refugiado, para construir sua identidade formal. [230] De acordo com Bruno Latour, isso acontece "quando o próprio Direito oculta uma forma original de formação contextual de redes de pessoas, atos e textos, de modo que seria muito difícil definir a noção de contexto social sem recorrer a conceitos jurídicos". [231] No entanto, a construção pela lei do refugiado pode levar a uma falsa imagem, ou a imagens concorrentes.

Dessa forma, é interessante tentar entender como outras construções do conceito de refugiado têm procurado competir ou concorrer com a imagem do "refugiado convencional". Isso acontece hoje quando se fala, por exemplo, em refúgio econômico ou refúgio ambiental, termos que não encontram previsão no texto da Convenção de 1951, mas que, no entanto, estão contemplados por conceitos mais amplos de refugiado, como aquele positivado na lei brasileira de refúgio. Nesse sentido, penso que o sistema brasileiro corrigiu um defeito da Convenção de 1951 consequente de uma perspectiva ideológica, parcial e limitada de direitos humanos. Como James Hathaway já havia deixado claro, a incompletude do sistema de proteção internacional de 1951 se revela em sua recusa a abranger também violações a direitos econômicos, sociais e

---

[229] "One of the main functions of refugee law has been to shape or construct an official or formal identity of refugee". TUITTI, 1996, p. 14.

[230] MUNDY, M; POTTAGE, Alain. **Law, anthropology and the constitution of the social**. Cambridge: Cambridge Press, 2004.

[231] "[…] when law itself secretes an original form of contextual networking of people, acts and texts, so that it would be very difficult to define the notion of social context without resorting to legal concepts". LATOUR, B. **The making of law**. Trad. Marina Brilman; Alain Pottage. Cambridge: Polity, 2010. p. 260.

culturais.[232] A chamada Guerra Fria foi um fator determinante para essa redação restritiva. Como explica André de Carvalho Ramos,

> [...] a definição de 'refugiado' foi especialmente focada em reconhecidas áreas de desrespeito de direitos humanos dos países comunistas, tendo sido evitada qualquer menção à violação de direitos sociais. Com isso, a vulnerabilidade ocidental no tocante aos direitos sociais e econômicos foi esquecida no momento da redação da Convenção e do Protocolo de 1967. [233]

Tal posicionamento implicou bloqueio do acesso à proteção internacional caso as vítimas sofressem em decorrência de violações de direitos básicos, como, por exemplo, o direito à saúde, à moradia, à educação, à alimentação. Em vez de refugiados, tais vítimas "seriam imigrantes econômicos, sujeitos à deportação". [234]

Hoje, no Brasil, não se faz necessária reforma legal para oferecer proteção internacional a vítimas de situações não recepcionadas pela Convenção de 1951, pois a Lei n.° 9.474/1997 já garante proteção como refugiado a vítimas de grave e generalizada violação de direitos humanos. Nessa linha de pensamento, a expressão direitos humanos compreende não apenas direitos civis e políticos, mas também direitos econômicos, sociais, culturais e ambientais. [235] Ocorre que também é preciso dar o passo seguinte e problematizar em que medida um conceito mais amplo de refugiado tem sido de fato invocado e aplicado para proteção de situações não previstas em 1951. Ou seja, a questão crítica não está na ausência de lei, mas na sua proposital não aplicação.

Desde a Primeira Guerra até as décadas de 1960 e 1970, a comunidade internacional estava preocupada com os deslocamentos forçados ocorridos especialmente na Europa. Entretanto, conforme o processo de lutas por independência e descolonização se intensificaram na África, o ACNUR continuou precisando ter seu mandato periodicamente renovado pela

---

[232] "By mandating protection for those whose (Western inspired) sócio-economic rights are at risk, the Convention adopted an incomplete and politically partisan human rights rationale". HATHAWAY, 1991, p. 7-8.

[233] RAMOS, 2011, p. 28.

[234] Ibid., p. 28.

[235] ALSTON, Philip; STEINER, Henry J.; GOODMAN, Ryan. **International human rights in context:** Law, Politics, Morals. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Assembleia Geral da ONU para auxiliar os Estados na recepção dos novos deslocados em outros continentes. Devido a limitações na definição de refugiado da Convenção de 1951, o Protocolo Relativo ao *Status* de Refugiado de 1967 foi pensado para remover as limitações temporal e geográfica dos requisitos para reconhecimento da condição de refugiado. A partir de então, refugiados fora da Europa e vítimas de deslocamento forçado após 1951 poderiam ser finalmente protegidos como refugiados. [236]

O Protocolo de 1967 refletia o impacto das lutas sociais travados no "Terceiro Mundo". [237] Nesses continentes, o deslocamento forçado era resultante de diversas causas, como conflitos de classe, revoluções, lutas anticoloniais, rivalidades entre superpotências e formação de novos Estados. Entretanto, mesmo sendo um tratado aplicável fora da Europa para proteger vítimas de perseguição após 1951, o conceito de refugiado permaneceu o mesmo. E os motivos para reconhecimento da condição de refugiado permaneceram os mesmos. A definição de refugiado da Convenção de 1951 exige perseguição individual ao solicitante, ou temor de perseguição individualizada. São cinco as razões admissíveis para o reconhecimento do *status* de refugiado: fundado temor de perseguição por raça, nacionalidade, religião, opinião política ou por pertencimento a um determinado grupo social.

---

[236] Assim dispõe o Protocolo de 1967: "Considering that the Convention relating to the Status of Refugees done at Geneva on 28 July 1951 (hereinafter referred to as the Convention) covers only those persons who have become refugees as a result of events occurring before 1 January 1951,
Considering that new refugee situations have arisen since the Convention was adopted and that the refugees concerned may therefore not fall within the scope of the Convention,
Considering that it is desirable that equal status should be enjoyed by all refugees covered by the definition in the Convention irrespective of the dateline 1 January 1951 […]
For the purpose of the present Protocol, the term 'refugees' shall, except as regards the application of paragraph 3 of this article, mean any person within the definition of article 1 of the Convention as if the words 'As a result of events occurring before 1 January 1951 and...' and the words 'a result of such events', in article 1 A (2) were omitted. […]
The present Protocol shall be applied by the States Parties hereto without any geographic limitation […]".
UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). **Convention and protocol relating to the status of the refugees.** Genebra: UNHCR, 2010. Disponível em: <http://www.unhcr.org/3b66c2aa10.html>. Acesso em 26 fev. 2016.

[237] Autores com uma mirada pós-colonial no campo do Direito Internacional tem promovido o movimento conhecido como "TWAIL": *Third World Approach to International Law*. Para uma análise com esse olhar sobre o Direito dos Refugiados ler:
CHIMNI, B. S. The geopolitics of refugee studies and the practice of international institutions: a view from the south. **Journal of Refugee Studies,** v.11, n.4, p. 350-374, oct. 1998.

Tradicionalmente, o conceito de refugiado não era aplicado quando a pessoa não lograva demonstrar ser perseguida individualmente. Mas isso era o que acontecia de fato, por exemplo, em situações de guerra. Nesse cenário de conflito armado, um civil pode ser vítima da guerra mesmo que não seja parte ativa nem alvo específico das condutas hostis. Ademais, pode ocorrer que o agente de perseguição não seja exatamente o Estado de origem, nem os agentes estatais, mas um agente privado capaz de perseguir civis a ponto de o Estado não querer ou não ter condições de oferecer proteção nacional efetiva.

Como resultado desses impasses, e propondo uma outra leitura do instituto, a Organização da União Africana decidiu esboçar um tratado para a proteção daqueles que consideravam serem refugiados no continente. Em 1969, a "Convenção que Rege os Aspectos Específicos dos Problemas dos Refugiados na África" [238] foi adotada. Esse tratado regional expandiu a definição de refugiado aplicando-a a toda pessoa que, devido à agressão externa, ocupação, dominação estrangeira, ou eventos que perturbaram seriamente a ordem pública, é compelida a deixar o seu lugar de residência habitual para solicitar refúgio fora de seu país. [239] Isso permitia o reconhecimento da condição de refugiado para as vítimas de um conflito mesmo que não fosse possível comprovar perseguição individualizada ao solicitante.

Quinze anos depois, a Organização dos Estados Americanos também considerou necessário expandir a definição de refugiado prevista na Convenção de 1951. Isso aconteceu em face das experiências de deslocamento forçado massivo na região, especialmente por conta das ditaduras violentas, particularmente na América Central. Assim, em 1984, em um colóquio internacional organizado com apoio do ACNUR, resolveu-se adotar uma carta de intenções com diretrizes aos países da região, conhecida como Declaração de Cartagena sobre Refugiados. O documento não é um

---

[238] Disponível no sítio Refworld, mantido pelo ACNUR: http://www.refworld.org/cgibin/texis/vtx/rwmain?page=search&docid=50fd3edb2&skip=0&query=OAU%201969%20convention (acesso em 26/02/2016).

[239] UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). OAU convention: governing the specific aspects of refugee problems in Africa. Genebra: UNHCR, 1979. Disponível em: <http://www.unhcr.org/45dc1a682.html>. Acesso em 26 fev. 2016. Art. 1.2.

tratado, mas, como *soft law*, uma de suas recomendações foi fundamental para ampliar o conceito de refugiado na América Latina. Leia-se a terceira:

> Terceira - Reiterar que, face à experiência adquirida pela afluência em massa de refugiados na América Central, se toma necessário encarar a extensão do conceito de refugiado tendo em conta, no que é pertinente, e de acordo com as características da situação existente na região, o previsto na Convenção da OUA (artigo 1., parágrafo 2) e a doutrina utilizada nos relatórios da Comissão Interamericana dos Direitos Humanos. Deste modo, a definição ou o conceito de refugiado recomendável para sua utilização na região é o que, além de conter os elementos da Convenção de 1951 e do Protocolo de 1967, considere também como refugiados as pessoas que tenham fugido dos seus países porque a sua vida, segurança ou liberdade tenham sido ameaçadas pela violência generalizada, a agressão estrangeira, os conflitos internos, a violação maciça dos direitos humanos ou outras circunstâncias que tenham perturbado gravemente a ordem pública. [240]

Isso significa que, após algumas décadas, o conceito globalmente aceito de refugiado precisou ser expandido em outros continentes para além da Europa para que esse *status* realmente pudesse proteger outras vidas deslocadas igualmente em perigo. Nesse sentido, o Direito Internacional dos Refugiados contribuiu para a construção da identidade de refugiado na Europa e para sua reconstrução na África e América Latina. Depois da Declaração de Cartagena, [241] muitos países latino-americanos começaram a adotar a definição ampliada de refugiado que também protegesse vítimas de violações graves de direitos humanos, como, por exemplo, o Brasil. Nessa linha de raciocínio, uma compreensão contemporânea do significado de direitos humanos implica que violação de direitos econômicos, sociais, culturais e ambientais, por serem violações de direitos humanos, podem ensejar proteção pelo instituto do refúgio. Apesar de essa leitura ainda ser mais teórica do que prática, esse é o conceito jurídico de refugiado válido para o Brasil. Portanto, isso significa que a situação dos haitianos poderia ter tido uma outra resposta jurídica do Conare sem que fosse necessário um tratado específico sobre o tema.

---

[240] COLLOQUIUM ON THE INTERNATIONAL PROTECTION OF REFUGEES IN CENTRAL AMERICA, MEXICO AND PANAMA, 1984, Cartagena, Colombia. **Regional refugee instrument & related, Cartagena Declaration on Refugees.** Cartagena, Colombia: UNHCR, 22 nov. 1984. Disponível em: <http://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain?docid=3ae6b36ec>. Acesso em: 26 fev. 2016.

[241] COLLOQUIUM ON THE INTERNATIONAL PROTECTION OF REFUGEES IN CENTRAL AMERICA, MEXICO AND PANAMA, 1984.

No entanto, observe-se que um problema adicional que deve ser levado em consideração quando se fala da resposta contemporânea ao deslocamento forçado é não apenas quem pode estar incluído nessa definição mais ampla, mas também aqueles que ainda não a merecem. Uma dessas situações é a desnecessidade de proteger um refugiado caso a pessoa represente uma ameaça à segurança nacional. Até países latino-americanos que incluíram em seus regimes legais uma definição mais ampla de refugiado podem acabar não a aplicando, especialmente se o solicitando for considerado uma ameaça ao próprio Estado. Cada vez mais países consideram como ameaça à segurança qualquer tipo de envolvimento com atividades consideradas criminosas. Em alguns casos, as vítimas dos crimes terminam não sendo protegidas como refugiadas por serem consideradas criminosas elas mesmas.

Em nome da defesa da segurança nacional, mais do que evitando conceder asilo, muitos Estados estão crescentemente tolerando processos de dessubjetivação ao permitirem a detenção de solicitantes de refúgio antes que se garanta uma decisão sobre seu pedido, o que desrespeita os princípios do acesso ao asilo, do devido processo legal, da presunção de inocência e cria risco real de devolução a uma situação de risco. [242] Como consequência, muitos solicitantes são frequentemente mandados de volta aos pontos de fronteira. Outros tantos permanecem detidos indiscriminadamente. Alguns são de fato retornados aos países de origem, onde seus direitos mais básicos podem estar ameaçados. Tudo isso em violação ao princípio de *non-refoulement*, de acordo com o artigo 33 da Convenção de 1951. [243]

Desse modo, é possível pensar que muitas pessoas que poderiam ser reconhecidas como refugiadas caso cruzassem uma fronteira internacional deixem de fugir por temer a prisão e o risco de deportação. Nesses casos, o

---

[242] EXECUTIVE COMMITTEE OF THE HIGH COMISSIONER'S PROGRAMM. **Detention of refugees and asylum-seekers n. 44 (XXXVII)**. Genebra: UNHCR, 13 oct. 1986. Disponível em: <http://www.refworld.org/docid/3ae68c43c0.html>. Acesso em: 26 fev. 2016.

[243] "Article 33 - Prohibition of expulsion or return ('refoulement'):
1. No Contracting State shall expel or return ('refouler') a refugee in any manner whatsoever to the frontiers of territories where his life or freedom would be threatened on account of his race, religion, nationality, member- ship of a particular social group or political opinion.
2. The benefit of the present provision may not, however, be claimed by a refugee whom there are reasonable grounds for regarding as a danger to the security of the country in which he is, or who, having been convicted by a final judgment of a particularly serious crime, constitutes a danger to the community of that country". UNHCR, 2010.

Direito pensado para proteger a vítima pode acabar produzindo novas vítimas. [244]

A democracia na fronteira aparece para os refugiados como a fronteira da própria democracia. A história do totalitarismo demonstra que a luta contra o inimigo exterior transforma-se, cedo ou tarde, em cisão interna e luta contra o inimigo interior.

2.2.2 Deslocamento Forçado de Povos Indígenas na Colômbia

A população civil da Colômbia tem sofrido os duros impactos de um conflito armado interno que dura quase sessenta anos. O conhecido confronto envolve diferentes atores. Os três principais grupos combatentes são: guerrilhas, tropas paramilitares e o exército nacional. Entre as guerrilhas, destaque-se as *Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colômbia* (FARC) e o *Ejército de Liberación Nacional* (ELN); entre as forças paramilitares, destaquem-se as *Autodefensas Unidas de Colômbia* (AUC) e seus sucessores conhecidos como *bandas criminales* (BACRIM). Trata-se de um enfrentamento violento entre diferentes combatentes, todos com capacidade de potencial ofensivo impressionante e, em certo grau, controle de diferentes parcelas do território do país. [245]

---

[244] Agamben chegou a uma conclusão crítica à resposta institucional a esse fenômeno da onda dos refugiados: "[…] these organisations and the single states have proven, despite the solemn evocations of the inalienable rights of man, to be absolutely incapable not only of resolving the problem but also simply of dealing with it adequately. In this way the entire question was transferred into the hands of the police and of humanitarian organisations". AGAMBEN, 2000, p. 19.

[245] INTERNATIONAL COMMITTEE OF THE RED CROSS (ICRC). **Colombia**: plight of conflict victims mostly unreported. Genebra: ICRC, 26 abr. 2010. Disponível em: <https://www.icrc.org/eng/resources/documents/news-release/2010/colombia-news-260410.htm>. Acesso em: 26 fev. 2016.
UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). **Report of the Secretary-General on children and armed conflict in Colombia**.Colombia: UN Security Council, 28 ago. 2009. Disponível em: <http://www.refworld.org/docid/4aae07b20.html>. Acesso em: 26 fev. 2016.
AMNESTÍA INTERNACIONAL. **'¡Déjennos en paz!':** la población civil, víctima del conflicto armado interno de Colombia. Madri: Artes Graficas, 2008. Disponível em: <http://amnistiainternacional.org/publicaciones/53-colombia-dejennos-en-paz-la-poblacion-civil-victima-del-conflicto-armado-interno-de-colombia.html>. Acesso em: 26 fev. 2016.

A Colômbia já foi descrita como um país dividido em três partes: o sul, dominado pelas guerrilhas marxistas; o centro e as grandes cidades, controladas pelo governo; e o norte onde os paramilitares de direita prevalecem. [246] No entanto, o país descrito por Michel Agier é mais complexo. O antropólogo retrata um Estado contraditório onde, após décadas de conflito, assassinos e vítimas convivem lado a lado:

> Na Colômbia, a heterogeneidade da categoria de pessoas deslocadas reflete o caráter da violência. Entre os deslocados encontram-se ex-guerrilheiros, paramilitares e simpatizantes, ambos os lados ainda ocasionalmente ativos em grupos urbanos; criminosos fugindo de seus antigos cúmplices e milicianos que fazem 'limpeza social' recrutados temporariamente de grupos criminosos; camponeses aterrorizados pelas notícias da chegada da guerrilha que abandonaram terra e lar, e aqueles que fugiram da repressão do exército porque tiveram que obedecer ordens dos traficantes de drogas e plantar coca em seus campos. [247]

Como sugerido por Marco Palacios, apenas podemos compreender esse cenário caótico investigando o que se passa nas sociedades locais. O historiador finaliza seu livro sobre o conflito colombiano admitindo a impossibilidade de uma solução militar, mesmo sob os auspícios do Plano Colômbia pelos Estados Unidos. [248]

O número de pessoas deslocadas internamente cresceu de 2004 a 2009 a uma média de 250.000 pessoas por ano. [249] A situação é pior nas áreas rurais, localidades em que o conflito atravessou fronteiras, principalmente em Putumayo e Nariño, perto do Equador; Catatumbo, próximo a Venezuela; e

---

[246] PALACIOS, M. **Between legitimacy and violence**: a history of Colombia (1875-2002). London: Duke University Press, 2006. p. 260.

[247] "In Colombia, the heterogeneity of the category of displaced persons reflects the character of the violence itself. Among them can be found ex-guerilleros as well as paramilitaries and their sympathisers, both sides still occasionally active in urban groups; criminals fleeing their former accomplices and 'social cleansing' militias who have been temporarily recruited from criminal elements; peasants terrified by news of the arrival of guerrilla war, who have abandoned house and land, and those who have fled the repression of the army because they gave in to the brutal orders of the drug traffickers to grow coca on their fields". AGIER, M. **On the margins of the world**: the refugee experience today. Trad. David Fernbach. Cambridge: Polity Press, 2008. p. 31-32.

[248] PALACIOS, op. cit., p. 267.

[249] COLOMBIA. Corte Constitucional. Sentencia T-025/04. Condiciones para que las asociaciones de desplazados interpongan la acción. **Site Corte Constitucional Republica de Colombia**. 2004. Disponível em: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2004/t-025-04.htm>. Acesso em: 26 fev. 2016..

Chocó, próximo ao Panamá. De acordo com números oficiais de 30 de junho de 2014, mais de 5,7 milhões de pessoas foram deslocadas internamente na Colômbia desde que se começou a fazer esse tipo de registro cumulativo; mais de 64.500 pessoas foram oficialmente declaradas como deslocadas internas só na primeira metade de 2014. [250]

Nesse contexto, minorias étnicas têm se tornado cada vez mais vulneráveis à violência e à ameaça de deslocamento forçado. Durante o período de 1996 a 2002, quase 1.000 indígenas foram vítimas de assassinato e cerca de 13.000 foram deslocados. Durante o mesmo período, 19.000 pessoas foram sequestradas e 6.000 foram assassinadas em massacres. Essas mortes violentas afetaram pelo o menos 21 povos indígenas. [251]

Muitos dos 94 povos indígenas vivendo na Colômbia estão cada vez mais expostos à pior crise de deslocamento forçado nas Américas, uma verdadeira ferida aberta no continente. Devido à situação precária do sistema de registro unificado colombiano para cadastrar os *desplazados*, pode-se inferir que muitas pessoas deslocadas internamente não se registraram e, assim, não são parte das estatísticas oficiais.

Na década de 1995 a 2005, os grupos indígenas representavam quase 3% do número total de pessoas deslocadas internas no país. Em 2009, estimava-se que afro-colombianos e povos indígenas juntos representavam entre 17% e 30% dos deslocados internos na Colômbia. [252]

---

[250] UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). **Country operations profile**. Colombia, 2015. Disponível em: <http://www.unhcr.org/pages/49e492ad6.html>. Acesso em 26 fev. 2016.

[251] UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). **Información sobre país de origen.** Disponível em: <http://www.acnur.org/t3/recursos/informacion-sobre-pais-de-origen/busqueda/>. Acesso em 26 fev. 2016.

[252] MINORITY RIGHTS GROUP INTERNATIONAL. **State of the world's minorities and indigenous peoples 2009**. Colombia: Minority Rights Group International, 16 jul. 2009. Disponível em: <http://www.refworld.org/publisher,MRGI,,COL,4a66d9ba2a,0.html>. Acesso em: 26 fev. 2016.

Muitos territórios indígenas se tornaram palco do confronto entre guerrilhas armadas, grupos paramilitares e o exército, [253] principalmente as terras localizadas nas fronteiras e no lado leste do país.

Muitos indígenas têm sido obrigados a se restabelecer em áreas vizinhas às suas comunidades. Eles procuram se proteger em áreas que chamam de *zonas internas de asilo.* Nelas os deslocados podem continuar a ter algum contato com parentes e familiares, com as autoridades sociais, assim como com outros membros de sua comunidade que não deixaram o local de origem. Essa é uma ética de hospitalidade particular, independente do Estado, uma espécie de hospitalidade selvagem, uma tática autônoma para resistir à violência, à despossessão e perda de território.

Alguns indígenas deslocados migraram para as grandes cidades, onde terminam mais expostos à pobreza, ao vício, à criminalidade e à exploração sexual. Para outros tantos, esse ciclo de migração forçada só terminará em países próximos onde solicitarão refúgio. De acordo com o ACNUR, entre 1994 e 2004, 45.792 colombianos procuraram asilo na Venezuela, Equador e Panamá. [254] Deslocamentos em massa de grupos indígenas foram relatados em 2009 e em 2010. [255]

O Escritório da ONU para a Coordenação de Assuntos Humanitários (*UN Office for the Coordination of Humanitarian Affairs* - OCHA) informou que, em 10 de outubro de 2009, em áreas rurais do distrito de Olaya Herrera, um grupo de aproximadamente 940 afro-colombianos e indígenas teria sido obrigado a fugir da região. A fuga foi motivada por confrontos violentos recorrentes entre o exército nacional e grupos armados em Nariño, na costa do

---

[253] UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). **Colombia, desplazamiento indígena y política pública: paradoja del reconocimiento.** San José de Costa Rica: Instituto Americano de Derechos Humanos, 17 maio 2006. Disponível em: <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/scripts/doc.php?file=t3/fileadmin/Documentos/BDL/2006/4553>. Acesso em: 26 fev. 2016.

[254] UNHCR, 2006.

[255] UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). **Eligibility guidelines for assessing the international protection needs of asylum-seekers from Colombia**. Colombia, 27 maio 2010. Disponível em: <http://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain?docid=4bfe3d712>. Acesso em 26 fev. 2016.

Pacífico. [256] Em 12 de março de 2010, 209 indígenas e afro-colombianos (sendo 121 crianças) foram deslocados de maneira forçada como consequência da chegada de aproximadamente 300 homens de um grupo armado na área rural de Santa Bárbara, no município de Iscuandé. [257]

Em 2004, no 20º aniversário da Declaração de Cartagena, um colóquio internacional adotou a Declaração e o Plano de Ação do México. Na oportunidade, foi reconhecido o vínculo entre o conflito, o deslocamento interno na Colômbia e a busca por asilo em outros países da região. Um dos capítulos do Plano era intitulado inclusive "fronteiras solidárias". [258] No entanto, o caso dos indígenas em uma situação de refúgio na fronteira entre a Colômbia e o Brasil ainda é um desafio. A definição ampliada de refugiado na América Latina parece gerar um efeito ambivalente: o discurso tradicional do Direito dos Refugiados está baseado na imagem clássica do refugiado, aquele refugiado convencional, vítima dos conflitos na Europa, após a Segunda Guerra. No entanto, apesar de o Brasil ter incorporado uma definição mais ampla de refugiado, a imagem de quem é o refugiado convencional para o Brasil não parece ter se alterado. Essa identidade particular é precisamente o *locus* em que o problema do reconhecimento se coloca, pois indígenas em situação de refúgio dificilmente são reconhecidos ou reconhecíveis como refugiados. Isso se deve ao modo de relação entre indígenas e seu Estado de origem, entre indígenas e o país de acolhida, e ao secular descaso em relação aos povos indígenas.

Para aplicar a definição ampliada de refugiado o Estado parece demandar uma performance dupla dos sujeitos indígenas. Eles devem ser aptos a representar sua "indigeneidade" como se ainda fossem "refugiados

---

[256] WORLD FOOD PROGRAMME. **Colombia**: humanitarian situation report. Bogotá: WFP, 2009. Disponivel em: <http://reliefweb.int/report/colombia/colombia-wfp-humanitarian-situation-report-21-oct-2009>. Acesso em: 26 fev. 2016.

[257] BOSCÁN, K. R. **Displacement of the Wayuu one of Colombia's long-lasting tragedies**. Colombia: Colombia Reports, 28 jan. 2009. Disponível em: <http://colombiareports.com/opinion/107-human-rights/2708-displacement-of-the-wayuu-one-of-colombias-long-lasting-tragedies.html>. Acesso em: 26 fev. 2016.

[258] AGÊNCIA DA ONU PARA REFUGIADOS (ACNUR). **Declaração e Plano de Ação do México para Fortalecer a Proteção Internacional dos Refugiados na América Latina**. Cidade do México: ACNUR, 1984. Disponível em: <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/portugues/BD_Legal/Instrumentos_Internacionais/Declaracao_e_Plano_de_Acao_do_Mexico.pdf?view=1>. Acesso em: 26 fev. 2016.

coloniais", pois deveriam ser capazes de corporificar, ao mesmo tempo, a imagem estereotipada do habitante nativo originário e do refugiado de guerra para conseguir proteção internacional. Ou seja, o acesso às garantias do Direito dos Refugiados exige dos solicitantes indígenas uma performance de sua identidade nativa e de sua identidade de vítima de um conflito, como se fosse possível encarnar simultaneamente as identidades de refugiado colonial e refugiado convencional.

Formular uma política pública de proteção e atenção aos indígenas deslocados conjuntamente com organizações e autoridades indígenas é sempre apresentado como algo difícil para os Estados. O ponto de vista do nativo sempre escapa ao Direito. Os indígenas sofrem o mal da hospitalidade. Os indígenas deslocados são os descendentes dos sobreviventes do encontro colonial. Mas, depois da demarcação das fronteiras dos Estados, a hospitalidade que antes lhes foi demandada agora passou a ser seletiva. É preciso começar reconhecendo que uma política de hospitalidade para povos indígenas nunca foi encarada seriamente como política de Estado. De um lado, a retórica estatal a respeito do assunto se apoia em uma abordagem legal restritiva à identidade do refugiado convencional de 1951; de outro, o discurso se apoia no multiculturalismo liberal, [259] que em última análise não é uma prática de respeito, mas de abandono. A lógica da tolerância é a resposta para indígenas, para refugiados e para refugiados indígenas. Isso significa que o Direito dos Refugiados permite discursos concorrentes a respeito da proteção de indígenas em situação de refúgio. Parece que a hospitalidade pode sempre ser adiada, esquecida, ou, pior, convertida em hostilidade.

2.3 **Proteção aos Refugiados no Brasil e Seus Limites**

Em 16 de novembro de 1960, o Brasil ratificou a Convenção de 1951 sobre o *Status* de Refugiado, removendo a reserva geográfica apenas em 9 de dezembro de 1989. O Brasil ratificou o Protocolo de 1967 em 7 de abril de

[259] POVINELLI, E. **The cunning of recognition:** Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism. Durham: Duke University Press, 2002. p. 153.

1972, mas só retirou as reservas aos artigos 15-17 no dia 3 de dezembro de 1990. [260] Isso significa que somente na década de 1990 o país passou a reconhecer refugiados de continentes para além da Europa. Isso demonstra como a política brasileira de proteção a refugiados, como a conhecemos, tem história muito recente.

No campo de suas relações internacionais, o Estado brasileiro desempenhou um papel de liderança regional para a adoção de uma carta de intenções com linhas de ação para a proteção de solicitantes, refugiados, deslocados internos e apátridas nos próximos dez anos. Esse Plano de Ação do Brasil foi fruto do processo denominado Cartgena+30, tendo sido realizado em Brasília, em reunião ministerial com a participação de países das Américas e Caribe. Um dos pontos acordados foi

> Propiciar políticas de hospitalidade e não discriminação para fortalecer a integração local através da promoção do respeito à diversidade e à interculturalidade, ressaltando o aporte positivo das pessoas refugiadas, deslocadas e apátridas para as comunidades de acolhida. [261]

Lembrando, ainda, que a Declaração de Cartagena foi exatamente o documento que recomendou a adoção de uma definição ampliada de refugiado pelas leis de asilo dos países do continente. No caso do Brasil, desde 1997 a definição ampliada pode ser levada em consideração pelo Estado para decidir pedidos de reconhecimento da condição de refugiado. [262] Contudo, essa definição mais ampla não está sendo aplicada para proteger povos indígenas em situação de refúgio. Na verdade, além de não haver consenso entre membros do Conare sobre como interpretar essa cláusula (prevista no artigo

---

[260] BARRETO, L. P. T. F. **Refúgio no Brasil:** a proteção brasileira aos refugiados e seu impacto nas Américas. Brasília: ACNUR, 2010. p. 89.

[261] AGÊNCIA DA ONU PARA REFUGIADOS (ACNUR). **Declaração do Brasil**. Brasília: ACNUR, 2014. Disponível em: <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2014/9866.pdf?view=1>. Acesso em: 26 fev. 2016.

[262] BRASIL. Ministério da Justiça. Lançada campanha de conscientização sobre refugiados. **Portal Brasil**, Brasília: Ministério da Justiça, 2015. Disponíveis em: <http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2015/08/lancada-campanha-de-conscientizacao-sobre-refugiados-1>. Acesso em: 26 fev. 2016.

1°, III da lei 9474/1997), [263] não existe nenhuma política pensada para a proteção de refugiados indígenas. Até porque sua própria existência é uma dúvida, pois essas vidas deslocadas nunca foram contadas. Como se fosse preciso contar para narrar, pois apenas o cálculo das vidas deslocadas poderia preparar a abertura para uma escuta de suas narrativas.

Nesse contexto, o que acontece é que as próprias comunidades desenvolvem dispositivos de hospitalidade específicos, mecanismos de acolhida autônomos, independentes do Estado. Uma modalidade de hospitalidade selvagem que mereceria análise etnográfica futura. Isso reflete, a princípio, a maneira geral como muitos dos povos indígenas se relacionam com o Estado e seus representantes: com grande desconfiança. Mas demonstra também o completo descaso ao tema por parte dos Estados, inclusive o Brasil.

A lei brasileira de refúgio estabeleceu o Conare [264] como órgão governamental responsável pela elegibilidade e pelas políticas para promover a integração dos refugiados no país. Sob a presidência do Ministério da Justiça, o Conare é composto por representantes do Ministério das Relações Exteriores, Trabalho, Saúde, Educação, a Polícia Federal, um representante da sociedade civil (tradicionalmente a Cáritas Arquidiocesana, organização católica que, entre outros serviços, presta assistência aos refugiados no Brasil desde os tempos da ditadura civil-militar), juntamente com o ACNUR, que tem voz, mas não tem direito à voto. [265]

---

[263] "Art. 1 Será reconhecido como refugiado todo indivíduo que: [...] III – devido a grave e generalizada violação de direitos humanos, é obrigado a deixar seu país de nacionalidade para buscar refúgio em outro país".

[264] "Art. 11. Fica criado o Comitê Nacional para os Refugiados - CONARE, órgão de deliberação coletiva, no âmbito do Ministério da Justiça.
Art. 12. Compete ao CONARE, em consonância com a Convenção sobre o Estatuto dos Refugiados de 1951, com o Protocolo sobre o Estatuto dos Refugiados de 1967 e com as demais fontes de direito internacional dos refugiados:
I - analisar o pedido e declarar o reconhecimento, em primeira instância, da condição de refugiado;
II - decidir a cessação, em primeira instância, *ex officio* ou mediante requerimento das autoridades competentes, da condição de refugiado;
III - determinar a perda, em primeira instância, da condição de refugiado;
IV - orientar e coordenar as ações necessárias à eficácia da proteção, assistência e apoio jurídico aos refugiados;
V - aprovar instruções normativas esclarecedoras à execução desta Lei."

[265] "Art. 14. O CONARE será constituído por:
I - um representante do Ministério da Justiça, que o presidirá;
II - um representante do Ministério das Relações Exteriores;

A polícia federal é responsável pelo controle fronteiriço e em grande medida pelas questões migratórias. Trata-se, na prática, da verdadeira autoridade migratória no Brasil. Qualquer estrangeiro que queira submeter uma solicitação de refúgio deve completar uma declaração em um dos postos da polícia federal, seja na fronteira, seja em zonas centrais das cidades ou capitais. Para que possa cumprir sua tarefa institucional de elegibilidade, ou seja, de reconhecimento da condição de refugiado, o Conare tem uma equipe administrativa. Parte dessa equipe é composta por entrevistadores e entrevistadoras, pessoas responsáveis pela escuta do relato dos solicitantes e elaboração de pareceres sobre os casos.

O refúgio é uma modalidade específica de *status* do estrangeiro no Brasil. Uma posição específica diante da lei. Outros não cidadãos têm posições diferentes ou *status* definidos nos termos da legislação migratória. A política migratória no Brasil é baseada em uma legislação ultrapassada, adotada durante a Guerra Fria, ainda no período da ditadura militar no Brasil, e inspirada pela doutrina da primazia da segurança nacional. Suas raízes datam de outra ditadura, a de Getúlio Vargas, o que mostra como a seletividade da imigração para o Brasil é a própria marca da política migratória ainda vigente. Dentro dessa linha de raciocínio, se é verdade que todos os brasileiros descendem em certa medida de migrantes, o que não está dito é como há um tratamento diferenciado dependendo não apenas da identidade cultural, mas também de raça, gênero e classe desses estrangeiros.

III - um representante do Ministério do Trabalho;
IV - um representante do Ministério da Saúde;
V - um representante do Ministério da Educação e do Desporto;
VI - um representante do Departamento de Polícia Federal;
VII - um representante de organização não-governamental, que se dedique a atividades de assistência e proteção de refugiados no País.
§ 1º O Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados - ACNUR será sempre membro convidado para as reuniões do CONARE, com direito a voz, sem voto.
§ 2º Os membros do CONARE serão designados pelo Presidente da República, mediante indicações dos órgãos e da entidade que o compõem.
§ 3º O CONARE terá um Coordenador-Geral, com a atribuição de preparar os processos de requerimento de refúgio e a pauta de reunião.
Art. 15. A participação no CONARE será considerada serviço relevante e não implicará remuneração de qualquer natureza ou espécie.
Art. 16. O CONARE reunir-se-á com *quorum* de quatro membros com direito a voto, deliberando por maioria simples.
Parágrafo único. Em caso de empate, será considerado voto decisivo o do Presidente do CONARE."

A Lei n.° 6.815 de 1980, [266] chamada de “Estatuto do Estrangeiro”, não é uma lei de imigração. Se o estrangeiro não for diplomata, turista, estudante ou trabalhador com visto patrocinado pela empresa empregadora, a migração tende a ser irregular. Dessa maneira, o texto legal produz como irregular diversas motivações que levam pessoas a migrar. Mesmo provisões para reunificação familiar são muito restritivas. Ademais, o texto não permite regularização de quem está indocumentado ou irregular no país. Essa lei deveria ser interpretada de acordo com a Constituição, mas muitos de seus dispositivos são aplicados ignorando-se a Carta fundamental e a lei de refugiados. Isso faz com que a Lei n.° 6.815/1980 seja aplicada para garantir a legitimidade da decisão pela polícia federal sobre admissão ou inadmissão de estrangeiro ao território nacional, mesmo que se trate de um solicitante de refúgio. Ademais, como se trata de legislação extremamente restritiva, muitos estrangeiros permanecem em situação irregular. Inclusive solicitantes de refúgio que tiveram seu pedido negado. Ocorre que o próprio estatuto do estrangeiro proíbe a regularização migratória: “Art. 38. É vedada a legalização da estada de clandestino e de irregular, e a transformação em permanente, dos vistos de trânsito, de turista, temporário (artigo 13, itens I a IV e VI) e de cortesia”.

Após o fim da ditadura, sucessivos governos civis tiveram que conduzir anistias para “legalizar” a crescente população imigrante irregular, produzida pelo próprio efeito da lei. A falta de meios para regularizar o *status* migratório de indocumentados no Brasil fez com que muitos imigrantes submetessem solicitações de asilo sem um histórico de perseguição no país de origem. Esse foi o único modo encontrado por milhares de estrangeiros para evitar a inadmissão ao país de acolhida e a deportação ao país de origem. De modo muito curioso essa mesma alternativa foi de certa forma encorajada pelo próprio Estado no caso dos haitianos, que costumam pedir refúgio para conseguir imigrar para o Brasil. Isso coloca a relevância de se pensar em uma nova lei de migrações aberta ao direito de migrar, que adote ferramentas para regularização migratória e que contemple um mecanismo de proteção

[266] BRASIL, 1980.

humanitária complementar para casos com necessidades de proteção internacional apesar da ausência de perseguição.

Enquanto o Congresso não delibera sobre a nova lei de migrações, pedidos de refúgio sem histórico de perseguição são negados em maior volume, e isso pode gerar estigmas em relação a certas nacionalidades. Mesmo nacionalidades com um índice alto de deferimentos terão de enfrentar a desconfiança dos agentes do Estado. Entre elas, ainda está a colombiana.

Uma memória que conta parte dessa história de desconfiança e desencontro pode ser lida em um documento estratégico esquecido do ACNUR, do ano de 2008. Como o órgão torna público os documentos de planejamento de suas operações, é possível identificar uma narrativa que raramente é abordada pelos juristas brasileiros e que parece ter sido abandonada, pois perdeu seu sentido, a história de indígenas refugiados no Brasil:

> O escritório está apoiando uma pesquisa para identificar e localizar refugiados indígenas na região amazônica, que não possam mais retornar ao seu lugar de origem em função do conflito. O governo agradeceu a iniciativa, que permitirá a formulação de políticas específicas endereçadas às necessidades de proteção e assistência dos povos indígenas em questão. A fim de facilitar e fundamentar futuras decisões sobre determinação do *status* de refugiado (*RSD*), o escritório decidiu financiar um estudo da jurisprudência sobre decisões de *RSD*. A compilação será uma contribuição valiosa para a capacitação do Conare, especialmente à luz da necessidade de acelerar os procedimentos de *RSD*, a fim de proteger eficazmente os cerca de 17.000 colombianos que compõem a população de preocupação do ACNUR na região amazônica. Tal iniciativa também contribuirá para a sustentabilidade do Conare, no caso de mudança de composição de seus membros. [267]

Mas, antes mesmo de o ACNUR reabrir seu escritório no Brasil, no ano de 2005, a hipótese já havia sido levantada por estudos estratégicos. Um artigo redigido em 2004 por um Capitão-de-Corveta da Escola de Guerra Naval analisa um momento em que os indígenas pareciam ainda não procurar refúgio no Brasil:

> O Brasil, até então, não foi afetado por movimentos migratórios colombianos. Em parte, isso se deve porque os principais focos de conflito estão longe da nossa fronteira e, também, porque os departamentos colombianos fronteiriços ao Brasil (Amazonas, Vaupés e Guainia) são menos povoados. Não podemos, entretanto, supor estarmos livres de futuros fluxos migratórios. Uma possibilidade nesse sentido é a migração de comunidades indígenas colombianas, principalmente aquelas de mesma etnia e cultura que grupos indígenas brasileiros, como os Ticuna [268].

---

[267] Tradução livre do seguinte trecho: "[…] the Office is supporting a survey to identify and locate indigenous refugees in the Amazon region, who can no longer return to their places of origin due to the conflict. The Government has welcomed the initiative, which will enable the formulation of specific policies addressing the protection and assistance needs of indigenous people of concern. In order to facilitate and substantiate future CONARE RSD decisions, the office has decided to finance a study to gather jurisprudence on past RSD decisions. The compilation will be a valuable contribution for the capacity-building of CONARE, especially in light of the need to speed-up the RSD procedures in order to effectively protect the estimated 17,000 Colombians of concern to UNHCR in the Amazon region. It will also contribute to the sustainability of CONARE, in the event that its composition changes". UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). **Country Operations Plan 2008-2009**: Brazil. Genebra: UNHCR, 2009. p. 7. Disponível em: <http://www.unhcr.org/470609532.html>. Acesso em: 26 fev. 2016.
RSD é a sigla em inglês para a expressão Refugee Status Determination, ou seja, a determinação do status de refugiado. Nos termos da lei brasileira e desta tese, isso designa o processo de reconhecimento da condição de refugiado.

[268] RIPPEL, Márcio Pereira. **O plano Colômbia como instrumento da política norte-americana para a América-Latina e suas consequências**. Brasília: Escola de Guerra Naval da Marinha do Brasil, 2004. Disponível em: <https://www.egn.mar.mil.br/arquivos/cepe/ensaioCcRippel.pdf>. Acesso em: 26 fev. 2016.

Alguns anos depois, em 2007, Liliana Jubilut confirma, em curtíssima referência na penúltima página de seu livro, a ação conjunta entre ACNUR e Conare na Amazônia justamente com o objetivo de conferir proteção a uma população estimada em 17 mil refugiados indígenas:

> A terceira, e última, iniciativa referente ao fortalecimento da proteção aos refugiados no Brasil e que está atualmente em fase de implementação vem a ser o estabelecimento de Novos Postos de Atendimento à população refugiada na Amazônia, em Manaus e Tabatinga. A idéia surgiu da verificação de um elevado número (entre 14 e 17 mil) pessoas que necessitam de proteção internacional por meio do refúgio nessa região em função do conflito colombiano, o qual tem feito que populações indígenas que antigamente transitavam livremente entre as fronteiras tenha se estabelecido no Brasil. [269]

Esses registros são rastros das evidências de um problema que deixava de ser meramente teórico. Tratava-se de algo real, mas cujas provas documentais eram esparsas e não sistematizadas, pertencendo em grande parte ao arquivo interno do ACNUR e Conare. Se o tema foi sendo abandonado e esquecido a partir de 2008, tudo se passa como se esse fosse um erro de diagnóstico, uma falha de contagem, uma má estatística. Independente do número, importa seguir a sombra dessa questão para problematizar os fundamentos dos fundamentos da prática brasileira de hospitalidade. Ao reler qual foi o plano do ACNUR para 2008 pode-se identificar uma proposta que hoje desapareceu. Esse não encontro ilumina um ponto que deixou de constar na agenda do ACNUR e do Conare, mas que permanece aberto, inconcluso. Os rostos nunca contados, que permaneceram invisíveis, são o próprio mal-estar da hospitalidade latino-americana, a cicatriz que nunca fechou depois da chaga aberta pelo encontro colonial.

Na região norte do estado do Amazonas, o ACNUR concluiu um projeto conjunto com a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN)[270] para identificar povos indígenas que se deslocaram da Colômbia para o Brasil na região do Alto Rio Negro. Esse projeto é extremamente

---

[269] JUBILUT, Liliana. **O direito internacional dos refugiados e sua aplicação no ordenamento jurídico Brasileiro**. São Paulo: Método, 2007. p. 203.

[270] O ACNUR e a FOIRN mostraram preocupação com a situação dos indígenas na fronteira entre Brasil e Colômbia na seguinte matéria publicada pelo Instituto Percepções: INSTITUTO PERCEPÇÕES. ONU critica impunidade no norte da Amazônia. [2016]. Disponível em: <http://www.percepcoes.org.br/noticias.asp?idnoticia=831>. Acesso em: 26 fev. 2016.

interessante pois revela muitos desentendimentos entre a política de proteção a deslocados, internos na Colômbia, a política de proteção a refugiados no Brasil, o estigma da nacionalidade colombiana e a política indigenista na Amazônia. O que esse processo parece descortinar são também as pistas sobre as condições de impossibilidade para que um indígena seja reconhecido como refugiado.

Margeando a província colombiana de Valpés, a percepção de insegurança levou indígenas a sair da Colômbia, a se esconder das autoridades governamentais e a buscar refúgio e proteção junto aos parentes, em comunidades irmãs no Brasil. Organizações indígenas da área informaram tentativas de recrutamento forçado na zona de fronteira. Esse relato identificado pela equipe de campo do ACNUR é compatível com o diagnóstico de potencial risco enfrentado por povos indígenas, inserido nas diretrizes do órgão sobre necessidades de proteção internacional de solicitantes de refúgio da Colômbia:

> Os confrontos contínuos entre atores armados e o controle territorial por grupos armados e narcotraficantes, incluindo a ocupação ilegal de terras e a exploração de recursos naturais em reservas, resultou em violações de direitos humanos de indígenas e afrocolombianos. Tais violações incluem assassinatos individuais e massivos, tortura, desaparecimentos forçados, ameaças de morte e deslocamento forçado (...). Além disso, em áreas que são utilizadas para grandes projetos econômicos, tais como explorações de minérios e petróleo, empreendimentos agro-industriais ou instalações hidrelétricas, as comunidades indígenas encontram-se em sério risco de despejo forçado e deslocamento. [271]

De acordo com informações oficiais, relatórios de organizações não governamentais e de seus próprios escritórios espalhados pela Colômbia e países vizinhos, o ACNUR considerou que os afro-colombianos e os povos indígenas estavam particularmente em risco por uma série de razões, como a

[271] Tradução livre do seguinte trecho: "The continuing clashes between armed actors and the fluctuating territorial control by armed groups and narco-traffickers, including the illegal occupation of lands and the exploitation of natural resources in reservations, has resulted in human rights violations of indigenous persons and Afro-Colombians. Such violations include individual and mass murders, torture, forced disappearances, death threats and forced displacement. (…) Furthermore, in areas that are utilized for large economic projects, such as mineral and oil explorations, agro-industrial developments or hydro-electric installations, the indigenous communities are at serious risk of eviction and displacement".
UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). **Eligibility guidelines for assessing the international protection needs of asylum-seekers from Colombia**. Colombia: UNHCR, 27 maio 2010. Disponível em: <http://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain?docid=4bfe3d712>. Acesso em: 26 fev. 2016.

sua opinião política atual ou imputada, sua nacionalidade ou raça. Os agentes de perseguição mais comuns eram os atores armados, especialmente os agentes não estatais, como grupos paramilitares (por exemplo, a AUC), ou guerrilhas (por exemplo, as FARC).

A situação de segurança na fronteira pode requerer medidas especiais de segurança ou ação governamental dentro da estrutura de um plano de trabalho para o registro, assistência e proteção de refugiados na região amazônica. [272]

O procedimento administrativo de reconhecimento do *status* de refugiado no Brasil em tese funciona da mesma maneira em todas as regiões do país e pode ser sintetizado da seguinte maneira. Solicitantes de refúgio pedem o reconhecimento de sua condição de refugiado perante a polícia federal, que é a autoridade responsável pelos procedimentos migratórios de acordo com o Ministério da Justiça. Com o formulário de declaração e o questionário completos pelo estrangeiro que se encontra em território brasileiro, a polícia federal fará contato com o Conare e em seguida fornecerá ao solicitante um protocolo de solicitação de refúgio e uma autorização de residência temporária no país. Esse documento provisório autoriza o solicitante de asilo a permanecer em território nacional até que seja proferida a decisão final sobre seu pedido. [273]

---

[272] MULLER, M. **Displaced indigenous peoples in the Colombian border regions**. Genebra: UNHCR, 2013. Disponível em*:* <http://www.unhcr.org/52710bf39.pdf>. Acesso em 26/02/2016).

[273] "Art. 17. O estrangeiro deverá apresentar-se à autoridade competente e externar vontade de solicitar o reconhecimento da condição de refugiado.
Art. 18. A autoridade competente notificará o solicitante para prestar declarações, ato que marcará a data de abertura dos procedimentos.
Parágrafo único. A autoridade competente informará o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados - ACNUR sobre a existência do processo de solicitação de refúgio e facultará a esse organismo a possibilidade de oferecer sugestões que facilitem seu andamento.
Art. 19. Além das declarações, prestadas se necessário com ajuda de intérprete, deverá o estrangeiro preencher a solicitação de reconhecimento como refugiado, a qual deverá conter identificação completa, qualificação profissional, grau de escolaridade do solicitante e membros do seu grupo familiar, bem como relato das circunstâncias e fatos que fundamentem o pedido de refúgio, indicando os elementos de prova pertinentes.
Art. 20. O registro de declaração e a supervisão do preenchimento da solicitação do refúgio devem ser efetuados por funcionários qualificados e em condições que garantam o sigilo das informações.
Art. 21. Recebida a solicitação de refúgio, o Departamento de Polícia Federal emitirá protocolo em favor do solicitante e de seu grupo familiar que se encontre no território nacional, o qual autorizará a estada até a decisão final do processo.

É interessante notar como o prazo de validade do protocolo de solicitante de refúgio foi sendo ampliado. A razão disso está na demora crescente do Conare em julgar os pedidos de refúgio. Para evitar ter mais trabalho administrativo com os pedidos de renovação de protocolos de solicitantes de refúgio, o Conare decidiu aumentar o prazo de validade do documento provisório de noventa dias para seis meses e, depois, para um ano. Isso parece interessante para os solicitantes, mas é também claramente sinal de uma estrutura administrativa deficitária, incapaz de processar uma decisão antes de um ano. Na verdade, muitos solicitantes esperam mais que isso, por volta de dois anos, alguns três anos, até que tenham ciência da decisão do Conare. Dessa maneira, muitos dos números que sustentam o sistema de refúgio do Brasil como um bom modelo refletem, na verdade, a precarização da estrutura institucional competente sobre a matéria, e, por consequência, uma seletividade que vai gerar distintos modos de precarização do *status* dos próprios refugiados. Se o Conare não tem funcionários o suficiente para processar uma demanda crescente de trabalho, a consequência imediata é, além da sobrecarga de trabalho de seus funcionários, que os refugiados passarão alguns anos com uma documentação e um *status* precário no país de asilo. Nesse sentido, apesar de o mecanismo protetivo oferecer resposta formal e vedar a deportação de solicitante de refúgio, seu modo de acolhida está longe de ser um bom exemplo. O Conare segue sobrecarregado de pedidos de refúgio pendentes de análise, em torno de 12.000, o que praticamente tem servido de justificativa para a inércia do órgão em um engajamento mais robusto com o desenho de uma política de hospitalidade para refugiados no Brasil. Dificilmente o tema integração local é fruto de discussão profunda entre os membros do Comitê, assim como raramente os diferentes ministérios que

---

§ 1º O protocolo permitirá ao Ministério do Trabalho expedir carteira de trabalho provisória, para o exercício de atividade remunerada no País.
§ 2º No protocolo do solicitante de refúgio serão mencionados, por averbamento, os menores de quatorze anos.
Art. 22. Enquanto estiver pendente o processo relativo à solicitação de refúgio, ao peticionário será aplicável a legislação sobre estrangeiros, respeitadas as disposições específicas contidas nesta Lei".

compõem o Conare protagonizam a apresentação de propostas para incrementar as soluções duradouras aos desafios enfrentados pelos refugiados no Brasil. Por isso o sistema segue dependente do ACNUR e das entidades da sociedade civil, Cáritas e IMDH, na formulação de propostas sobre integração local.

De posse do protocolo de solicitante de refúgio – um documento de papel que não parece documento oficial de identidade, mas é –, o estrangeiro deve aguardar então o seu encontro oficial com o representante do Estado para uma entrevista. Os oficiais de elegibilidade do Conare são os entrevistadores que escutarão os motivos que levaram os solicitantes de refúgio buscarem asilo no Brasil. São funcionários investidos da autoridade de escuta oficial e responsáveis por redigir a proposta de parecer concludente sobre a narrativa do solicitante de asilo. Importante notar que o refugiado desconhece os termos em que deve articular seu pedido, pois em geral desconhece a língua e desconhece o Direito. O refugiado em geral desconhece tanto a norma da língua, o idioma português, quanto a língua da norma, ou seja, o Direito Internacional dos Refugiados e os dispositivos da Lei n.° 9.474/1997. [274] Nunca escutei um solicitante se dizer refugiado por preencher as cláusulas de inclusão previstas pelo artigo primeiro da lei de asilo.

Como a sede do Conare fica em Brasília, não há funcionários do órgão na maioria dos Estados. Apenas em 2015, depois da contratação temporária de uma oficial de elegibilidade em São Paulo, foram também contratados temporariamente oficiais de elegibilidade para trabalhar no Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul. Não há entrevistadores no quadro de servidores administrativos do Ministério da Justiça. Trata-se, portanto, de uma equipe com diferentes tipos de contratos provisórios que dependem do apoio técnico e financeiro do ACNUR. Nesse contexto, e com uma equipe de onze entrevistadores, missões de entrevista do Conare geralmente só são organizadas quando há um número razoável de solicitantes em uma determinada localidade. Quando isso não acontece, é uma prática comum que as entrevistas sejam conduzidas por telefone, ou videoconferência. Como se pode imaginar, uma entrevista telefônica gera muitos mal-entendidos, apreciações imprecisas e problemas

[274] BRASIL, 1997.

com falta ou excesso de tradução, especialmente devido à impossibilidade de visualização dos interlocutores (que são em geral dois, o solicitante de refúgio e seu tradutor).

Como o Estado não possui equipe de tradução, o solicitante de refúgio, por ser estrangeiro e não falar português, depende de alguém que se ofereça para o ofício, ou termina obrigado a procurar uma pessoa que lhe preste esse serviço. E o intérprete, tradutor, é de certo modo potencialmente traidor, pois sua narração é desde sempre uma versão, uma tradução, mas nunca diretamente a fala do refugiado. Isso muitas vezes contribui para a desconfiança dos entrevistadores em relação ao tradutor, que poderia ser um amigo do solicitante, uma pessoa parcial, ou, ainda pior, um possível traficante de pessoas. Esse tipo de ilação termina por vezes colocando em questão a credibilidade do intérprete, explicitamente ou implicitamente. Ademais, pense-se que nem todas as localidades remotas tampouco contam com a tecnologia de videoconferência, ou, quando existe, dificilmente garante-se espaço de confidencialidade para a condução de uma entrevista potencialmente delicada. Nesses casos, o ônus é também do solicitante estrangeiro.

Sendo assim, a lei termina por formular claramente as condições permissíveis para a sua não aplicação adequada. A maneira de gerir um órgão como o Conare sem garantir sua flexibilidade e estrutura mínima produz a precariedade da própria garantia do direito fundamental de ser reconhecido como refugiado. A seletividade dessa operação não beneficia as pessoas mais vulneráveis, aquelas que chegam ao país através de pequenas cidades fronteiriças e que não contam com um tradutor. Esse é justamente o caso dos indígenas deslocados. Uma população para a qual sempre faltam orçamento e vontade política do Estado. Mais uma vez, eles são corpos fora do lugar, excluídos da proteção dos países onde vivem e incapazes de acessar o país de asilo e seu regime de acolhida e proteção a refugiados. Parece que despossessão, dessubjetivação e abandono são características que expõe o modo hostil, invisivelmente sacrificial, de relação entre indígenas e Estado-nação. O encontro colonial demandou hospitalidade dos indígenas. Mas, com a emergência do Estado, permanece sempre latente na aplicação do Direito dos Refugiados essa conversão da hospitalidade em seu avesso, em resposta de hostilidade.

Até julho de 2010, o Brasil abrigava 4.305 refugiados reconhecidos, de 75 países diferentes. A maioria dos países de origem eram africanos, em torno de 65%. Os angolanos eram 39% da população refugiada, vivendo principalmente nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro. O segundo e terceiro maiores grupos de refugiados eram, respectivamente, colombianos, (589 pessoas) e congoleses da República Democrática do Congo (431 pessoas). [275]

O Brasil experimentou um aumento significativo no total de solicitações de refúgio nos últimos anos, de mais de 2000%. Apesar disso, os estrangeiros correspondem a apenas 0,8% de uma população de mais de 200 milhões de pessoas. [276] De modo que os números precisam ser interpretados de acordo com tal contexto. Há uma tendência de aumento exponencial dos pedidos de refúgio, mas, por outro lado, o número absoluto de refugiados no país ainda é baixo. Mesmo assim, o país se tornou, nas Américas, o maior receptor de solicitações de asilo submetidos por refugiados vindos de outros continentes. Em torno de 12.000 mil pessoas solicitaram refúgio em 2014, enquanto em 2010 o número total de solicitantes era de 550. [277]

É interessante observar como a política internacional tem um impacto nos dados sobre refugiados. No caso da América Latina, uma operação jurídico-política causou alterações nas tendências estatísticas dos pedidos de refúgio submetidos por colombianos. É que a adesão da Colômbia ao Acordo de Residência do Mercosul [278] teve grande impacto na geopolítica regional e na forma como seu conflito interno passou a ser percebido internamente e

---

[275] BARRETO, L. P. T. F. *et al*. Mini feature: Brazil. **Forced Migration Review**, Oxford: Newman Thomson, n. 35, p. 45-49, jul. 2010. Disponível em: <http://www.fmreview.org/disability/FMR35.pdf>. Acesso em: 26 fev. 2016.

[276] De acordo com o Ministério da Justiça, existem cerca de 2 milhões de estrangeiros vivendo regularmente no Brasil.

[277] UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). **Dados sobre refúgio no Brasil**. [s.l.]: ACNUR, [2016]. Disponível em: <http://www.acnur.org/t3/portugues/recursos/estatisticas/dados-sobre-refugio-no-brasil/>. Acesso em: 26 fev. 2016.

[278] EQUADOR. Ministerio de Realciones Exteriores y Movilidad Humana. **Acuerdo sobre residencia para nacionales de los Estados partes MERCOSUR.** Equador: National Legislative Bodies, 2014. Disponível em: <http://www.refworld.org/docid/54f46f934.html>. Acesso em: 26 fev. 2016.

externamente. Como resultado desse Acordo, os nacionais colombianos podem solicitar residência temporária no Brasil e, depois de dois anos, podem solicitar residência permanente. Esse tratado reflete um avanço no debate sobre integração regional, sobre a ideia de cidadania latino-americana e livre-circulação em países do bloco. Entretanto, isso acontece ao mesmo tempo em que a migração forçada deixa de ser percebida e categorizada como tal, encobrindo o atual impacto da continuidade do conflito armado sobre a população civil e sobre os povos indígenas. Esse parece o começo do fim de uma era de deslocamento forçado e a preparação de um discurso em defesa da possibilidade de repatriação dos refugiados colombianos ao país de origem. Nesse linha, a Colômbia tem anunciado seu compromisso com os princípios da lei de restituição de terras e reparação das vítimas do conflito. [279] Resta saber se os refugiados colombianos no Brasil poderão ir ao Consulado colombiano buscar seus direitos de reparação sem que isso seja considerado pelo Conare como voltar a acolher-se à proteção do país de origem, o que ensejaria perda da condição de refugiado. Defendo que um refugiado deve ter acesso a tal mecanismo de reparação, mesmo que isso demande buscar apoio consular no país de asilo.

Desde a adesão da Colômbia ao Acordo de Residência do Mercosul, a vasta maioria dos colombianos prefere pedir residência no Brasil em vez de pedir refúgio. Isso porque o processo é mais ágil e menos invasivo. Não é preciso esperar por entrevista do Conare e depois de dois anos é possível converter residência temporária em permanente, o que demoraria mais tempo pelo procedimento da Lei n.° 9.474/1997. [280] Por isso é comum que os agentes da polícia federal sugiram aos colombianos essa via. De fato, houve um decréscimo de 60% no número de solicitações de refúgio feitas por colombianos entre 2012 e 2014. Esse decréscimo contrasta com o aumento

[279] COLOMBIA. Ley 1448/2011. Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones. **Refwords**, Bogotá: National Legislative Bodies, 10 jun. 2011. Disponível em: <http://www.refworld.org/docid/4df7289d2.html>. Acesso em 26 fev. 2016.

[280] BRASIL, 1997.

geral do número de solicitações de asilo no Brasil, que aumentou 363% no mesmo período. [281]

O Ministério da Justiça começou a implementar um novo sistema digital on-line denominado SEI, a fim de gerir os casos individuais e poder compilar estatísticas com mais precisão. Até então, os números têm sido contabilizados manualmente, e representam o acúmulo histórico dos pedidos deferidos pelo Conare. Embora não seja possível revelar o número oficial exato de novos pedidos de asilo apresentados em 2015, é provável que a cifra ultrapasse o de 2014. O ACNUR compilou as estatísticas mais recentes do Conare, de agosto de 2015. De acordo com tal estudo interno, 70,7% dos refugiados são do sexo masculino, e mais da metade dos refugiados no Brasil são adultos entre 18 e 39 anos.

Com base em tal análise, em 2015, o Conare deferiu em torno de 770 novos pedidos de refúgio. Assim, a população atual de refugiados no Brasil alcançou a cifra de 8.487 pessoas. Os principais países de origem dos refugiados são Síria (2.077), Angola (1.480), Colômbia (1.093) e República Democrática do Congo (844).

Estima-se que cerca de 110 pedidos de refúgio foram submetidos por dia. Até agosto de 2015, o Conare contava com apenas cinco oficiais de elegibilidade e tinha capacidade de processamento de, no máximo, 15 casos por dia. Por isso, o número de processos parados chegou a 13.286, no final de julho de 2015 (além dos cerca de 12.000 casos que ainda não foram inseridos no sistema). Essa foi a razão que motivou o ACNUR a apoiar a contratação temporária de mais oficiais de elegibilidade.

Destaque-se, ainda, que, até agosto de 2015, 45.607 solicitações de refúgio tinham sido submetidas por cidadãos haitianos. Enquanto alguns haitianos conseguiram imigrar ao Brasil regularmente, com um visto concedido pelo Ministério de Relações Exteriores por meio da Embaixada do Brasil em Porto Príncipe, muitos outros chegaram ao país em situação irregular. Um grande número de haitianos tem pedido refúgio, desde o terremoto de janeiro de 2010, muitos com a finalidade de regularizar temporariamente seu *status* migratório. Em reação a esse cenário, em novembro de 2015, o governo

[281] Todas as cifras a seguir foram compiladas pela equipe do ACNUR em relatório interno, com base no acompanhamento dos dados do Conare.

brasileiro finalmente anunciou a autorização de concessão de residência por razões humanitárias para cerca de 43.700 haitianos. Frise-se que, mesmo que nem todos os processos sejam deferidos, a equipe administrativa do Conare precisou lidar com os trâmites de um total de quase 50 mil casos. De modo que a estrutura do Conare precisa preparar-se para lidar com a nova escala de demandas.

Em 2015, apenas 10 refugiados colombianos foram reassentados para o Brasil, totalizando 655 refugiados reassentados no país. O reassentamento é a relocação de um refugiado reconhecido para um segundo país de asilo. Em geral o Brasil reassenta refugiados colombianos reconhecidos pelo Equador que ainda se encontrem em risco no primeiro país de asilo. [282] Esse reduzido número reflete um momento em que o governo parece revisar a possibilidade de continuidade do programa de reassentamento. O Conare estuda como expandir o programa de reassentamento solidário, previsto desde o Plano de Ação do México de 2004, para casos extracontinentais. Entretanto, em um contexto de redução orçamentária em virtude da canalização dos recursos para operações mais próximas da crise na Síria, o escritório do ACNUR no Brasil não poderá mais responsabilizar-se integralmente pelo financiamento do programa de reassentamento, ficando em aberto o futuro e o formato do programa brasileiro de reassentamento solidário.

Diante desse panorama, torna-se cada vez mais difícil compreender a situação dos indígenas refugiados. Há quase dez anos, os arquivos de uma pesquisa de campo conduzida pelo ACNUR na região amazônica, em 2006 e em 2007, [283] demonstravam que pessoas em situação análoga a de refúgio sentem que são invisíveis e muitas não têm acesso aos procedimentos de refúgio nas áreas remotas onde vivem. Essas narrativas são interessantes por colocarem a interrogação sobre o que acontece na floresta, longe das grandes cidades, fora do campo de atenção do Conare. Mas tudo se passa como se hoje esse assunto já não fosse tão problemático para os índios, nem para o Ministério da Justiça, como se, mesmo diante da necessidade de fugir, isso

[282] O Equador abriga hoje quase 60 mil refugiados.

[283] UNHCR, 2009.

apenas gerasse um movimento temporário, equiparável ao deslocamento acarretado pela cheia de um rio. Na verdade, nas palavras do ex-presidente do Conare e ex-ministro da Justiça, Luiz Paulo Barreto, os índios sempre se deslocaram:

> Para eles, não há um limite de marco fronteiriço. Quando o rio enche, vão para um lado; quando baixa, vão para o outro" (...) Quando existe um confronto maior entre as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (Farc), os paramilitares e o exército colombiano, há também um certo deslocamento. Depois, os conflitos cessam e eles vão embora. [284]

Essa citação é um recorte de entrevista para um jornal de Brasília, também replicada no site do Senado. [285] Ela captura um fragmento de um discurso oficial que entende esse tema como uma não questão, que resulta em um não encontro. Trata-se de um indicativo de um diagnóstico que reconhece o deslocamento forçado na Amazônia, mas que o naturaliza, como se não houvesse de fato nada a se fazer em relação a proteção das vítimas indígenas do conflito. Como se desde sempre esses fossem os corpos que já se soubessem deslocados, destinados a migrar, pois são corpos que sobrevivem graças a seu deslocamento. O ponto crucial é perceber não apenas como os indígenas tradicionalmente ignoram as fronteiras, mas como a autoridade que comanda a polícia de fronteira pode de fato decidir quais são os corpos que as podem atravessar e de que modo. Há essa "ubiquidade da fronteira", [286] que se estende e se retrai seletivamente. Dessa maneira, tudo se passa como se a própria fronteira funcionasse como um dispositivo de diferenciação dos corpos

---

[284] AUTORIDADES brasileiras desconhecem o número de colombianos e bolivianos que entram por rios e selvas no país. **Correio Braziliense**, Brasília, 17 jul. 2009. Disponível em: <http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/mundo/2009/07/17/interna_mundo,127285/autoridades-brasileiras-desconhecem-o-numero-de-colombianos-e-bolivianos-que-entram-por-rios-e-selvas-no-pais.shtml>. Acesso em 26 fev. 2016.

[285] VAZ, Viviane. Migração invisível. **Correio Braziliense**, Brasília, 17 jul. 2009. Mundo, p. 16. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/42442/noticia.htm?sequence=1>. Acesso em 26 fev. 2016.

[286] BALIBAR, 2002, p. 75.

que a atravessam, permitindo ao Estado ignorá-los ou capturá-los de acordo não com sua política, mas com sua polícia de fronteira.

Conforme as poucas informações disponíveis, a população oriunda da Colômbia e deslocada na amazônia consiste basicamente em povos indígenas que se instalaram em comunidades parentes, ou seja, sociedades do mesmo grupo étnico, situadas no outro lado da fronteira. Outros perfis de deslocados identificados pelo ACNUR eram camponeses que se instalaram ao longo dos rios. Alguns tinham perfil urbano e estavam em situação migratória irregular graças à falta de informação e ao medo de deportação caso se aproximassem de autoridades brasileiras. Os dados estimados foram compartilhados com o Conare e chegaram a ser publicados em diferentes matérias jornalísticas, como as publicadas pela Folha, [287] BBC, [288] Senado [289] e ABIN. [290]

De acordo com as notícias, e reiterando o plano para a operação do ACNUR em 2008, estimavam-se aproximadamente 17.000 pessoas em necessidade de proteção internacional na região amazônica. Contudo, é preciso concordar, esse número nunca restou comprovado, ao contrário. Parece inclusive que o abandono do tema indicaria que tal pesquisa teria cometido um grave equívoco. Mas, se houvesse uma maneira de verificar essa situação e comprová-la, as prioridades de atuação do ACNUR no país se modificariam. Ademais, isso alteraria radicalmente o perfil da população de refugiados no Brasil. E isso tem claras implicações geopolíticas. Por isso, as

---

[287] BRASIL, Kátia. Colombianos no Brasil estão apreensivos. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 9 mar. 2008. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft0903200809.htm>. Acesso em 26 fev. 2016.

[288] BRASIL poderia ter 17 mil refugiados colombianos. **BBC Brasil**, Brasília, 20 jun. 2007. Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/reporterbbc/story/2007/06/070619_refugiadosbrasil_pu.shtml>. Acesso em: 26 fev. 2016.

[289] GALHARDO, Ricardo. Porta de entrada de refugiados. **O Globo**, Brasília, 12 mar. 2008. O mundo, p. 29. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/414868/complemento_2.htm?sequence=3>. Acesso em: 26 fev. 2016.

[290] ARAUJO, João Mauro. Longe da pátria: O drama dos colombianos que fogem da violência e buscam abrigo no Brasil. SESC SP, 20 dez. 2006. Disponível em: <https://www.sescsp.org.br/online/artigo/compartilhar/4501_LONGE+DA+PATRIA>. Acesso em: 26 fev. 2016.

ABIN: http://www.abin.gov.br/modules/articles/article.php?id=2186&%20lang=english

estatísticas revelam todo um governo dos números, da contagem. Saber quem conta como refugiado, quem pode ser contado, quem pode ser parte e ter visibilidade revela uma questão eminentemente política, não apolítica e nem meramente humanitária. Essa é uma decisão que tem impacto sobre as vidas que podem ser acolhidas e as que devem deixar de ser acolhidas. Aqueles corpos irreconhecíveis, inaudíveis, aqueles que não podem ser contados podem estar aqui sem ser daqui, sem pertencer plenamente. A ironia cruel é que isso se passe com os descendentes dos povos originários do continente. Dessa maneira, esse problema virtual merece reflexão independente dos números, pois contam a história daquilo e daqueles que não se contam. Desse modo, é preciso registrar o não encontro que marca a resposta do Estado aos corpos indígenas em fuga.

Várias características do conflito colombiano determinam que os povos indígenas poderiam ainda estar em risco. A juventude indígena é particularmente exposta ao risco de recrutamento à força por seu valioso conhecimento das regiões remotas na floresta e de sua capacidade de sobrevivência em áreas selvagens. Por vezes as terras indígenas também são procuradas para o cultivo forçado de coca, treinamento de atores armados e descanso.

No passado, o número de solicitantes de asilo aumentou 300%, de 2005 a 2009, e 40% das solicitações de asilo de cidadãos colombianos nesse período foram submetidas na região amazônica brasileira. [291]

Nesse momento, uma das missões do ACNUR para avaliar e entrevistar refugiados na região amazônica percorreu mil quilômetros do Alto do Rio Solimões, passando por dez municípios, três comunidades indígenas e três pontos de entrada ao longo da fronteira com a Colômbia. A pesquisa também foi conduzida em Manaus, por ser o destino principal de solicitantes de asilo naquela região. Por fim, outras duas missões foram realizadas em Tabatinga e Letícia, e uma missão para a região do Alto Rio Negro. [292]

Na época, a polícia federal relatou ao ACNUR que cerca de 400 colombianos e 200 possíveis solicitantes de asilo atravessavam a fronteira

[291] Arquivo interno do escritório do ACNUR em Manaus.

[292] Arquivo interno do escritório do ACNUR em Brasília.

frequentemente, de Letícia para Tabatinga. Letícia e Tabatinga[293] são cidades gêmeas, isoladas das capitais da Colômbia e do Brasil. Não é necessário visto, passaporte ou quaisquer outros documentos para atravessar a mesma área urbana que se localiza parcialmente no Brasil e parcialmente na Colômbia. Muitos deslocados de Letícia vivem no lado brasileiro da fronteira, em Tabatinga, pois ali se sentem mais seguros. Evitam migrar para mais longe devido ao alto custo para mover-se na região amazônica.

A situação do conflito na Colômbia fez com que aumentasse o fluxo de cidadãos colombianos em direção ao Brasil. Em 2000, apenas duas famílias solicitaram asilo no posto de fronteira da polícia federal em Tabatinga. Em 2003, foram quatro solicitações, assim como em 2004. No ano seguinte, 2005, 12 solicitações foram submetidas, compreendendo quase 50 pessoas. [294] Outros parceiros regionais do ACNUR detectaram a presença de colombianos nas cidades de Tefé, Santo Antônio do Içá, São Gabriel da Cachoeira, Coari e São Paulo de Olivença. Colombianos também foram encontrados nas cidades fronteiriças de Atalaia do Norte e Benjamin Constant, na fronteira com o Peru. Logo, talvez fosse possível que outros colombianos procurassem cidades ao longo dos 1500 km do Baixo e do Médio Rio Solimões, até Manaus.

A intensificação do conflito na selva, margeando províncias da Colômbia, também causou um deslocamento de populações indígenas em direção ao Brasil. Exemplo notável é o do povo Tikuna. Existem cerca de 30.000 Tikunas no Brasil, [295] 7.500 na Colômbia, e 5.500 no Peru. Todos falam a língua Tikuna e quando cruzam a fronteira são recebidos por comunidades parentes. Em duas das comunidades visitadas pelo ACNUR, entre Benjamin Constant e Tabatinga, verificava-se a presença de 30 famílias Tikunas vindas da Colômbia, totalizando por volta de 300 pessoas. 3.800 indígenas vivem nessas duas comunidades, quase 8% da população total. No lado peruano, na

---

[293] STEIMAN, R. **A geografia das cidades de fronteira:** um estudo de caso de Letícia (Colômbia) e Tabatinga (Brasil). 2002. 118 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002. p. 30.

[294] Arquivo interno do escritório do ACNUR em Manaus.

[295] OLIVEIRA, R. C. Viagem ao território Tükúnain. In: _____. **Os diários e suas margens:** viagem aos territórios Terêna e Tükúna. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002. p. 271-338.
OLIVEIRA, J. P. Ação indigenista e utopia milenarista: as múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna. In: ALBERT, B. (Org.). **Pacificando o branco:** cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Unesp, 2002. p. 277-310.

comunidade de Estrecho, as autoridades eclesiásticas também verificaram a presença de 39 famílias, o correspondente a aproximadamente 400 pessoas.

De acordo com a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), vários grupos indígenas têm comunidades parentes no lado colombiano: Tukano, Cocama, Cocawa, Desana, Baniwa, Wanãna e Tariana são apenas alguns dos povos.

A pesquisa conduzida com apoio da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) gerou um relatório que confirmou investigações preliminares que apontavam a presença de refugiados indígenas na região amazônica. Foram visitadas inicialmente 81 famílias de refugiados, totalizando 405 pessoas, todas identificadas como oriundas da Colômbia e deslocadas de maneira forçada pela violência do conflito.

De acordo com normas de direitos humanos, povos indígenas da região amazônica têm direito ao livre movimento através das fronteiras em áreas de ocupação tradicional[296]. Assim, muitos acomodam-se do lado brasileiro da fronteira devido ao que, nos termos do Direito dos Refugiados, significa um fundado temor de perseguição nas suas áreas de residência original, do lado colombiano. O direito costumeiro à liberdade de movimento dos indígenas, desfrutado nos tempos de paz, quase deixa de existir nas situações de conflito. Desse modo, indígenas são novamente desterritorializados e muitos não podem mais retornar aos seus locais de origem por causa da permanência ou expansão do conflito. Para esses casos, há a possibilidade legal de se considerar a oportunidade disponível de proteção internacional garantida pelo *status* de refugiado, o mesmo instituto disponível a refugiados não indígenas. Em certos casos, indígenas também podem precisar ser protegidos contra o *refoulement*. Para gozarem de direitos sociais como saúde, educação, moradia, assistência social e previdência, eles precisam ter um *status* legal apropriado. No entanto, essa inclusão é problemática, já que a consequência para o Estado é a expansão de serviços sociais, o que implica aumento de despesa, e, para os indígenas, isso pode implicar um impacto significativo em seu modo de vida,

[296] INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION (ILO). **Convention 169 concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries.** Genebra, 1969. Disponível em: <http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169>. Acesso em: 26 fev. 2016.

o que os expõe à violenta experiência de dessubjetivação que pode acompanhar o contato.

O encontro com o estrangeiro é ainda uma experiência perturbadora para o Direito. Talvez por isso alguns encontros sejam de certo modo evitados pelo Estado. Esse é o retrato do esquecimento da hospitalidade no Brasil. O esquecimento desse arquivo e a não implementação dessa estratégia é a sombra desse olvido.

Um caso que demonstra como esse arquivo não guarda uma hipótese totalmente perdida envolveu uma grande família Curripaco, que fugiu da perseguição das FARC. [297] Quando chegaram ao Brasil foram à polícia federal para solicitar refúgio. Era dia 04 de outubro de 2012. A dificuldade de conseguir submeter seu pedido chama atenção.

Na polícia federal, os agentes que os receberam pediram que os solicitantes indígenas retornassem no dia 28, pois só então poderiam proceder com a oitiva e a posterior entrega do protocolo de solicitante de refúgio. Esse é justamente o documento provisório, de modo que, enquanto isso, todos ficariam sem a comprovação de sua situação de solicitantes de refúgio no país. Mas assim o fizeram. Nesse caso, cumpre ressaltar, a precarização do *status* decorre da própria omissão da autoridade migratória brasileira. Enfim, quando voltaram à polícia federal, no final do mês, os agentes lhes disseram que deveriam regressar no próximo mês, dia 13 de novembro. Porém, em 13/11/2012, tiveram que escutar novamente que não seria possível atendê-los e que precisariam reagendar o dia do pedido de refúgio. Disseram-lhes que deveriam retornar em dezembro, no dia 15. Quando pela terceira vez foram à polícia federal, em 15/12/2012, escutaram que haviam extraviado toda a documentação referente ao caso e que, portanto, todos deveriam preencher novamente os formulários. Essa é a violência da calma da burocracia, de sua insensibilidade. Dia 21/12/2012 levaram o formulário preenchido e foi finalmente agendada a entrega do protocolo para o ano seguinte. Apenas dia 20 de janeiro de 2013 conseguiram documentar-se regularmente como solicitantes de refúgio no Brasil. Foram mais de três meses até que conseguissem finalmente apresentar o pedido à polícia federal, em Manaus.

[297] Arquivo interno do escritório do ACNUR.

O controle da presença de estrangeiros no Brasil passa por esse governo de papéis. Mas há sempre um certo risco de desgoverno dependendo do corpo diante da lei. São protocolos, carimbos, papéis que atestam a vigilância do Estado sobre os corpos fora do lugar e seu tratamento seletivo. No meio de uma racionalidade tão cartorial, o procedimento de solicitação de refúgio pode parecer simples, à primeira vista. Em geral um pedido de refúgio depende basicamente da oralidade, da palavra do solicitante. Nesse mecanismo tão dependente da narrativa, há uma grande ênfase na credibilidade como elemento de convencimento do entrevistador e dos membros do Conare[298]. Em claro contraste com a desconfiança do Estado em relação à existência de refugiados indígenas que queiram proteção, esse processo causou impacto pela forma como chegaram ao país. A família ingressou no Brasil com apoio de autoridades colombianas e portando as evidências da perseguição sofrida, narrada no jornal que carregavam, *El Diario de Todos Extra*, do dia 22/03/2011, em que constava como matéria de capa: "*Masacran Familia*".

A entrevista revelou fortes indícios que o assassinato de quatro integrantes do núcleo familiar fora cometido pelo grupo de narcoguerrilheiros que atuava em Caruru e contra quem depuseram duas pessoas da família. Os solicitantes demonstravam um real medo de retornar para a Colômbia, pois o deslocamento interno não os salvou da perseguição. A situação do país de origem, associada à incapacidade de o Estado colombiano conferir proteção efetiva, satisfez e corroborou os pedidos de refúgio apresentados pelos indígenas que passaram a viver na amazônia brasileira.

No procedimento junto ao Conare pode-se ler que o solicitante relatou que vivia, originalmente, com sua família em uma comunidade chamada La Libertad, em uma subdivisão do território chamada Bocas de Mirijirrilla.

Até 1980, o território era ocupado basicamente por indígenas. A partir de então, as FARC começaram a chegar. E aos poucos passaram a controlar a

---

[298] A credibilidade é estabelecida quando o solicitante é capaz de apresentar uma alegação que seja coerente e plausível, e, portanto, capaz de ser crível".
UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). **Interpreting Article 1 of the 1951 Convention Relating to the Status of Refugees.** Genebra: UNHCR, abr. 2001. p. 3. Disponível em: <http://www.refworld.org/docid/3b20a3914.html>. Acesso em 26 fev. 2016.

região. Em 1993, tornaram o território município, que passou a ser governado pelas FARC. A guerrilha recrutava pessoas, e dizia quem faria o quê.

No ano 2000 a família conseguiu mudar-se para o município de Caruru. Uribe ganhara as eleições presidenciais e militarizou os territórios onde antes não havia polícia, o que fez com que o exército chegasse à região de Caruru.

O município de Caruru está localizado na margem direita do rio Vaupés. Lugar remoto, situado no extremo oriental da amazônia colombiana. A população indígena representa mais da metade do total dos habitantes do *departamento*. Pelo difícil acesso, tornou-se uma zona de propagação do conflito armado.

Em 2002, os militares se instalaram na região urbana de Caruru e, do outro lado do rio, na selva, a guerrilha lançava cilindros de gás. Havia combates entre guerrilha e exército continuamente, e civis eram atingidos com frequência.

Quando se faz uma pesquisa de país de origem sobre esse tema, pode-se ler informações como as que foram descritas anteriormente e mais. De fato, entre 2000 e 2010, mais de 13.500 indígenas [299] foram expulsos de seus territórios de origem como consequência do conflito armado na Colômbia. Em estados como Guainía e Vaupés, este deslocamento representa mais de 50% do total de vítimas. [300]

---

[299] Muitas comunidades indígenas sofrem com a persistência de um conflito armado que tem impactos consideráveis em suas condições de vida. Algumas veem ameaçadas sua sobrevivência física e cultural, especialmente na Amazônia, como destaca o Informe do Relator Especial sobre a situação dos Direitos Humanos e Liberdades Fundamentais dos Povos Indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen, de 10 de novembro de 2004.
NACIONES UNIDAS. Consejo Económico y Social. **Cuestiones indígenas**: derechos humanos e questiones indígenas. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen. 2005. Disponível em: <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2006/4353.pdf?view=1>. Acesso em: 26 fev. 2016. p.5.

[300] Sistema de Información de Población Desplazada, Agencia Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional (SIPOD). Importante lembrar que apenas parcela dos deslocados recebe apoio humanitário do governo: “Only half of all officially registered internally displaced people actually receive public emergency humanitarian aid, and in the majority of cases only for a maximum of three months. In addition this figure ignores all those who have never entered the system at all, because of fear, lack of information or other reasons, e.g. the attitude of some officials who attempt to attribute their relocation to economic reasons rather than to the armed conflict.”
SPRINGER, Natalia. **Colombia**: internal displacement, policies and problems. Genebra: UNHCR, jun. 2006. p. 7. Disponível em: <http://www.unhcr.org/cgi-bin/texis/vtx/refworld/rwmain?docid=44bf463a4>. Acesso em 26 fev. 2016.

A família narrou que moraram quatro anos em Caruru e já não aguentavam mais os enfrentamentos, por isso decidiram se mudar para Villavicencio. Ali foram registrados como deslocados internos. Mas, em 2011, massacraram membros de sua família. Foram assassinados dois sobrinhos, o esposo de sua sobrinha, e o cunhado do solicitante como retaliação por terem dado informações contra a guerrilha.

A própria *Fuerza Publica*, a polícia colombiana, lhes deu proteção e os ajudou a organizar a fuga da família para o Brasil. A Cruz Vermelha os ajudou na viagem para Bogotá, e de lá para Letícia. A *Defensoría del Pueblo* de Letícia os ajudou a cruzar a fronteira para que pedissem refúgio no Brasil. Chegaram a Tabatinga dia 17 de abril, e dia 18 foram direto para Manaus.

A família disse que não gostaria de ter saído da Colômbia. Sua vida e sua cultura, suas tradições indígenas, eram de lá. Mas a violência tornou impossível sua permanência na área e seu regresso.

Pouco se fala sobre a extensão do combate até os territórios indígenas, situação que permanece invisível para a maior parte da sociedade e para as instituições do Estado colombiano encarregadas de garantir seus direitos.

Ao contrário de conferir efetiva proteção, a confluência de diferentes atores armados em territórios indígenas termina por implicar a população civil no conflito, o que gera retaliações por parte dos diferentes atores armados. Quando os civis se tornam testemunhas ou são acusados de serem informantes, passam a ser percebidos pelos atores armados ou como potenciais colaboradores, ou como potenciais inimigos. Como a força pública demanda cada vez mais apoio de civis para suas operações, muitas vezes isso resulta em assassinatos, ou deslocamento forçado. Essa é a lógica que o Estado colombiano não conseguiu evitar e que levou os membros dessa família indígena a pedir asilo no Brasil.

O caso demonstrou como há risco à integridade física do solicitante e de seus familiares caso retornem à Colômbia. Um eventual deslocamento para outra parte do território colombiano não foi suficiente para garantir segurança. Caso voltem ao país de origem, existe uma razoável possibilidade de violação de seu direito mais elementar, o direito à vida. E isso equivale à perseguição. Mesmo que o agente de perseguição seja a guerrilha, e não um agente do Estado. Como os solicitantes pertencem ao povo Curripaco, isso os torna parte

de um grupo social específico, em situação de particular vulnerabilidade ao conflito armado colombiano. Ademais, pode-se notar que a guerrilha imputou opinião política à família no momento em que passou a tratá-los como alvos inimigos. Trata-se de uma família indígena com histórico de colaboração com as autoridades do país contra a guerrilha. O assassinato das testemunhas demonstrou exatamente como não existe possibilidade dos solicitantes se desassociarem dessa característica ou de se desvincularem de seu grupo social. Sendo assim, foram satisfeitas as condições para reconhecimento jurídico da condição de refugiado: fundado de temor de perseguição com base em razões admitidas pela Convenção de 1951, e nos termos do artigo 1°, I da Lei n.° 9.474/1997 (pertencimento a um determinado grupo social, combinado com opinião política imputada, sendo as FARC o agente de perseguição).

2.3.1 Violência da Fronteira

O governo colombiano anunciou em 2012 que começaria novas negociações de paz com as Forças Armadas Revolucionários da Colômbia para colocar fim a um conflito que já dura quase 60 anos. No entanto, as evidências mostram que o conflito persiste entre os grupos armados sucessores dos paramilitares desmobilizados, particularmente no norte da Colômbia, e isso ainda tem perpetrado o deslocamento forçado de civis. O conflito colombiano não é apenas um conflito com as FARC, mas também contra grupos sucessores dos paramilitares, as chamadas *bandas criminales*, ou BACRIM. Logo, parece que o acordo de paz virá antes do fim do conflito, o que é uma inconsistência perigosa.

Entre os deslocados, os povos indígenas continuam a ser desproporcionalmente afetados. Por exemplo, intervenções militares em setembro de 2012 impeliram aproximadamente 580 pessoas, entre as quais muitos indígenas, a fugir de suas casas no departamento de Nariño. É esperado que a grave contaminação por minas terrestres dificulte ainda mais o retorno dessa população. Similarmente, atividades militares no Departamento

de Putumayo forçaram cerca de 70 indígenas Siona a fugirem de suas terras e procurarem segurança no Equador. [301]

A prática dos Estados deveria ser equivalente com as obrigações dispostas no artigo 14 da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que trata do direito de solicitar asilo, bem como no artigo 22(7) da Convenção Americana de Direitos Humanos, que trata do direito de solicitar e receber asilo. De acordo com o ACNUR, não há contradição entre o *status* de refugiado e os direitos indígenas. Entretanto, se a proteção disponível para refugiados parece limitada, a proteção a indígenas deslocados é ainda mais restrita.

Como consequência do conflito armado interno na Colômbia, indígenas na fronteira entre Colômbia e Brasil de fato não podem desfrutar de seu direito à liberdade de movimento através das fronteiras devido a um temor fundado de perseguição, que é um elemento da definição de refugiado.

A maneira como se lida hoje com a experiência social do deslocamento forçado já é mediada por categorias jurídicas. Mas é importante sublinhar que as fronteiras não demarcam territórios indígenas. Historicamente, o que aconteceu foi o contrário, as fronteiras, desde Tordesilhas, passaram a cortá-los. Desse ponto de vista, é impossível comparar a travessia irregular de uma fronteira com a própria irregularidade da criação de uma fronteira.

A fabricação da identidade de refugiado na América Latina precisou ser ampliada para garantir proteção estatal a algumas vítimas de violações de direitos humanos. Porém, esse conceito não tem sido interpretado adequadamente e dificilmente tem servido para proteger refugiados indígenas. Isso significa que mesmo uma definição legal ampliada de refugiado não necessariamente garante o reconhecimento.

Inciativas regionais para responder às consequências da situação na Colômbia começam a se encaminhar para um discurso de solução do conflito. Dessa maneira, muitas vidas deslocadas não conseguem acesso ao regime de proteção internacional, ou são orientadas pela polícia a buscar sua regularização migratória oferecida pelo visto do Acordo de Residência do Mercosul. Nesse contexto, indígenas em uma situação análoga à de refúgio

[301] MULLER, M. **Displaced indigenous peoples in the Colombian border regions**. Genebra: UNHCR, 2013. Disponível em: <http://www.unhcr.org/52710bf39.pdf>. Acesso em: 26 fev. 2016.

são literalmente corpos fora do lugar, os corpos despossuídos, desterritorializados e irreconhecíveis. São sujeitos politicamente excluídos do regime de proteção, tanto pelo país de origem quanto pelo país de acolhida.

É importante notar que os indígenas geralmente têm grande dificuldade de articular a sua condição de desenraizamento usando o vocabulário da lei de refúgio. Assim, seu direito de pedir refúgio e seus direitos no refúgio estão teoricamente e formalmente disponíveis, mas na prática eles experimentam a dessubjetivação, tornam-se não sujeitos de direito. Além disso, a narrativa governamental e a diplomacia regional estão focadas no processo de paz e não na resolução do conflito armado interno na Colômbia. Portanto, os corpos nativos, as selvagens vidas nuas, representam ainda hoje a violência original do Estado-nação. Eles devem estar fora do seu país de origem se eles quiserem se encaixar na definição de refugiado. Quando eles são bem sucedidos, o Direito dos Refugiados parece ser virtualmente capaz de dar a eles uma voz contra a perseguição. No entanto, a prática mostrou o quão difícil é para os indígenas efetivamente negociar proteção estatal. É relevante sublinhar que, para os povos indígenas, o agente histórico de perseguição se confunde precisamente com o Estado, o que torna a situação ainda mais dramática.

A maioria das pessoas consideradas pelo ACNUR em necessidade de proteção internacional na região amazônica termina excluída tanto do arcabouço legal que oferece proteção pela cidadania, quanto pelo *status* de refugiado. Nesse contexto, o Direito Internacional dos Refugiados poder gerar vários efeitos adversos. Trata-se de um discurso que colabora com a construção de uma imagem falsa do refugiado, que pode não ser compatível com as necessidades reais das pessoas que de fato são forçadas para fora de seus locais de origem. Por outro lado, esse discurso tem também a função política de afirmar o Estado-nação, especialmente ao garantir que existe um dispositivo jurídico de reconhecimento da diferença que garante acesso a direitos para populações em situação de vulnerabilidade extrema. Mas refugiados que não incorporam a imagem autêntica do refugiado convencional terão muita dificuldade de encontrar proteção internacional. Mesmo assim, quando o Direito reconhece um refugiado convencional, ele também ajuda a celebrar um tipo particular de nação, uma nação humanitária e unificada,

comprometida com a proteção dos refugiados e dos direitos humanos. No Brasil, essa tolerância multicultural das diferenças em última análise serve apenas para abandonar os indígenas à própria sorte. O Estado faz operar um modo de governo que acomoda ou domestica a diferença em vez de garantir a legitimidade de toda a vida singular poder apresentar-se como igual.

O sistema de proteção a refugiados é resultado do reconhecimento pela comunidade internacional de suas próprias perversões, de Estados que ciclicamente deparam-se com a questão sacrificial em guerras, genocídios e em novas modalidades de conflito. A estrutura que delimita esse sistema tem um nome: fronteira.

O sofrimento dos indígenas ainda ecoa o encontro violento que precedeu o Estado-nação. Como o caso dos indígenas em situação de refúgio na fronteira entre a Colômbia e o Brasil demonstra, a ficção legal das fronteiras divide não apenas nações, mas também povos, línguas, modos de vida. A humanidade acaba então fragmentada em soberanias artificiais determinadas por atores políticos que simplesmente refletem a correlação histórica de forças hegemônicas em certos territórios. Mas esse modo de governar termina por dizer quem conta e quem não conta como sujeito da comunidade política, como povo do Povo. Uma decisão que também gera impacto no modo de pertencimento, pois acarreta precarização de algumas formas de vida.

O sistema de refugiados é marcado pela mesquinhez e parcialidade das nações. O sistema foi emendado em 1967, repensado em 1984, e, localmente, implementado em 1997, mas a definição ampliada de refugiado, na verdade, continua a ser aplicada de maneira restritiva. Apesar do conceito ampliado de refugiado, formas complementares de proteção prevalecem hoje [302] e indígenas na fronteira entre a Colômbia e o Brasil ainda não se beneficiam do acesso ao refúgio, de um pertencimento justo, de uma cidadania cosmopolita, nem de um regime de proteção humanitária. Nesse contexto, usar a expressão "situação análoga a de refúgio" pode ser útil para descrever a falta de acesso ao regime de proteção do Direito dos Refugiados. No entanto, ao mesmo

[302] MANDAL, R. **Protection mechanisms outside of the 1951 Convention**: complementary protection. Genebra: UNHCR, jun. 2005. Disponível em: <http://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain?docid=435e198d4>. Acesso em 29 fev. 2016.

tempo, essa expressão destaca o desrespeito por parte do Estado em relação às suas obrigações como signatário da Convenção de 1951.

Populações deslocadas internamente continuam a não ter acesso a um instrumento internacional que defina as obrigações do Estado. Ademais, ainda há carência de instrumentos internacionais sobre deslocados ambientais, e deslocados em razão de situações de pobreza severa. Ao mesmo tempo, a experiência humana de ser desenraizado é a mesma para todos os migrantes forçados, migrantes por sobrevivência. Infelizmente, a hospitalidade como direito universal tem sido esquecida. Talvez essa situação possa ser interpretada como um sintoma do contexto biopolítico, em que corpos fora de lugar são inscritos no domínio do poder do Estado. Lidar com a população ou abandoná-la são tarefas que interessam cada vez mais ao poder soberano. Nesse contexto, a mobilidade humana e o encontro com o estrangeiro é cada vez mais uma preocupação de segurança. Como Costas Douzinas mostrou, "As estratégias de rejeição adotadas pela comunidade receptora oferecem um vívido estudo de caso sobre as consequências de identificar alguém como o terrível absoluto". [303]

Para um indígena refugiado, pior do que ser determinado como o terrível absoluto, o outro absoluto, é estar continuamente submetido à violência da fronteira e à violência para além das fronteiras. [304]

2.4 **Politizar o Encontro Entre os Sujeitos que se Encontram**

O reconhecimento da condição de refugiado se situa em uma matriz de pensamento kantiano da hospitalidade, uma hospitalidade jurídica, uma hospitalidade condicional que consiste em tratar o estrangeiro nem como inimigo, nem como cidadão. O foco desse pensamento está na permissão do ingresso temporário, uma acolhida sob certas condições. Nessa perspectiva, o

[303] Tradução livre: "The strategies of rejection adopted by the receiving community offer a vivid case-study into the consequences of identifying someone as the terrifying absolute". DOUZINAS, 2000. p. 358.

[304] BALIBAR, 2002, p. 85.

Estado é soberano para aplicar sua legislação de asilo, nos termos e limites delimitados pelo Direito. Nesse contexto, mesmo admitindo-se uma ampliação do conceito de refugiado, há uma certa fixidez da imagem reconhecível de um refugiado. Por isso o reconhecimento da condição de refugiado pode situar-se em uma perspectiva identitária de hospitalidade, uma hospitalidade vinculada a uma política de identidade que consiste em definir o refugiado como um

estrangeiro determinado. O foco desse pensamento está no reconhecimento em sua dimensão normativa, pois o direito à hospitalidade está condicionado à figura normal do refugiado. Há uma exigência de performance da identidade para acesso aos direitos. Nesse passo, o Estado é soberano para estabelecer seu procedimento de reconhecimento da condição de refugiado conforme a imagem convencional de refugiado. Ao pensar a questão a partir de um encontro concreto entre dois sujeitos pode-se melhor demonstrar esses problemas.

Considerando-se que o Direito vai operar exatamente como dispositivo de distanciamento entre os sujeitos e de despolitização do encontro, é fundamental propor uma reflexão sobre o arcabouço conceitual e as perguntas tradicionalmente utilizadas para uma dupla rotação de perspectiva: em primeiro lugar, para mudar o foco de análise do Estado para os sujeitos; em segundo lugar, para colocar a relevância de cada sujeito e sua relação consigo como condição de um novo modo de pensar e agir.

Deve-se colocar em xeque um sistema de pensamento que retira do outro sua condição de sujeito, que o produz como outro, como corpo deslocado e que engendra um afastamento entre o mesmo e o outro, despolitizando esse processo. A politização do momento concreto do encontro é relevante para discutir os termos de acolhida e de reconhecimento da condição de refugiado para além do Direito.

As fronteiras parecem delimitar os corpos dos refugiados como se representassem estranhos externos, enquanto os corpos indígenas seriam estranhos internos. Ambos, indígenas e refugiados, ao serem tratados como se fossem estranhos, estrangeiros, trazem possibilidades de variar a própria imaginação jurídica sobre a cidadania e seus outros.

Há uma espécie de anonimato coletivo da palavra refugiado, assim como da palavra índio, que apaga suas singularidades e suas histórias de vida. Vidas que os encontros deveriam permitir ver e contar, uma a uma. As entrevistas com os refugiados indígenas narram mais que essa contagem, pois narrar é mais que descrever, ao mesmo tempo em que mostram como muitas vezes há formas de vida que não são contabilizadas, que não contam para um Estado que as ignora.

A reflexão sobre como o Direito percebe os indígenas e os refugiados como corpos fora de lugar propõe um debate sobre a produção jurídica de ilegalidades. E a história dos indígenas e dos refugiados mostra uma irresignação ante os Estados ilegais. Nesse sentido, indígenas e refugiados são, de certo modo, povos contra o Estado, contra a produção estatal de injustiça, e seus relatos mostram a possibilidade não apenas de fazer constar nos autos o que está no mundo, mas de inscrever aqui um outro mundo.

Após o término da Segunda Guerra Mundial, a universalização do conceito de refugiado e sua posterior ampliação em outros continentes têm servido mais para estabilizar um sistema internacional baseado nas relações entre Estados soberanos do que para proteger novas situações de deslocamento forçado.

Nesse sentido, o Direito Internacional dos Refugiados é a narrativa dos encontros dos Estados com o que lhes escapa, e tanto os indígenas quanto os refugiados representam os corpos fora de lugar que precisam ser reincluídos.

O tema não se esgota no sistema de asilo, na acolhida de mais refugiados, mas sim em não se produzir mais refugiados e, consequentemente, politizar o modo de inclusão permitido pelo Direito dos Refugiados.

Mas a solução contemporânea dos juristas em relação à hospitalidade passa por pensar o tema do deslocamento forçado com um enfoque meramente técnico. Tal posicionamento defende que os Estados contribuiriam para a resolução do problema ao adotarem um procedimento para o reconhecimento da condição de refugiado do sujeito que deixou seu país de origem por temor de perseguição, com base nos tratados sobre o tema. É claro que isso é importante. Porém, cabe ainda perguntar: se o *status* de refugiado é a solução, qual seria mesmo o problema? Considerando que o número de refugiados tem aumentado progressivamente, um exercício crítico impõe cogitar o regime do Direito Internacional dos Refugiados como parte desse problema.

Isto posto, defende-se que o Direito dos Refugiados serve não apenas como dispositivo de proteção, mas também como dispositivo de despolitização do momento do encontro entre o refugiado e o Estado, o que acarreta uma

perspectiva impolítica de inclusão. Trata-se de um mecanismo de captura, incapaz de solucionar as causas estruturais dos deslocamentos forçados, como

os conflitos armados, perseguições e violações sistemáticas de direitos humanos. Desse modo, toda a razão humanitária que permeia o discurso jurídico, no limite, permite que a economia da violência e o sistema geopolítico que a reproduz permaneça fora de questão. E a resposta jurídica de proteção implica um modo de inclusão do sujeito refugiado ainda como corpo fora de lugar. O procedimento jurídico que evita esse questionamento e que permite uma modalidade excludente de inclusão integra o problema, pois serve para a desproteção do sujeito, ou seja, para uma modalidade precária de proteção que secretamente convive com uma lógica sacrificial.

Esse diagnóstico mostra uma nova forma de abordar o tema ao colocar exatamente novas questões, trazendo os sujeitos do encontro para dentro da reflexão sobre o asilo. Um modo distinto de olhar para o tema, com o objetivo de buscar outras perspectivas demanda não apenas uma outra resposta jurídica possível para os pedidos de refúgio, mas uma outra pergunta, ou seja, busca a mudança das coordenadas em que a abordagem jurídica tem se fundamentado.

Isso significa discutir a resposta jurídica tradicional para politizar o Direito Internacional dos Refugiados, os direitos humanos e a maneira como asilo e hospitalidade têm sido abordados pelos juristas brasileiros. Essa lente de análise interessa ao público jurídico e aos internacionalistas, mas também aos filósofos e aos próprios migrantes e refugiados. Há de certo modo um interesse público em uma reflexão mais profunda sobre o direito à hospitalidade, sobre a política e a ética do encontro.

Parece relevante trazer um questionamento sobre a razão humanitária que ampara o próprio Direito dos Refugiados. O *status* de refugiado é o resultado da proteção internacional oferecida por um Estado estrangeiro. Essa resposta permite estabilização e reequilíbrio do sistema geopolítico, garantindo-se a ordem internacional contemporânea e a reprodução de uma economia que lucra com a guerra civil, em vez de uma resposta estrutural que permita a eliminação das causas que geram deslocamento forçado. Basta dizer que o Conselho de Segurança das Nações Unidas, órgão com competência para tomar decisões com base no capítulo 7 da Carta da ONU, o capítulo que autoriza o uso da força pelos Estados, tem como membros permanentes apenas cinco países, todos grandes produtores e exportadores de armas e

munições. [305] Dessa maneira, razão humanitária e razão securitária se conectam. Trata-se do sistema que atenua os efeitos das guerras sem eliminar suas causas. O Direito Internacional dos Refugiados é fundamental num momento em que as declarações de guerra entre Estados praticamente terminaram, ainda que os conflitos e os estados de violência continuem de outro modo, agora em geral sob a forma de uma guerra civil, de um conflito armado interno, mesmo que o confronto envolva indiretamente outros países ou demande a presença da comunidade internacional, ou, ainda, dos chamados "capacetes azuis" (os militares de diferentes países que servem para manter a paz em nome da ONU).

Pense-se em um exemplo atual que demonstra esse aparente paradoxo em outro campo da prática do Direito Internacional: a ideia de legitimidade do uso da força para imposição da paz na Republica Democrática do Congo por meio de uma brigada de intervenção. [306] Ou seja, trata-se da primeira vez que a previsão de autorização do uso da força pelo Conselho de Segurança foi invocada como método para a busca da paz, ou melhor: para *peace enforcement* por meio de uma *intervention brigade*. Lembrando, ainda, que o *Force Commander* encarregado dessa operação das Nações Unidas (MONUSCO) é o brasileiro Santos Cruz. [307] O general brasileiro foi *Force*

---

[305] "After the Cold War, the devastating impact of widespread armed violence, particularly in situations of poverty and extreme inequality, came to the fore of the international community's attention. In the early to mid-1990s, to help counter the proliferation of conventional arms, several sets of guidelines or principles on arms transfers emerged among groups of countries, which included some of the largest arms exporters. The Permanent Five (P5) members of the United Nations Security Council and Germany were the top six leading suppliers of major conventional weapons during 1993-1997". Trecho de discurso do Embaixador para o Desarmamento perante a ONU no marco do debate sobre um Tratado sobre Desarmamento. WOOLCOTT, Peter. **The arms trad treaty**. United Nations, 2014. Disponível em: <http://legal.un.org/avl/pdf/ha/att/att_e.pdf>. Acesso em 26/02/2016. Sobre o tema ver igualmente: TRANSFERS of major conventional weapons, table. In: STOCKHOLM INTERNATIONAL PEACE RESEARCH INSTITUTE (SIPRI). **SIPRI Yearbook 1998, armaments, disarmaments and international security, part I**l: military spending and armaments. Estocolmo: SIPRI, 1997. Disponível em: <http://www.sipri.org/yearbook/1998>. Acesso em: 26 fev. 2016.

[306] MONUSCO. MONUSCO mandate. **United Nations**. 2010. Disponível em: <http://www.un.org/en/peacekeeping/missions/monusco/mandate.shtml>. Acesso em: 26 fev. 2016.

[307] SECRETARY-GENERAL Appoints Lieutenant General Carlos Alberto dos Santos Cruz of Brazil Force Commander for UN Mission in Democratic Republic of Congo. United Nations. 7 maio 2013. Disponível em: <http://www.un.org/press/en/2013/sga1407.doc.htm>. Acesso em: 26 fev. 2016.

Commander na missão de estabilização do Haiti (MINUSTAH). [308] E o Brasil, ainda que esteja longe da maioria dos confrontos armados em curso, garante a possibilidade de treinamento de seus efetivos militares para atuar nessa nova lógica de imposição armada da paz e dos direitos humanos. Curiosamente, uma lógica securitária-humanitária com a qual muitos militares têm certa familiaridade, pois nas áreas pobres do Haiti e da República Democrática do Congo por vezes enfrentam-se dramas semelhantes àqueles vividos nas favelas brasileiras, áreas das polícias pacificadoras. A imposição armada da paz não é um combate à violência, mas um outro lado da mesma lógica violenta.

Sendo assim, propõe-se pensar a categoria jurídica refugiado como um conceito limítrofe, que põe radicalmente em questão os fundamentos e princípios do Direito Internacional dos Refugiados, e, portanto, uma certa ideologia do cosmopolitismo e dos direitos humanos. Isso porque, de um lado, o refugiado demonstra em que medida o sujeito pode ser vítima do Estado que deveria ser obrigado a garantir seus direitos fundamentais; de outro lado, a categoria jurídica refugiado será exatamente a solução para essa situação, em sua formulação como direito humano ao asilo, como dever de hospitalidade do Estado estrangeiro. Nesse passo, a inclusão do refugiado em outra comunidade política mantém sua condição de corpo fora de lugar, pois sua admissão em outro país não o torna um membro pleno dessa nova comunidade.

O que o discurso dos direitos humanos deixa de questionar seria exatamente isso: para além da luta por direitos, é preciso incorporar uma reflexão sobre o modo de inclusão da vida e sobre as categorias que sustentam esse sistema de reconhecimento de determinadas formas de vida. Esse mecanismo de determinação da condição de refugiado guarda uma marca da violência, pois sua existência está condicionada à continuidade dos conflitos e deslocamentos forçados. Nesse passo, pior que não garantir o reconhecimento é seguir veiculando o medo como o principal afeto da política.

---

[308] HAITI: Brazilian general to be new Force Commander for UN peacekeeping mission. **UN News Centre**. Jan. 2007. Disponível em: <http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=21192#.VtJBXjoQ7Nw>. Acesso em: 26 fev. 2016.

A razão humanitária que marca o discurso dos Direitos Humanos, do Direito Humanitário e do Direito dos Refugiados seria o outro lado da moeda de uma economia da guerra civil. Se os direitos humanos puderam se impor como ideologia ou discurso hegemônico (quem seria contra?), seguramente hipóteses de ruptura com essa estrutura violenta deixam gradativamente de ser tematizadas, especialmente entre juristas.

O dispositivo mitigador dos efeitos nefastos de um conflito armado permite que algo mude para que tudo continue como está. Para provocar uma cisão em relação às chaves de explicação dominantes no discurso jurídico sobre deslocamento forçado, não basta catalogar as diferentes modalidades de violência subjetiva. É preciso reconhecer que há uma violência mais ampla, objetiva.

Nas palavras de Slavoj Zizek, a violência subjetiva é aquela que pode ser identificada e atribuída a um sujeito, ao autor que perpetrou a violência. De outro lado, a violência objetiva é invisível e desdobra-se em uma violência simbólica, pois está encarnada na linguagem, e em uma violência sistêmica, pois sustenta nossos sistemas econômico e político. [309] Quando penso nas favelas do Haiti, da República Democrática do Congo e do Brasil, o que há de comum é exatamente essa violência objetiva que sustenta as novas formas de *apartheid* social. Nesse contexto, não basta se ater a uma análise da violência subjetiva, é preciso ir além e pensar a violência objetiva que mantém essa separação.

Nessa linha de raciocínio, a violência subjetiva pode ser compreendida como reação à violência objetiva. Pensando nas guerras de hoje, vemos como a indústria que provoca sofrimento é uma poderosa força econômica. E os refugiados no Brasil e no mundo nos devolvem exatamente essa imagem insólita do capitalismo.

O enfrentamento desse problema pode contribuir para abrir o espaço de reflexão crítica sobre o asilo, ao mesmo tempo em que se busca subverter a tensão que marca a hospitalidade e fazer circular novos afetos e novos sujeitos.

---

[309] Sobre a violência estrutural do capitalism global, ler: ZIZEK, Slavoj. **Violência:** seis reflexões laterais. Trad. Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 17.

No contexto do capitalismo global contemporâneo, os corpos fora de lugar são assimilados ou expulsos pelo sistema. Ou o sujeito é sujeitado, ou é expulso. Na dinâmica de inclusão e exclusão do sistema capitalista, o refugiado aparece como seu resultado negativo, incluído de forma excludente, sendo corpo despido da cidadania, cujo modo de pertencimento será precarizado. Nessa linha de raciocínio, pensar a política do encontro permite demonstrar como os direitos humanos parecem ainda não servir àqueles que mais necessitam deles; tratam-se de direitos abstratos conferidos para vidas concretas e isso denuncia a função despolitizante do Direito. O *déficit* democrático do sistema de proteção a refugiados não é um acidente do tratamento humanitário. Trata-se, na verdade, de seu eixo estrutural, pois isso é parte do próprio desenho institucional do Direito dos Refugiados, é a letra da lei que exclui o refugiado de seus direitos políticos.

Talvez por isso os princípios humanitários e de direitos humanos sejam tão importantes hoje: são discursos que permitem encaminhar uma resposta aos efeitos da violência subjetiva sem questionar suas causas, bem como encaminhar uma solução de inclusão sem que as próprias bases do sistema político-econômico sejam questionadas. O problema é que as ações humanitárias, inclusive quando envolvem a própria ONU, lidam apenas com os efeitos, mas não com as causas do problema, buscando uma inclusão limitada, temporária, emergencial. O próprio ACNUR, cuja função designada pela Assembleia Geral é apoiar os países na atenção às consequências do deslocamento forçado, tem insistido nesse argumento: seu mandato não tem poder para lidar com a causa das guerras, apenas com suas consequências. Para piorar, o problema adicional é que as soluções humanitárias temporárias cada vez duram mais, a ponto do número de refugiados em situação prolongada de refúgio ter alcançado seu nível mais elevado[310]. Por volta de

[310] O relatório do ACNUR "Tendências Globais sobre Deslocamento Forçado" foi lançado 20/06/2015 e foi intitulado "*World at War*", destacando a permanência de antigos conflitos armados e a emergência de novas guerras, o que implica desafios humanitários sem precedentes.
UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). **World at war:** global trends, forced displacements in 2014. Genebra: UNHCR, 2014. Disponível em: <http://www.unhcr.org/556725e69.html>. Acesso em: 26 fev. 2016.

45% dos refugiados no mundo vivem em uma situação prolongada de refúgio (quando um grupo de pelo menos 25 mil refugiados de mesma origem estão exilados por mais de 5 anos consecutivos). Isso faz com que soluções temporárias como os campos de refugiados cada vez mais se tornem permanentes. Um exemplo é o campo de Daadab, no Quênia, hoje praticamente uma cidade, com 400 mil habitantes, onde já há duas gerações de mães que nasceram ali. E, ao mesmo tempo, as soluções humanitárias são cada vez mais insuficientes, pois não dão conta da atual demanda. Lembrando ainda que 86% dos refugiados no mundo estão em países pobres, não em países desenvolvidos.

Em um mundo em guerra, a lógica do capital demonstra que existe sempre um preço a ser pago pelo lucro. E o refugiado é uma das consequências do lucro advindo de um mercado que depende da continuidade dos conflitos armados para se manter. O mecanismo de proteção internacional permite uma resposta humanitária emergencial às vítimas ao mesmo tempo em que, em outra esfera, a mobilização de uma economia que se sustenta pela violência generalizada possa continuar legitimamente, apesar de suas consequências catastróficas. Nesse sentido, os refugiados representam o outro lado da própria globalização. As distintas facetas de violências subjetivas, ou seja, percebidas como violências culturais, deixam fora de questão a faceta invisível da violência objetiva, ou seja, a violência que estrutura um sistema violento sem que seja percebido como tal. A proibição crescente da mobilidade dos refugiados em fuga da violência representa exatamente a contraparte obscena da livre circulação das mercadorias em nível mundial. Nas palavras de Zizek, “Não estamos lidando hoje com a ‘globalização’ como um ‘projeto inacabado’, mas com uma verdadeira ‘dialética da globalização’: a segregação das pessoas é a realidade da globalização econômica”. [311] Por isso a construção de novos muros protegendo os países desenvolvidos dos refugiados parece a própria verdade da globalização vindo à luz.

A fuga de uma situação de decisão sobre o valor da vida no país de origem não impede a decisão sobre o preço de uma vida no país de asilo. No limite, será o próprio corpo refugiado que pagará esse preço, pois o único

[311] ZIZEK, 2014, p. 88.

domínio sem fronteiras é o mercado. Há, nesse passo, reificação do outro e das relações com o outro, o que é acentuado no contexto do capitalismo, pois nesse sistema econômico é a própria vida que se tornou capital. Muitos refugiados e imigrantes terminam por depender de uma forma de inclusão que decorre da precarização de seu *status* a ponto de sua alternativa ser aceitar praticamente qualquer trabalho por qualquer preço. Nesse cenário, a tarefa da crítica não pode reduzir-se a advogar em favor de uma sociedade sem fronteiras e sem muros. Seguindo Zizek, pode-se afirmar que o verdadeiro muro a ser derrubado é a barreira socioeconômica, e a verdadeira solução para os refugiados seria uma transformação social que torne desnecessário o desespero da fuga. [312]

Diferentes mecanismos têm permitido uma exclusão dos refugiados da cidadania, mas sua inclusão na economia. A recusa da cidadania mantém o refugiado na condição de corpo fora de lugar e pode implicar que esse sujeito seja condenado a viver eternamente na fronteira, nem absolutamente dentro, nem fora do país. Isso é ainda mais grave no caso do sujeito que não foi reconhecido como refugiado, mas já não é deportado, permanecendo irregular no país em que pediu refúgio. Nesse sentido, o encontro com o refugiado pode ser também um encontro com a fronteira do próprio Direito e a consequente produção de um *status* de exceção do estrangeiro.

A fronteira é o sítio em que a lei vai ao encontro e de encontro ao sujeito, pois o Direito pode protegê-lo, ou desprotegê-lo. Pensar esse encontro é pensar a condição antidemocrática da própria democracia, ali onde se exerce a força legítima e se usa uma violência preventiva que culmina em impedimento do reconhecimento pelo Estado. O *nómos* que se torna visível pelo encontro é a ordem da fronteira: a violência que deveria domesticar a violência colocando-a à serviço da racionalidade do Estado. Talvez essa seja uma boa forma de se compreender a ideia de soberania: o poder exercido primordialmente no estabelecimento de uma fronteira. Desse modo, a fronteira é o ponto de encontro da decisão e do poder soberano.

Por isso é particularmente relevante discutir o Direito com base na experiência social de injustiça, ou seja, discutir a articulação entre Direito dos

[312] ZIZEK, 2014, p. 89.

Refugiados, poder e violência nesse espaço de exceção, de não inclusão. O que acontece com os refugiados se mostra exatamente nesse ponto em que parece legítimo ao Estado negar ao refugiado seus direitos mais básicos. Nesse sentido, o momento concreto do encontro entre o agente da polícia federal e o solicitante de refúgio revela a dimensão violenta do procedimento de reconhecimento, na verdade um ato que veicula o exercício da soberania, o exercício do poder, a decisão sobre a captura e abandono de um corpo fora de lugar. A entrevista com o solicitante muitas vezes padece desse sintoma, pois o entrevistador do Comitê Nacional para Refugiados é quem dará sentido ao dizer do refugiado, mesmo sem conhecer sua língua, sem pesquisar sua cultura, sem fundamentar seu juízo sobre seu relato. As decisões informadas pela polícia federal ao solicitante de refúgio não vem acompanhadas de fundamentação. Trata-se de um pedaço de papel com uma formulação genérica e mera indicação de artigo de lei. Somente com muita insistência, ou, em geral, com assistência jurídica, é que um refugiado que teve o pedido negado terá acesso ao expediente administrativo. Isso significa que em grande medida o procedimento administrativo não segue o parâmetro mínimo exigido pelo princípio do devido processo legal, consagrado na própria Constituição da República.

Mesmo assim, o Direito despolitiza essa precarização jurídica e mascara sua própria resposta como resposta humanitária, neutra, apolítica, pacífica, o que pode ser simbolicamente violento. No caso concreto brasileiro, isso é particularmente complicado, pois nem todos conseguem assistência jurídica gratuita e revisão judicial de seu pedido.

O Direito dos Refugiados, precisamente o ramo do Direito dotado de neutralidade e enfoque humanitário, será o ramo de aplicação política, parcial, que, por vezes, não garantirá ao refugiado direitos elementares, começando-se pelas garantias processuais que deveriam entrar em cena quando a consequência da decisão jurídica é não apenas restrição da liberdade de movimento, mas devolução a um *status quo ante* que implica potencialmente risco de morte. Essa desproteção autorizada demonstra a despolitização produzida na prática pelo Direito.

Nessa linha de raciocínio, é fundamental perceber como esse procedimento da Lei n.° 9.474/1997 [313] dá o sentido do encontro, produz o eu e o outro, produz o outro como refugiado e se produz como distância em relação a um corpo que permanece fora de lugar. Fora de lugar porque fora de casa, fora da língua pátria, e sua inclusão não garante a proteção dos direitos de cidadania, deixando-o exposto à comunicação de sua vulnerabilidade por sua presença. É igualmente relevante notar como a resposta ou a falta dela gera muito mais que a violação de um dispositivo normativo (como, por exemplo, a falta da obrigação de motivar o ato administrativo e informar o solicitante do conteúdo da decisão), pois, para além da ilegalidade, gera injustiça. O procedimento de determinação da condição de refugiado opera como uma máquina burocrática que torna opaco esse processo, que gera e gere o próprio abismo entre o nacional e o estrangeiro, entre o sujeito produzido como entrevistador e o sujeito produzido como refugiado.

Se há hoje uma polícia dos refugiados e não uma política, isso acontece porque a estrutura do sistema de proteção a refugiados no Brasil depende da capilaridade da polícia federal. Mas, para além de uma estrutura securitária com alcance nacional, é possível compreender a lógica de polícia como forma de manter certa partilha do sensível desse regime, ou seja, pode-se falar em polícia dos refugiados porque o sistema brasileiro de proteção tem paralisado a possibilidade de reflexão sobre a própria questão do reconhecimento do refugiado. Se o modo de ver, ouvir e narrar o relato do refugiado está totalmente preso a uma imagem convencional de refugiado, outras formas de vidas deslocadas não reconhecíveis terminam em situação de desproteção. Isso acontece quando esses corpos fora de lugar não podem ser contados dentro do *demos*, de forma análoga ao que ocorre com os indígenas. Nessa situação, os indígenas são os povos das florestas, aqueles corpos selvagens que não contam como cidadãos, nem como refugiados. Essa impossibilidade de contagem e, portanto, de encontro, faz com que mesmo os indígenas em situação de refúgio não consigam acessar o mecanismo estatal de proteção, pois não são vistos como refugiados em necessidade de proteção. Nesse momento, há um ponto de contato entre os povos das florestas e os povos das

[313] BRASIL, 1997.

fronteiras. Seguindo esse raciocínio, pode-se traçar um paralelo entre a inconstância da alma selvagem e o refugiado como corpo inconstante, pois é um corpo fora de lugar. E há uma expansão ou retração da fronteira que permite uma decisão sobre a modalidade de travessia e sobre em que medida o corpo que cruza o limite fronteiriço vai ser contado. Desse modo, outros corpos fora de lugar podem se ver na mesma situação dos indígenas refugiados que não conseguem articular sua demanda de reconhecimento, como acontece, por exemplo, com os casos no Conector do aeroporto de Guarulhos. Assim como os indígenas refugiados na amazônia, esses estrangeiros tem seu movimento naturalizado; são os corpos em trânsito passíveis de inadmissão pela polícia mesmo que isso implique bloqueio ao acesso ao mecanismo de refúgio. Apesar de essa ser uma clara violação do direito ao asilo, isso deve ser compreendido como parte da polícia dos refugiados, ou seja, da permissão de se evitar que determinados corpos possam articular juridicamente seu pleito de ingresso e adesão em relação a uma outra comunidade.

Esse bloqueio do encontro impossibilita a articulação da narrativa de fuga, impossibilitando a politização da hospitalidade, e inviabilizando-se o reconhecimento. Mas essa barreira não é impenetrável, ela pode ser contornada, assim como os nômades puderam encontrar as brechas da grande muralha da China, no conto kafkiano. Nesse cenário incerto, a inclusão diferencial pode ser uma estratégia de sobrevivência dos povos, indígenas e refugiados. Se as fronteiras nunca são totalmente fechadas, quando um corpo fora do lugar consegue ter acesso ao procedimento de refúgio, seu corpo diante da lei coloca em questão a partilha do sensível vigente, ou seja, o modo do Estado, da polícia, de ver, ouvir e narrar sua condição. Contudo, o acesso ao mecanismo de proteção não evita que seu ingresso seja precarizado por efeito da própria lei. Isso começa com o documento temporário, com a demora para a entrevista, a carência de entrevistadores, tradutores, a pobreza das perguntas, a falta de contraditório, de devido processo, de fundamentação das decisões, de julgamento independente do recurso administrativo. Há uma precarização do encontro, ou seja, das condições de possibilidade de articulação da narrativa de si do refugiado perante o oficial de elegibilidade. Isso pode acarretar um mal encontro, um encontro que não permite que o

reconhecimento tenha lugar. Dessa forma, a própria estrutura do Conare e o modo como a proteção é oferecida estão baseados em uma institucionalização precária do disposto na lei de refúgio, Constituição e tratados sobre o tema. Uma decisão negativa é sempre passível de revisão, mas os casos concretos analisados mostram como tem sido difícil uma reversão da decisão. E, no caso de revisão judicial, o poder Judiciário ora afirma a autoridade do Conare, ora afirma o direito subjetivo do refugiado. Mas mesmo quando se vence o processo (administrativo ou judicial), pode haver uma precarização do modo de pertencimento. Há, portanto, um desdobramento do problema do reconhecimento no momento do encontro. Isso porque o Conare não faz mais que contar, como se o final do encontro, do ato de reconhecimento da condição de refugiado, implicasse, simplesmente, garantir que o corpo fora do lugar seja contado, seja escutado, visto e narrado como alguém que merece proteção. Mas esse é apenas o começo da hospitalidade de encontro. O refugiado que se vê como sujeito se coloca como sujeito político, como capaz de propor uma nova partilha do sensível, ou seja, um dissenso em relação à polícia dos refugiados, ao modo de governo dos corpos não nacionais.

O atual regime de visibilidade dos corpos dos refugiados oculta a violência de suas falas serem inaudíveis. Exceto o grito, o choro, o lamento. Há algo como uma seleção do discurso racional e do seu oposto. Mais que isso, com Rancière é preciso compreender a estética da política, ou melhor, a lógica estética de funcionamento da política. [314] A ordem policial aloca cada parte conforme seu modo de ser, fazer e dizer. Essa partilha do sensível desenha, e depois policia, a fronteira do que é visível, audível, compreensível. Por isso Rancière pode falar em desentendimento como problema não apenas da oposição entre consenso e dissenso. A essência do consenso não é a paz em oposição à violência, mas é a anulação do dissenso como a separação do sensível de si mesmo.

A possibilidade da liberdade contida na ideia de democracia significa a possibilidade de ruptura com a dominação, uma ruptura na correlação entre a capacidade de governar e de ser governado. Trata-se de questionar essa

[314] RANCIÈRE, Jacques. **The politics of aesthetics**. Trad. Gabriel Rockhill. London: Bloomsbury, 2013, p. 48-49.

ordem “natural” das coisas, ou seja, que as comunidades se unam sob o governo dos qualificados para governar. Qualificações essas legitimadas pelo próprio fato de eles já estarem governando e que podem ser resumidas de acordo com dois

princípios “naturais”: o poder do nascimento e o poder da riqueza. [315]

Rancière[316] explica que democracia é um termo inventado por seus oponentes, por todos os que seriam qualificados para governar devido a tais princípios naturais. Mas a origem da palavra vem do poder do *demos*, sendo que *demos* é o nome que se dá à parcela de pessoas que não contam, que não tem qualificações para serem levados em consideração e nem para governar. Por isso aqueles que não contam devem ser pensados como o sujeito do *demos.* O termo povo se relaciona ao suplemento que desconecta a população dela mesma, suspendendo a lógica da dominação legítima.

Tornar as vozes audíveis e os corpos visíveis impõe uma nova partilha do sensível, recontando-se as partes para garantir lugar àqueles que haviam sido excluídos pela ordem policial. Esse dissenso é a essência da política. Não se trata da mera confrontação de interesses e opiniões. A política dá visibilidade para aquilo que não era passível de ser visto, e insere um mundo em outro. Por isso mesmo, não pode ser identificada com o modelo de ação comunicativa, uma vez que esse modelo pressupõe que o parceiro comunicativo seja pré-constituído. Acontece que a característica do dissenso político é justamente que os atores não são completamente constituídos. Isso significa que existem mundos diferentes compartilhados por alguns sujeitos e invisíveis para outros. Dessa forma, a política não tem um local, sujeito ou assunto próprio. O que a caracteriza é a colisão entre dois segmentos do sensível. Logo, democracia é a instituição da política, a instituição de seu sujeito e de seu modo de relação.

O enorme fluxo de refugiados do século XX revelou a quebra da identidade entre nascimento e nacionalidade, fazendo com que a vida nua aparecesse como o segredo dos direitos humanos.

A vida nua não pode ser representada atualmente como a vida do sujeito a ser sacrificado, pois se trata exatamente de uma vida sacra. Por isso o campo de concentração encontra seu paralelo contemporâneo no campo de refugiados.

---

[315] RANCIÈRE, 2014, p. 8-9.

[316] RANCIÈRE, 2014.

Diante de tal perspectiva, qualquer tipo de reivindicação de direitos pode se revelar uma armadilha biopolítica e terminar na polaridade da vida nua e estado de exceção. Essa polaridade aparece quase como destino ontológico e por isso cada um de nós ocuparia virtualmente a posição de *homo sacer*, o que aproxima totalitarismo e democracia.

Nessa lente de análise, corre-se o risco de igualar política e poder. Para sair desse impasse, Rancière retoma a questão do sujeito dos direitos humanos, que é também o sujeito da política. Para isso, além de Agamben, deve-se retomar também o argumento de Arendt sobre o tema. [317]

Arendt concebeu os direitos humanos como direitos do sujeito impolítico, o direito daqueles que não tem direitos. Logo, para ela, os direitos humanos precisam vincular-se aos direitos do cidadão, ou seja, ao direito daqueles que tem direitos.

Rancière, buscando ultrapassar as análises de Arendt e Agamben, apresenta uma outra suposição, de formulação aporética: os direitos humanos são os direitos daqueles que não têm os direitos que têm, e têm os direitos que não têm. [318]

Com isso, Rancière quer dizer que o sujeito dos direitos é o sujeito, ou melhor, o processo de subjetivação que faz uma ponte ligando as duas formas de existência desses direitos. As duas formas de existência são: em primeiro lugar, trata-se de direitos positivados, formulados pela comunidade. Assim, não são direitos completamente abstratos, ainda que possam parecer distantes das situações reais. Em segundo, esses direitos são os direitos de sujeitos que pretendiam algo com aquela inscrição, que pretendiam usá-los e criar uma forma de reforçá-los. Para Rancière, não importa tanto se esses direitos correspondem à realidade, mas sim o que a confirmação ou não dessa correspondência significa: "*Politics is about that border*". [319] Dessa forma,

---

[317] RANCIÈRE, 2014.

[318] "[…] the Rights of Man are the rights of those who have not the rights that they have and have the rights that they have not".
RANCIÈRE, Jacques. Who Is the Subject of the Rights of Man? **South Atlantic Quarterly,** v. 103, n. 2-3, p. 297-310, Spring/Summer 2004. p. 302.

[319] Ibid., p. 303.

homem não seria o termo oposto aos direitos do cidadão, mas tem um conteúdo positivo, pois os nomes políticos não são neutros, mas conflituosos e abertos à verificação.

O nome genérico dos sujeitos que fazem essa verificação é povo, *demos.* Agamben, ao manter a oposição entre a ilusão de soberania e a soberania em si, perde de vista a lógica da subjetivação política. A política não separa uma esfera específica da vida política de outras esferas, mas separa o todo da comunidade de si mesma. Nesse sentido, para Rancière, a política não é uma esfera, um campo específico, mas um processo.

Os direitos do *demos* correspondem aos direitos humanos. Pois não há algo como o humano dos direitos humanos. E, no entanto, a força desses direitos pode ser vista no movimento de vaivém entre a primeira inscrição do direito e o momento do dissenso em que ele é colocado à prova. [320] Por isso se pode invocá-los mesmo diante de situações que negariam sua efetividade.

Quando se pensa os direitos como direitos que pertencem a sujeitos definitivos e permanentes, como é o caso de Arendt, há, consequentemente, uma obrigação a admitir que os únicos direitos reais são aqueles atribuídos aos cidadãos, porque eles pertencem a uma nacionalidade e estão sob a proteção do Estado. Mas isso implica negar a luta que ocorre fora da moldura estatal, atribuindo-se às pessoas fora desse âmbito a condição de meramente humanas, que só poderiam gozar desses direitos de maneira abstrata. A conclusão cai em um ciclo vicioso, que reafirma a divisão entre aqueles capazes e os incapazes de agir politicamente. [321]

Um equívoco grave é tentar sair desse impasse buscando reconfigurar o campo político a partir de uma aposta no consenso. Nesse caso, consenso é muito mais do que resolver um conflito político por meio de negociação ou acordo razoável, mediante certa compatibilização de interesses. Consenso implica, de certa forma, livrar-se da política. [322] Como consequência, o campo político que foi construído justamente no espaço existente entre a abstração dos direitos e a sua verificação fica menor a cada dia. É por isso que os direitos

[320] RANCIÈRE, 2004, p. 305.

[321] Ibid., p. 306.

[322] RANCIÈRE, op. cit., p. 306.

parecem vazios, sem utilidade, e, como tais, devem ser dados, de maneira caridosa, a alguém. [323] Entretanto, para Rancière, os direitos humanos não se tornam vazios ao se tornarem os direitos daqueles que não podem atualizá-los.

Contemporaneamente, tudo se passa como se aqueles que são oprimidos fossem incapazes de se valer dos direitos humanos, que já são seu último recurso, o que daria a outra pessoa o direito de fazê-lo no seu lugar. No campo do Direito Internacional dos Refugiados, isso se vê de forma mais dramática no debate sobre intervenção humanitária.

Porém, esse movimento de ida e vinda de "delegação" de proteção de direitos tem consequências. Os direitos humanos que são mandados de volta são os direitos da vítima absoluta, que está diante então do mal absoluto, de modo que o receptor, agora vingador, detém um poder de justiça infinita. [324] Nesse cenário, a pergunta incômoda é a seguinte: "quem nos salva da bondade dos bons?" Não seria esse o drama atual dos deslocados internos na Síria? Diferentes países querem combater o terrorismo e proteger os civis, mas, paradoxalmente, o saldo final das "intervenções humanitárias" não cessam de piorar a situação de milhares de pessoas que, então, morrem da cura.

Para Rancière, esse é o atual estado de exceção. Não se trata de um estado com uma essência política, mas o resultado do apagamento do político por uma política do consenso articulada com uma polícia humanitária[325].

Recusar a apagar o dissenso é reconhecer o aspecto político e as relações de poder, de dominação, de violência (física, psicológica, cultural, simbólica), que marcam a vida dos refugiados, dos corpos fora de lugar.

Uma análise a partir do encontro permite desvelar os aspectos nefastos do procedimento de reconhecimento da condição de refugiado ao mesmo tempo em que aponta para as violências que ultrapassam o sistema de asilo.

---

[323] "Those rights that appear to be useless in their place are sent abroad, along with medicine and clothes, to people deprived of medicine, clothes, and rights. It is in this way, as the result of this process, that the Rights of Man become the rights of those who have no rights, the rights of bare human beings subjected to inhuman repression and inhuman conditions of existence. They become humanitarian rights, the rights of those who cannot enact them, the victims of the absolute denial of right". RANCIÈRE, 2004, p. 307.

[324] Ibid., p. 308.

[325] RANCIÈRE, 2004.

Ao vermos um sujeito com rosto e voz, podemos escancarar as relações de poder que as apagam. Esse gesto permite uma rearticulação de lutas e do sentido de democracia não só para resistir ao poder, mas também para subverter e romper com os diferentes mecanismos de dominação, e o campo inicial dessa batalha se situa no próprio sujeito e no processo de instituição da política.

Há algo de ficcional no Direito. O Direito é uma linguagem, uma criação, um discurso que reduz uma singularidade a uma palavra, mas uma palavra que produz efeitos no mundo concreto, uma palavra de força. Por isso quando a lei diz que alguém é cidadão ou refugiado, isso marca as modalidades de pertencimento e não pertencimento a uma comunidade política. Por mais arbitrárias que sejam as categorias jurídicas, quem está em uma posição precária pode simplesmente querer o direito. O problema é totalizar o Direito, pois o Direito nunca dará conta de esgotar a história de um sujeito e seus desejos.

Por isso, num sentido mais concreto, o encontro coloca em relação a história de uma vida deslocada com a promessa da Constituição ou com o princípio da República de concessão do asilo político. Nesse sentido, o momento do encontro revela a Constituição material formada pela dinâmica de poderes e antagonismos sociais. Logo, a chave do encontro permite melhor explicitar em que medida a Constituição é materialmente uma prática social e política que permeia a forma jurídica. Os obstáculos ou impossibilidades da Constituição devem ser pensados como a matéria da própria Constituição, como uma Constituição política, ou seja, objeto de movimentos que a transformam a ponto de dar novo conteúdo histórico à própria categoria de povo, de *demos*. Uma hospitalidade de encontro pensa o *demos* para além do gozo passivo de direitos pelos cidadãos. À medida que os obstáculos são identificados pelos refugiados, politiza-se o próprio regime de narrativa e visibilidade que exclui um corpo fora de lugar da cidadania e se ampliam as estratégias de luta no reconhecimento.

Aqui vale lembrar que, tradicionalmente, pensa-se no estrangeiro como nacional de um outro Estado soberano, que goza portanto de um pertencimento equivalente e por isso de reconhecimento recíproco. Contudo, no nível concreto, o caso do refugiado demonstra a falsidade da equivalência e,

mesmo no país de asilo, o estrangeiro pode ser objeto de uma exclusão interna sem que isso viole o sistema de asilo ou a Constituição. O constitucionalismo permite repensar o “nós, o povo”, mas esta tese insiste, além disso, na questão do seu outro. Nesse sentido, o pensamento do encontro coloca o tema do poder desconstituinte do outro, pois o encontro com o outro de certa forma tem a potência destituinte de um modelo que o trata como sujeito impolítico.

Seguindo tal linha de raciocínio, o Direito dos Refugiados parece a lei contra a lei, ou um direito contra o Direito ao oferecer tutela em face da violência estatal. Direito dos Refugiados é, nesses termos, a forma legal de fuga da ilegalidade. Isso porque a violência do Estado de origem muitas vezes é emanada de uma forma legal de produção de ilegalidade. Ou seja, é possível produzir injustiça pela lei. É preciso pensar sua institucionalização – do direito de asilo –, o que implica lidar com o tema da modalidade de hospitalidade ou do encontro, uma hospitalidade de encontro. Nesse sentido, sabe-se que a luta faz a lei. Mas Direito não é apenas lei. Por exemplo, o costume – a acolhida – pode ser uma lei não escrita. Muito da lei escrita só muda quando a lei não escrita já se alterou. O direito de asilo não é dado, mas construído, por isso a relevância do encontro como o fio que tece a hospitalidade. Há sempre uma disputa por sentido, por dizer quem e como fiar junto. Se a malha do direito à hospitalidade é fruto de construção social, pode-se entender como não há garantia de tolerância ou respeito à dignidade humana sem a manutenção de uma esfera de ação política, uma esfera de dissenso, ainda que *contra legem*. A polícia apaga a política exatamente no momento em que busca eliminar o dissenso.

Refúgio é uma das formas de se transformar o grito, a resistência, o protesto, em movimento. A reivindicação de um direito insurgente de asilo legitima os espaços criados em seu nome. Criação de direito é sempre fruto de uma atividade política, de uma luta por justiça e democracia que pode depender da negação e violação da lei. Essa é a lição a ser aprendida com os refugiados.

O encontro é de certa forma um encontro com o limite. Nesse sentido, refugiado é o sujeito que encontra o limite. Ali, na fronteira, o sujeito é refugiado. Refugiado é esse sujeito-limite, sujeito-fronteiriço, um sujeito *borderline*. Não é o sujeito universal, mas o sujeito do conflito entre universais.

No momento do encontro, o refugiado se converte no mediador, ou fronteira, por intermédio de quem o universal pode ser reconstruído como universalidade de diferenças, pois o refugiado universaliza o universalismo. Nesses termos, o refugiado é o sujeito de um universalismo singular.

Se o refugiado pode ser compreendido como o sujeito que encontra a fronteira, o limite, tudo se passa como se ele fosse o sujeito da experiência-limite do limite. Ou seja, da experiência do corpo como limite do sujeito, da estrangereidade como limite da cidadania, da fronteira como limite da democracia. Essa experiência-limite do limite, ou a experiência da fronteira, se revela no ponto de encontro. E o que se encontra é o próprio limite, ou o que representa o limite. Refugiado é quem atravessa esse limite, faz a travessia da fronteira, cruza e fura o limite, articulando-se com seu fora. Nesse sentido, refugiado não demanda asilo como cuidado, nem como amparo. Não se trata disso. Trata-se justamente do contrário. O encontro com o limite compreende que a relação com o outro pode afirmar o desamparo, implicar despossessão, risco, pois nunca se sabe quem é o outro e o que deseja. Encontrar-se com o limite e atravessá-lo é saber que o encontro com o outro pode me desamparar e despossuir, ou seja, pode acarretar certa transformação ou perda subjetiva. Há uma potência desconstituinte do encontro, pois nunca saio igual dessa experiência. O encontro com o outro pode me despossuir dos predicados que informam meu autorreconhecimento.

O que há depois da linha de fuga, do direito de fuga, vai ser um encontro. O asilo é, de certo modo, mais que *care*, simplesmente a possibilidade de um encontro. O que se busca encontrar é a possibilidade de transformação da matéria da vida depois do limite. De certo modo, o asilo como hospitalidade de encontro pode ser um encontro-limite, no sentido que o asilo é abertura para limitar o limite. Uma ética do encontro não garante a não violência, mas é uma chance de se limitar os limites impostos pelo limite, ou seja, de politizar a precarização do *status* e retirada de direitos que a lógica policial da fronteira autoriza.

O Direito Internacional dos Refugiados é ainda um pensamento do limite, da fronteira, baseado na ideia de um *nómos* global, em uma divisão da superfície terrestre em Estados nacionais soberanos. Mas o encontro com o refugiado é sempre um encontro além do limite, suprafronteiriço. Refugiados

narram histórias que problematizam os limites do Direito e do multiculturalismo identitário liberal ao questionar um encontro que só acontece nos “meus” termos. É preciso repensar o tema a partir do gesto “antropofágico”, segundo o qual só me interessa o que não é meu. Não se trata de pensar o que é próprio do humano, mas o que é próximo do humano, o que lhe é comum. Quando se diz que “eu é um outro”, ainda se reconhece o lugar de fala do eu, pois sou sempre eu que falo. Mas a alteridade não coloca apenas a dimensão de intersubjetividade da comunicação. Trata-se também de insistir que a própria constituição do sujeito passa sempre pelo outro. Um outro que permanece opaco e indeterminado, mas que, no momento do encontro, me faz tomar uma atitude ao dar sentido sobre a presença do estranho, do estrangeiro que logo sou. É nesse encontro com o outro que uma ética tem lugar, uma ética sobre o modo de relação com o outro. No momento em que pergunto o que eu devo fazer implico-me com o outro e produzo um relato sobre mim, convertendo-me em teórico social e crítico das normas que não produzi, mas que me condicionam. Somente nesse relato incompleto é possível dar-se conta da responsabilidade que resta ao sujeito.

Um acontecimento é, de certo modo, uma revolução, uma mudança e reorientação de todas as coordenadas que organizam uma vida. Revolução é a palavra que designa o movimento dos astros. Essa circulação que está ligada à palavra é precisamente o que precisa ser reivindicado. No sentido de pensar revolução não apenas como tempo de uma órbita, mas como possibilidade de mudança de órbita, de instauração de um novo regime de mobilidade e circulação. Em um mundo em que o trânsito das pessoas é cada vez mais criminalizado, cruzar fronteiras passa a ter uma conotação mais radical e politiza a permissão de livre trânsito ao domínio das mercadorias e a grande peneira seletiva representada pelas fronteiras internacionais utilizadas como dispositivo de constrição do movimento humano, de sua capacidade de errância. Talvez não por acaso a obra humana realmente visível do espaço seja a grande muralha da China, um monumento lembrado como maravilha do mundo e que, no entanto, representa exatamente o esforço da engenharia para afastar os corpos errantes que representam um perigo. Em um mundo em que o outro passou a ser potencialmente visto como criminoso, o medo dos corpos fora de lugar reforça um pedido de segurança e policiamento das fronteiras.

O encontro permite colocar em questão o procedimento mais familiar que estrutura o Direito Internacional dos Refugiados: a determinação da condição de refugiado. Esta tese pensa o encontro em seu viés crítico do direito à hospitalidade. Pois o encontro entre os sujeitos vai implicar uma decisão do Estado sobre a determinação da condição de refugiado, mas essa determinação nem sempre será um ato de reconhecimento da condição de refugiado. Quando vem à luz a dependência do mecanismo jurídico de um processo de reconhecimento e, ao mesmo tempo, a distância entre determinação da condição de refugiado e reconhecimento da condição de refugiado, percebe-se uma determinação ou indeterminação que interfere no *status* do sujeito diante da lei. Nesse momento, o pedido de refúgio perde sua clareza e ganha contornos de estranhamento, um estranhamento com sua própria condição de possibilidade, que é o reconhecimento. Mas há algo desse reconhecimento que parece ser representativo de uma situação estranhamente familiar. Desde sempre os encontros de corpos colocaram a questão do reconhecimento social. E assim como na teoria social do reconhecimento, num encontro pode haver sofrimento do refugiado não apenas por indeterminação, mas sofrimento por determinação. Se o reconhecimento da condição de refugiado demanda uma performance da identidade autêntica ou condicional de refugiado para garantir acesso a direitos, será a determinação que potencialmente causará sofrimento e implicará uma resposta que continuará a violência. Isso significa que o critério de reconhecibilidade pode ser prejudicado pela exigência de uma determinada performance identitária como requisito para proteção do Direito dos Refugiados. Ademais, a gramática dos afetos da teoria social do reconhecimento pensa o sofrimento do sujeito por indeterminação. Contudo, uma aproximação com a psicanálise pode demonstrar como a própria indeterminação pode ser pensada em sua dimensão afirmativa.

Além do critério de reconhecibilidade com base na imagem de refugiado convencional, além do exercício discricionário do poder de polícia permitido pela lógica da exceção soberana e seu governo, o refugiado coloca o problema do pertencimento, ou seja, de quem pode fazer corpo social. Qual o lugar do corpo fora de lugar? Essa é a questão estranha, mas familiar: qual o lugar do que está fora de lugar?

Quando as categorias do Direito produzem o refugiado como corpo fora de lugar, isso mostra o papel da aplicação da lei para construir uma posição de precariedade do sujeito. Se há algo que o procedimento de refúgio parece deixar evidente, é como um sujeito pode tornar-se fora de lugar em algumas situações. Não apenas o sujeito estrangeiro, mas também o cidadão. Por isso o que é estranho ganha um certo contorno de intimidade. Um sujeito que corajosamente reivindica sua contagem pode provocar tensão na ordem policial que organiza a partilha do sensível vigente. Tanto um refugiado quanto um cidadão, nesse sentido, podem buscar os direitos humanos ou a cidadania para tentar mobilizar seu desentendimento sobre a contagem, sobre como eles encarnam corpos que devem ser contados como um, como sujeitos, apesar de serem vistos como parte de parte nenhuma. O encontro nessa perspectiva funciona como o marco da politização da hospitalidade, a situação concreta em que o índice de reconhecibilidade e a demanda de uma parte de nenhuma parte são articuladas. Nesse momento, mais que a presença de um sujeito autônomo, racional, que utiliza seu melhor argumento em benefício de seus interesses, o que um refugiado mobiliza são afetos. Conforme a gramática do Direito Internacional dos Refugiados, exige-se que o medo seja o afeto central de sua política de reconhecimento, de sua política de hospitalidade.

Assim, a política de hospitalidade gerencia uma economia do medo e organiza uma polícia da hospitalidade. Por isso não basta dizer que a hospitalidade é incondicional. É preciso compreender que independente das perguntas e cálculos, os afetos serão mobilizados quando o direito à hospitalidade entrar em cena. Se o conceito jurídico de refugiado exige do sujeito em fuga um fundado temor de perseguição, o que resta claro é que se exige uma demonstração do medo do outro para embasar seu pedido de refúgio. Entretanto, nesse encontro, o medo do outro pode sempre ser compreendido como o meu medo do outro, pois o corpo fora do lugar, esse corpo estranho, estrangeiro, me assusta. O estranhamento do entrevistador mostra como há uma afecção que circula, fazendo o medo que impulsionou um sujeito para o exílio retornar e atravessar o sujeito que o entrevista. Por isso o medo que leva à fuga toca o medo da acolhida no momento do encontro. O Direito exige que um indivíduo para ser refugiado deve temer, deve subjetivar-se no medo. Ao pedir refúgio, esse processo de reconhecimento

desencadeado pelo encontro faz o medo circular, e do fundado temor de perseguição do refugiado passa-se ao fundado temor do outro pelo entrevistador. Por isso suas questões, as perguntas do entrevistador ao refugiado, ou a ausência delas, apontam para o medo daquele que diz ter medo. Como se nos assustássemos diante de um sujeito que escancara ser constituído por esse afeto. Pois tudo se passa como se nós não fôssemos constituídos pelo medo, como se aqui fosse sempre o lugar da segurança. Estar em seu lugar parece significar estar seguro e amparado pelo Estado. Por isso o estranhamento com esse descentramento do sujeito refugiado. Nesse sentido, a presença do refugiado diante do entrevistador não apenas o obriga a encarar um corpo diferente, um corpo despossuído, que perdeu tudo, que teme voltar. Mais que o desejo do entrevistador de querer afirmar-se diferente, de não querer ser como aquele corpo despedaçado, o entrevistador parece por um instante ter que lidar com o mal-estar de se perceber temeroso desse medo, como se estivesse em risco de incorporar esse medo, como se fosse desestabilizado do lugar de segurança por essa história de perseguição narrada. Isso faz com que a nossa própria narrativa de nossa nação passe por uma interrogação e descentramento. É que nossa política de segurança também se sustenta, de certo modo, no medo. O medo que é sempre invocado como fundamento do respeito às normas. O medo que é constantemente mobilizado para criar mais tipos penais e tornar as sanções cada vez mais graves. O momento que deveria gerar solidariedade em geral acarreta então uma superexigência, pois a equivalência entre os medos do solicitante e do entrevistador culminam em uma demanda pela descrição de um medo de algo que alcance o umbral da perseguição e que diferencie o refugiado como vítima e não perpetrador desse temor. Nesse passo tem-se uma inflação do requisito do temor, pois é comum que entrevistadores bloqueiem-se em relação ao discurso do corpo que teme coisas banais, não porque o medo do solicitante seja pouco denso, mas porque custa acreditar que um Estado seja capaz de permitir esse modo vida. A circulação do medo pode não apenas amputar a fala, mas também a escuta. E se a organização social estrangeira é de tal forma diferente da nossa, o reconhecimento do medo desse sujeito cria um vínculo em potencial com os outros outros, ou seja, com os demais solicitantes que virtualmente poderiam querer deixar de viver na mesma condição para

pedir asilo. Nesse passo, a economia do medo gera um cálculo sobre um encontro virtual de povos que um fluxo crescente de refugiados pode implicar, uma racionalização estatal sobre como evitar as possíveis intrusões bárbaras.

O Direito dos Refugiados ainda é predominantemente pensado a partir de uma perspectiva identitária de reconhecimento, em que o ponto fundamental no encontro é ser capaz de reconhecimento por predicação, ser capaz de estabelecer o que o indivíduo possui, quais são seus atributos, suas propriedades. Por isso liga-se o medo do solicitante à sua capacidade de dizer quem é, de atribuir a identidade de sua diferença, sua condição de vítima, de alguém que teme porque perdeu tudo, todas as suas propriedades. Nesse passo, os direitos humanos, os direitos que deveriam valer para os corpos meramente humanos, aqueles que perderam todos os seus predicados, podem ser vistos em toda sua ambiguidade, pois no momento em que estou despossuído há um enorme risco de simplesmente não ser reconhecido. Como se o reconhecimento dependesse sempre dessa máscara, dessa *persona* que faz do indivíduo um sujeito com direitos. Por isso, o que o encontro revela é como o reconhecimento termina por mobilizar também outros afetos, como pode circular uma outra forma de reconhecimento. Um reconhecimento anti-predicativo, em que o que esteja em questão não seja um indivíduo proprietário despossuído. Na verdade, o encontro mesmo pode provocar exatamente essa despossessão, pois é o outro que de certa forma pode me despossuir. O encontro com o outro faz circular outros afetos, podendo me impactar com o próprio desamparo que tal situação mobiliza. Esse outro despido de tudo o que o torna predicável, suas posses, suas propriedades, sua identidade, me desconstitui, pois retira todas as bases de minha própria identificação e auto-reconhecimento. Dessa forma, o encontro é um momento de despossessão, de desconstituição de uma identidade, de afirmação do desamparo como condição para a constituição de um outro sujeito que não o indivíduo autônomo, que calcula racionalmente seus argumentos. O encontro é o momento em que a circulação de um afeto pode produzir uma heteronomia, um vínculo a partir do outro sem que isso implique servidão. [326]

[326] DERRIDA, Jacques. **Rogues:** two essays on Reason. Trad. Pascale-Anne Brault; Michael Naas. Stanford: Stanford University Press, 2005. p. 152.

Por isso o reconhecimento da condição de refugiado exige um momento de encontro, e esse encontro está marcado por um duplo reconhecimento: o reconhecimento do outro como singular, igual em sua diferença, e o reconhecimento do outro dentro de si, pois um estrangeiro me habita. A familiaridade que tenho com minha imagem de mim perde sua transparência quando me deparo com um encontro desconstituinte, quando sou transformado pela presença do outro, quando percebo que não posso falar sobre o que me marca nesse encontro, esse encontro com o limite, com o estranho, com o estrangeiro, um encontro com aquilo que não tem representação e que no entanto me constitui e é minha própria identidade. Eu é mesmo um outro. Por isso esse trabalho é um trabalho de crítica ao Direito dos Refugiados, pois se trata de demonstrar a estrangereidade dentro daquilo que é familiar nesse campo da determinação do *status* de refugiado. A ambiguidade da figura do estranho mostra a ambivalência no coração da hospitalidade de encontro, ali onde os sujeitos se encontram, onde circulam os afetos e se coloca a questão do reconhecimento. Nesse entendimento, o desamparo pode mais que as políticas de cuidado renovar a questão do corpo e da política, pois afirma o outro não apenas como sujeito impolítico, mas como sujeito impróprio, um sujeito da comunidade sem comunidade, de uma comunidade de destino com quem não tenho nada em comum, mas com quem posso descobrir um novo modo de viver junto. Nesse sentido, os sujeitos do encontro podem politizar o Direito dos Refugiados e seus afetos ao recolocar a questão ética que perpassa a narrativa do refugiado sobre si. Isso torna visível não apenas a potencialidade da afirmação de outros afetos, como o desamparo, a figura da estrangereidade como avesso da identidade, mas também o *refugium* de um indivíduo. Ou seja, mais que a interrogação da exceção soberana, pensar que pode haver um refugiado dentro de cada sujeito é pensar sua potência destituinte, a possibilidade de transformação do eu na relação de encontro com o outro. Se o refugiado é aquele corpo que passou pela experiência-limite do limite, sua travessia se torna a metáfora hiper-real de como é possível afirmar-se sujeito a partir da errância, a partir de uma situação de despossessão e perda subjetiva. Essa releitura dos fundamentos dos fundamentos do Direito Internacional dos Refugiados é baseada na direção das reflexões atuais de Judith Butler, Caterina Koltai e Vladimir Safatle.

3 **ÉTICA DO ENCONTRO**

3.1 **Encontro: o Relato de Si Para o Outor**

Quando um sujeito narra sua história, encontra-se, desde logo, imbricado em uma trama que lhe excede. Dessa forma, não é possível separar totalmente esse "eu" que faz um relato de si das condições sociais do seu surgimento. Falar sobre si é, simultaneamente, refletir e teorizar sobre o outro, a quem se dirige o relato.

No encontro entre um solicitante de refúgio e o entrevistador do Conare, o refugiado faz um relato de si perante uma autoridade investida de um poder delegado por um sistema de justiça. O temor de perseguição que marca o refugiado faz com que ele procure reconstruir suas ações e os fatos que o empurraram para o exílio. Nesse momento, o sujeito vincula-se a um campo de normatividade, pois o outro só é outro para si em um quadro de referência em que sua exterioridade possa ser percebida. Nas palavras de Judith Butler:

> "Como devo tratar-te?" Se o "eu" e o "tu" devem existir previamente, e se é necessário um quadro normativo para esse surgimento e encontro, então a função das normas não é só direcionar minha conduta, mas também condicionar o possível surgimento de um encontro entre mim mesmo e o outro. [327]

O momento do encontro abre espaço para o reconhecimento. No encontro com o outro há um conjunto de normas que governam o processo de reconhecibilidade, e essas normas provocam certa despossessão. O encontro com o outro causa invariavelmente uma mudança sem volta. Insistir na força de descentramento do conceito de reconhecimento significa reconhecer algo que não pode ser apreendido na forma de intenções e necessidades. O outro não é só aquele que me constitui, mas é também aquele que me desampara e me despossui. Despossessão pois existe algo fundamentalmente meu que está em outro sob o qual eu não tenho controle e nem garantia de cooperação:

---

[327] BUTLER, 2015, p. 38.

> [...] no momento em que percebo que os termos pelos quais confiro reconhecimento não são só meus, que não fui eu quem os criou ou os arquitetou sozinha, sou, por assim dizer, despossuída pela linguagem que ofereço. Em certo sentido, submeto-me a uma norma de reconhecimento quando te ofereço reconhecimento, ou seja, o 'eu' não oferece reconhecimento por conta própria. [328]

Isso significa que o reconhecimento não pode ser dado de maneira unilateral, pois existe uma reciprocidade implícita. Ao reconhecer o sujeito é virtualmente reconhecido, e a forma oferecida de reconhecimento será potencialmente retribuída. [329]

Nessa dinâmica, o outro está sempre fora, assimilando as características exteriores às características internas de si mesmo. Em contrapartida, esse si mesmo se encontra fora do eu, e permanece assim, para sempre externo. Isso significa que sou sempre um outro para mim mesmo. Mas mais que isso, no momento do encontro com o outro, entra em cena a questão do reconhecimento, um processo de despossessão, de descentramento do sujeito e potencialmente de transformação subjetiva:

> [...] sou invariavelmente transformada pelos encontros que vivencio; o reconhecimento se torna processo pelo qual eu me torno outro diferente do que fui e assim deixo de ser capaz de retornar ao que eu era. Desse modo, há uma perda constitutiva no processo de reconhecimento, uma vez que o 'eu' é transformado pelo ato do reconhecimento. Nem todo seu passado é apreendido e conhecido no ato do reconhecimento; o ato altera a organização do passado e seu significado ao mesmo tempo que transforma o presente de quem é reconhecido. [330]

O momento do encontro com o outro provoca uma transformação de si mesmo, sem volta. "Em vão, pergunto 'Quem és?', e depois mais sobriamente 'O que me tornei aqui?". [331] Esse *self* não consegue se contentar dentro de si, já que a única forma de se conhecer é pela mediação do que ocorre "do lado de fora", por operação de uma norma que não criou:

---

[328] BUTLER, 2015, p. 38.

[329] Ibid, p. 40.

[330] BUTLER, op. cit., p. 41.

[331] Ibid., p. 76.

> A perspectiva que tanto me condiciona como me desorienta, partindo da mera possibilidade de minha própria perspectiva, não é redutível à perspectiva do outro, pois esta também governa a possibilidade de eu reconhecer o outro e do outro me reconhecer. Não somos simples díades independentes, uma vez que nossa troca é mediada pela linguagem, pelas convenções, pela sedimentação das normas que são de caráter social e que excedem a perspectiva daqueles envolvidos na troca. [332]

É essa impropriedade do encontro que serve de quadro referencial do reconhecimento da condição de refugiado. Não cabe apenas ao oficial de elegibilidade conhecer ou reconhecer o refugiado naquilo que tem de especial. No momento do encontro, esse reconhecimento se baseará em critérios externos, em um quadro referencial de julgamento que permitirá a leitura do rosto, que, por sua vez, só é possível se esse rosto entrar em um quadro visual que condiciona sua legibilidade, ou seja, se refletir a identidade de um refugiado convencional:

> A possibilidade de uma resposta ética ao rosto, portanto, requer a normatividade do campo visual: já existe não só um quadro epistemológico dentro do qual o rosto aparece, mas também uma operação de poder, uma vez que somente em virtude de certos tipos de disposições antropológicas e quadros culturais determinado rosto parecerá ser um rosto humano para qualquer um de nós. Há uma linguagem que enquadra o encontro, e embutido nessa linguagem está um conjunto de normas referentes ao que constituirá e não constituirá a reconhecibilidade. [333]

Apesar do Direito dos Refugiados insistir nas normas de reconhecimento disponíveis a um oficial de elegibilidade para a construção da inteligibilidade do corpo fora de lugar, o contato do encontro funciona como uma interpelação na qual o que está em jogo é saber com quem se está falando:

> É impossível fazer um relato de si mesmo fora da estrutura de interpelação, mesmo que o interpelado continue implícito e sem nome, anônimo, indefinido. A interpelação é o que define o relato que se faz de si mesmo, e este só se completa quando é efetivamente extraído e expropriado do domínio daquilo que é meu. É somente na despossessão que posso fazer e faço qualquer relato de mim mesma. [334]

---

[332] BUTLER, 2015, p. 42.

[333] Ibid., p. 43-44.

[334] BUTLER, op. cit., p. 51.

Ao contar sua história, o sujeito o faz dentro de uma estrutura narrativa, mas essa será interrompida também pelo que não é seu, dando lugar à perspectiva e à temporalidade de um conjunto de normas. Não é possível que o "si" conte sobre o seu próprio surgimento sem falar sobre coisas que não poderia ter presenciado, que lhe são anteriores. Na verdade, a narração ainda é possível, mas recorrerá a uma dimensão ficcional. Há sempre uma parte da exposição que não pode ser narrada. [335]

Afirmar o que é contingente e incoerente em nós determina a seleção de outros que podem ou não espelhar nossas características. Butler propõe uma leitura da cena do reconhecimento que admite a existência de uma parcela opaca do *self*. Isso condiciona o reconhecimento que um sujeito é capaz de conferir aos outros, mas permite uma ética baseada nessa cegueira comum:

> O reconhecimento de que não somos, em cada ocasião, os mesmos que nos apresentamos no discurso, poderia implicar, por sua vez, certa paciência com os outros que suspenderia a exigência de que fossem idênticos a todo momento. Para mim, suspender a exigência da identidade pessoal, ou, mais especificamente da coerência completa, parece contrariar certa violência ética, que exige que manifestemos e sustentemos nossa identidade pessoal o tempo todo e requer que os outros façam o mesmo. [336]

Desse fracasso poderia surgir um novo sentido da ética do encontro que viria do reconhecimento dos limites do próprio reconhecimento. "Conhecer os limites do reconhecimento é conhecer inclusive esse fato de maneira limitada: como resultado, é experimentar os próprios limites do saber". [337] Há sempre esse limite do que se pode narrar em um pedido de refúgio e do que se pode saber sobre o refugiado. A resposta à pergunta "Quem és?" nunca é final, e não podemos jamais esperar que essa seja satisfatória. Deixar a pergunta em

---

[335] "Há (1) uma *exposição* que não pode ser colocada em forma narrativa e estabelece minha singularidade, e há (2) r*elações primárias*, irrecuperáveis, que formam impressões duradouras e recorrentes na minha história de vida, e por isso (3) uma história que estabelece minha *opacidade parcia*l para comigo mesma. Por fim, há (4) *normas* que facilitam meu ato de contar sobre mim mesma, mas que não crio e fazem de mim substituível no momento exato em que busco estabelecer a história da minha singularidade. Essa despossessão na linguagem é intensificada pelo fato de que dou um relato de mim mesma para alguém, tanto que a estrutura narrativa desse ato de relatar é suplantada pela (5) *estrutura de interpelação* na qual ele acontece".
BUTLER, 2015, p. 54-55.

[336] Ibid., p. 60.

[337] BUTLER, op. cit., p. 60-61.

aberto é deixar o outro viver, já que a vida "[...] deve ser entendida exatamente como aquilo que excede qualquer relato que dela possamos dar". [338] Se há, então, um desejo de reconhecimento, esse deverá se manter como tal, pois o reconhecimento como projeto ético precisa encarar o desejo como insatisfazível. Falar no ser do sujeito a partir do desejo é falar em uma entidade relacional, em uma perspectiva de alteridade, radicalizando a experiência da negatividade presente no conceito de desejo e indo na contramão da desqualificação dessa mesma negatividade.

Julgar as pessoas por quem elas são estabelece uma distância entre o julgador e o julgado. Embora Butler admita que os juízos sejam necessários para a vida de maneira geral, ela destaca que nem todas as relações éticas seriam redutíveis ao juízo. O juízo não esgota a ética e não pode ser considerado uma teoria do reconhecimento, pois é possível julgar o outro sem reconhecê-lo. No caso do procedimento de determinação da condição de refugiado, a decisão sobre o *status* de refugiado não necessariamente implica reconhecimento do sujeito refugiado.

Havendo ou não reconhecimento, no momento do encontro há uma relação instaurada entre refugiado e entrevistador. Esquecer isso é perder a chance de ser interpelado por quem são essas pessoas e pelas escolhas que elas fizeram. Também o próprio ato de julgar o outro é um modo de interpelação. "Logo se existe alguma ética na interpelação, e se o juízo, incluindo o juízo legal, é uma forma de interpelação, então o valor ético do juízo será condicionado pela forma de interpelação que assume". [339]

O juízo no procedimento de reconhecimento da condição de refugiado pode permitir de certo modo que conheçamos a nós mesmos. Uma decisão negativa do pedido de refúgio, por exemplo, pode significar mais que a delimitação de uma distância ontológica entre quem julga e quem é jugado; para além disso, o não reconhecimento pode estar ligado à rejeição de algum aspecto do si mesmo que foi depositado no outro.

A irreconhecibilidade de um refugiado acaba com a possibilidade do sujeito do encontro externalizar sua autorreflexão e experimentar

[338] BUTLER, 2015, p. 61.

[339] Ibid., p. 65.

reconhecimento social, dois elementos essenciais para uma ética do encontro. Por isso, o reconhecimento da condição de refugiado no momento do encontro deve servir para "sustentar e promover a vida". [340] As instituições, como o Conare, cujas decisões provocam efeitos equiparáveis à punição devem confrontar-se com a obrigação de sustentar a vida, já que possuem virtualmente a capacidade de destruir vidas.

O relato de si do refugiado para o entrevistador do Conare acontece mediante uma interpelação no momento do encontro. O engajamento em uma tarefa de autorreflexão dirige-se também ao outro e elabora uma relação com esse outro na linguagem. De modo que a ética do encontro não se restringe à adequação do relato de si que oferece o refugiado à norma, mas também abrange o estabelecimento de uma relação com o oficial de elegibilidade, e se as duas partes efetivamente logram comunicar-se. A função da fala é então a de transferir informações ao mesmo tempo em que conduz um desejo e funciona como um instrumento retórico que procura agir sobre a própria interlocução. O encontro entre o solicitante de refúgio e o entrevistador do Conare é a estrutura desse relato, que tem lugar no procedimento administrativo de reconhecimento, em que a vida do refugiado deve ser traduzida de forma narrativa, com todas as dificuldades que isso implica. A narrativa não esgota a vida, pois a história que o "eu" conta é limitada por normas da própria narração de uma vida.

Ninguém sobrevive sem ser interpelado, ninguém consegue contar sua história sem ser iniciado na linguagem para depois encontrar o seu caminho nela. Quando crianças somos introduzidos nesse mundo, nesse ambiente comunicativo. E os padrões preestabelecidos aparecem como opacidade nos relatos que damos de nós mesmos, pois "[...] a estrutura de interpelação não é uma característica da narrativa, não é um dos seus muitos e variados atributos, mas sim uma interrupção na narrativa". [341]

Exigir que um refugiado seja capaz de contar sua vida por meio de uma narração coerente e sem essas interrupções narrativas é exigir uma falsificação da vida, já que ela é repleta de indefinições que não se traduzem, mas

[340] BUTLER, 2015, p. 69.

[341] Ibid., p. 85.

aparecem na forma narrativa. Desse modo, exigir um tipo de relato totalmente coeso de um refugiado é em certa medida violento, e aceitar as interrupções é atentar, por outro lado, para uma perspectiva não violenta do encontro, para uma ética do encontro. “A impossibilidade de uma narrativa plena talvez implique que, desde o princípio, estamos eticamente implicados na vida dos outros”. [342]

A tentativa de um relato de si encadeia fatos, estabelece ligações causais entre os eventos e narra uma história. No entanto, esse esforço fracassa já que o “eu” que narra não pode narrar as condições que fizeram com que ele fosse constituído como “eu”. Assim “eu também enceno o si mesmo que tento descrever; o ‘eu’ narrativo reconstitui-se a cada momento que é evocado na própria narrativa. Paradoxalmente, essa evocação é um ato performativo e não narrativo [...]”. [343] De fato, existe um limite no que o “eu” pode contar, e apesar desse “eu” parecer ser o que funda a narrativa, ele é, na verdade, seu momento mais infundado. Por isso o “eu” pode descobrir-se estranho para si mesmo em seus impulsos mais elementares. [344] “Quem deseja quando ‘eu’ desejo? Parece que no meu desejo há um outro, e essa *étrangèreté* perturba meu esforço de dar sentido a mim mesma como um ser limitado e separado” [345]. Outra história já acontece em mim mesmo quando tento relatar a mim mesmo. Conforme Butler: “Se os pensamentos e desejos dos outros entram em minha mente, então eu sou, ainda que de forma inconsciente, cercada pelo outro”. [346] Desde sempre, o outro transmite mensagens ao “eu” e incute seus pensamentos em mim de modo que este já não se distingue claramente de quem eu sou. Assim a despossessão no outro é anterior ao estabelecimento de um “eu”.

---

[342] BUTLER, 2015, p. 87.

[343] Ibid., p. 89.

[344] BUTLER, op. cit., p. 96.

[345] Ibid., p. 98.

[346] BUTLER, op. cit., p. 100.

No momento do encontro, “O outro representa a possibilidade de a história ser devolvida de uma nova forma, de os fragmentos serem ligados de alguma

maneira, de alguma parte da opacidade ser iluminada". [347] Este outro pode enxergar um fio narrativo, e também a prática da escuta encenaria uma relação receptiva com o si mesmo que o próprio *self* não consegue estabelecer consigo de forma transparente. O outro atesta a angústia e opacidade do "eu" ao mesmo tempo em que pode servir como motivo dessa angústia. Seja como for, o resultado do encontro no processo de reconhecimento da condição de refugiado vai gerar um relatório do oficial de elegibilidade. Esse documento é resultado de um ato do oficial de elegibilidade sobre o refugiado, uma atuação pelo outro, um efeito alocutário em virtude da linguagem fornecida pelo solicitante. Tal relatório, mais além de cristalizar uma narrativa a ser julgada pelo Conare, revela também uma ocasião linguística e social para a autotransformação. [348]

Butler defende que o significado de liberdade deve ser repensado considerando a nossa origem inenarrável, levando-se em conta a figura de um si mesmo que não é totalmente transparente: "[...] responsabilizar-se por si mesmo é reconhecer os limites de toda compreensão de si e estabelecer esses limites não só como condição do sujeito, mas também como precondição da comunidade humana[...] o limite da razão é o signo da nossa humanidade"[349]. Ao dar o meu relato, sei que ele é limitado, mas, mesmo assim, não consigo recuperar todas as razões que me atravessam. "Descubro que minha própria formação implica o outro em mim, que minha estranheza para comigo mesma é, paradoxalmente, a fonte da minha conexão ética com os outros". [350]

Para além do autoconhecimento, mesmo o desconhecimento de si tem algum valor ético. Saber-se impressionável de alguma forma, saber-se entregue ao outro de maneiras que muitas vezes vão além do que posso prever são indicativos de que não se pode pensar na responsabilidade sozinho, isolado do outro. Nosso modo de falar e nosso modo de viver não são coisas separadas, e dar um relato de si é responder a um pedido do outro tentando estabelecer um vínculo. "Fazer um relato de si, portanto, é um tipo de

[347] BUTLER, 2015, p. 105.

[348] Ibid., p. 165.

[349] BUTLER, op. cit., p. 112.

[350] Ibid., p. 112.

exposição de si, uma exposição com o propósito de testar se o relato parece correto, se é compreensível pelo outro, que o 'recebe' por meio de um ou outro conjunto de normas". [351] Nesse sentido, a relação do refugiado consigo é, no contexto de interpelação pelo oficial de elegibilidade, relação que é tornada pública e construída como manifestação social. No ato de narrar sua história, o refugiado, paradoxalmente, se despossui de seu eu e age em uma estrutura que desconhece. Despossessão que pode ser experimentada, em contrapartida, pelo oficial de elegibilidade. Agir e falar é se revelar, mas também é agir sobre os esquemas de inteligibilidade que determinam quem é o ser que fala. Para Butler:

> [...] a ética requer que nos arrisquemos precisamente nos momentos de desconhecimento, quando aquilo que nos forma diverge do que está diante de nós, quando nossa disposição para nos desfazer em relação aos outros constitui nossa chance de nos tornarmos humanos. Sermos desfeitos pelo outro é uma necessidade primária, uma angústia, sem dúvida mas também uma oportunidade de sermos interpelados, reivindicados, vinculados ao que não somos, mas também de sermos movidos, impelidos a agir, interpelarmos a nós mesmos em outro lugar e, assim, abandonarmos o 'eu' autossuficiente como um tipo de posse. Se falamos e tentamos fazer um relato de nós mesmos a partir desse lugar, não seremos irresponsáveis, ou, se o formos, certamente seremos perdoados. [352]

3.2 **Familiarmente Estranho**

Catarina Koltai explica como, para a psicanálise, o encontro do sujeito com o analista pode promover um tipo de modificação subjetiva. Tal modificação poderá acontecer por meio da prática do significante sob transferência. Esse é um encontro entre o real que se manifesta pelo corpo vivo e o simbólico que significa o que esse real pode comunicar. O centro da experiência psicanalítica estaria na não resposta, já que, a partir dela, percebe-se que o outro não detém a última palavra e verifica-se sua inconsistência, ao mesmo tempo em que se revela. Será justamente no efeito de divisão que o significante lhe impôs, na maneira diferente com a qual respondeu à não resposta do outro que o sujeito se reconhecerá, no momento do fim da análise.

[351] BUTLER, 2015, p. 166.

[352] Ibid., p. 171.

Nenhum significante sozinho é capaz de representá-lo. Falta sempre um significante para nomear o sujeito. Por isso o sujeito habita a linguagem, mas nunca se sente em casa, sendo um refugiado em sua própria morada. [353]

Koltai propõe uma reflexão psicanalítica que se baseia, de certa forma, na condição de refugiado do sujeito freudiano, sujeito que está sempre transitando entre o psicanalítico e o político. Ela procura relacionar o inconsciente freudiano com as transformações do mundo contemporâneo, sempre guiada pela figura do estrangeiro. Essa figura estaria na fronteira entre o subjetivo e o social, o que nos faz ver a psicanálise como algo que muda a relação social do paciente com a sociedade que o cerca. Para ela, "Consentir em entrar no dispositivo freudiano pode, assim, conduzir o analisante a modificar a sua posição de sujeito com relação aos seus parceiros sociais". [354]

O ponto de partida do texto está na ideia freudiana de que a civilização sempre padecerá de um mal-estar, ainda que sua forma varie de acordo com a época. Koltai vai se apoiar em Freud buscando as razões para esse mal-estar, e por isso não concebe as dimensões dos sintomas particulares e sociais como opostos, nem mesmo como separados. Sua crítica dirige-se à vontade de uma civilização padronizadora e tirânica que busca incluir todas as figuras do outro, o que faz com que nos deparemos com a barbárie.

Koltai lembra da "permanência, em nossa época, do horror ao estrangeiro, enquanto aquilo que não lhe é familiar, enquanto aquilo que ele não pode assimilar, procurando jogá-lo para fora de si". [355] O sintoma dessa exclusão seriam as várias formas de segregação. Sobre essa segregação do não familiar, ela afirma:

> [...] esse estrangeiro permanece como o que não nos pertence, porque indecifrável, ignorado porque o ser falante não consegue simbolizá-lo, ele pode se deixar ir por caminhos sem direção em que pode surgir alguma coisa do humano que, no entanto, perdeu o rosto humano. [356]

---

[353] KOLTAI, Carolina. **Política e psicanálise:** o estrangeiro. São Paulo: Escuta, 2000. p. 12.

[354] Ibid., p. 13.

[355] KOLTAI, op. cit., p. 14.

[356] Ibid., p. 14.

A análise é então “o lugar no qual se faz a experiência do estrangeiro, do encontro com alguma coisa, no coração mesmo do sujeito falante, que não pode se dizer, que permanece estrangeiro ao simbólico”. [357]

O objetivo não deve ser o da integração do estrangeiro, mas o do respeito à sua singularidade, o que só será possível na medida em que reconhecermos “o estrangeiro em mim mesmo”. [358] A experiência psicanalítica é interessante por ser uma forma de acesso à estranheza, à minha e à do outro.

Koltai acredita que só por um bom motivo alguém enfrenta a migração e o exílio. A perda da pátria é algo doloroso, que demanda um luto e quanto aos motivos, “quando não são razões externas - econômicas, políticas ou religiosas - que provocam esse afastamento, são razões internas, em que um terror subjetivo paira sobre a liberdade do sujeito”. [359] Desse modo é preciso

> [...] abordar a figura do estrangeiro como algo que se situa na fronteira do subjetivo singular com o social. Individual e singular de um lado, social e político do outro. Estrangeiro é conceito que remete a um limite, a uma fronteira entre duas disciplinas, dois corpos teóricos: psicanálise e - digamos assim - ciências humanas. [360]

Koltai coloca, primeiramente, que “fronteira entendida como uma projeção topológica sobre o lugar de uma realidade social [...] é sempre nomeada na linguagem do Outro”. [361] Em seguida ela aponta que, hoje em dia, o termo estrangeiro se referiria a alguém que veio de outro lugar e que, na maioria das vezes, é passível de ser mandado de volta para o seu país de origem de modo que “a categoria sociopolítica que o estrangeiro ocupa o fixa numa alteridade que implica, necessariamente, uma exclusão”. [362]

Nesse sentido, o termo estrangeiro marca a linguagem de modo especial a partir do momento em que o

---

[357] KOLTAI, 2000, p. 15.

[358] Ibid., p. 20.

[359] KOLTAI, op. cit., p. 20.

[360] Ibid., p. 21.

[361] KOLTAI, op. cit., p. 21.

[362] Ibid., p. 22.

> [...] “estrangeiro deixa de ser um simples além das fronteiras, num exterior virtual, e passa a ser um lugar de exclusão interna, que fixa o estrangeiro lá onde se esvai a ilusão de que a linguagem pode tudo dizer e de onde se descortina o abismo. [363]

A palavra surgiu como adjetivo do latim, passou a existir como substantivo a partir do Império Romano e só a partir do século XVII passou a representar uma categoria política. De fato, a politização do termo teria abrangido o francês, o inglês e o alemão, não se limitando à língua latina. Inicialmente, na maioria das línguas europeias, o estrangeiro se referia ao não familiar, e em um determinado momento “o não-familiar se transforma em conceito político”. [364]

Koltai mostra como, em um primeiro momento, o bebê recua diante de um rosto desconhecido. Posteriormente à socialização e com a construção de um nós, o estrangeiro passará a fazer parte de uma categoria. Na verdade, na medida em que a criança vai reconhecendo o que lhe é familiar, persiste aquilo que não se enquadra em nenhuma representação. “O estrangeiro surge, então, como a figura ideal para fixar esse objeto não identificado”. [365]

Ao tratar do estrangeiro como o conceito limite entre os domínios psicanalítico e político, a autora procura identificar “aquilo que aparece como sintoma em nossa civilização, lembrando sempre que esses sintomas são engendrados pela própria civilização”. [366] Segundo Koltai:

> O social é múltiplo e essa pluralidade entra em tensão com o particular da subjetividade de cada um. A diferença se apresenta como obstáculo aos ideais de homogeneidade e coloca em evidência que, para além de um Eros unificador, cada indivíduo se sustenta com seu próprio modo de conseguir satisfações. Trata-se daquilo que Freud chamou felicidade e que, segundo ele, decorre da economia libidinal do sujeito. E é a isso, a essa felicidade, que ninguém está disposto a renunciar em nome da comunidade. [367]

---

[363] KOLTAI, 2000, p. 22.

[364] Ibid., p. 23.

[365] KOLTAI, op. cit., p. 24.

[366] Ibid., p. 24.

[367] KOLTAI, op. cit., p. 24.

O outro se satisfaz, então, de forma diferente, e assim a intercambialidade das satisfações aumenta a diferença. E é mais difícil ser solidário em tempos de

crise, como o momento atual de globalização das economias. São os tempos de insegurança para os indivíduos que impedem que projetos de vida conectem o singular e o social, e assim permitem a inserção da xenofobia, do racismo e da perseguição odiosa. “É nesses momentos que o discurso racista se torna projeto coletivo e camufla o vazio do projeto subjetivo”. [368]

Na contemporaneidade, em que se espera a adesão em massa à democracia e ao livre mercado, percebe-se a repetição da ameaça e da exclusão, com novos fanatismos e racismos vindo à tona. Koltai se pergunta o porquê disso. E, para ela, condenar o racismo não seria suficiente. Ela acredita que a psicanálise pode dar um passo além, e, mediante o intercâmbio com outros discursos, proporcionar uma interpretação das causas obscuras do racismo contemporâneo. Baseando-se nos ensinamentos de Freud e Lacan, Koltai insistirá que o

> [...] discurso do sujeito se constitui no discurso do outro [...] isso significa que as particularidades do Sujeito no mundo são significadas pelo sintoma; e para Lacan, o sintoma constitui traço daquilo que faz laço, conflito/tensão, separação e sutura entre história individual e história da cultura. [369]

Assim, o mal-estar como sintoma social pode ser investigado relacionando-se o inconsciente de Freud com as transformações sociais e econômicas do mundo atual. “O sintoma se situa em uma zona de intersecção entre o mais singular, o mais íntimo de um sujeito, e o discurso universal no qual ele se inscreve”. [370] A hipótese de Koltai é a de que “no plano do social - os movimentos racistas caminham juntos com o aumento das perturbações narcísicas que observamos em nossas clínicas”. [371]

Nesse sentido, como explica Koltai, o sujeito narcísico só conhece as regras sociais para manipular os outros e se afastar de um engajamento mais profundo. A descoberta de Freud seria que “o homem é impelido por algo que lhe é estrangeiro [...], ele não é integrado a si mesmo. E é no interior de si mesmo, em seu aparelho psíquico, que o homem vive com inquietação o

[368] KOLTAI, 2000, p. 25.

[369] Ibid., p. 26.

[370] KOLTAI, op. cit., p. 26.

[371] Ibid., p. 27.

sofrimento do que lhe é estrangeiro". [372] O mínimo que se poderia esperar da psicanálise, então, é que ela nos "familiarize com o estrangeiro em nós mesmos, uma vez que só assim poderemos modificar, em profundidade, nossa relação singular com o outro". [373] Nessa linha, Koltai questiona:

> Afinal, o que pode ser mais estrangeiro do que aquilo que nos acontece sem que possamos nos reconhecer nele? Lapsos, atos falhos, sonhos, esquecimentos se apresentam a nós como enigmas que devem ser decifrados e pedem resposta à questão: o que é mesmo que isso quer dizer? [374]

As formações do inconsciente contém um estrangeiro sobre o qual nada queremos saber, e a psicanálise conduz a uma subversão que traz uma operação de inversão: "isso transforma, no analisando, aquilo que tem a função de hostilidade (*hostis* - inimigo) em hospitalidade (*hospes* - hospedeiro)". [375] Para isso, o analista terá que tomar o lugar do estrangeiro. A divisão do sujeito evidenciada pela análise se relacionaria no campo social às indeterminações aceitas nos regimes democráticos e negadas nos totalitários.

Fazendo um balanço do mundo atual, percebe-se um aumento dos nacionalismos, do ódio ao estrangeiro e, no Ocidente, a crescente importância reivindicada pelos grupos étnicos em detrimento dos indivíduos. Koltai coloca, inclusive, que isso seria somente uma amostra do que teríamos no século XXI:

> Talvez o tribalismo e o racismo - essa criação moderna, filha da industrialização e do capitalismo - sejam a forma por excelência do mal-estar na civilização contemporânea. Vivemos em um período de guerra entre nações, entre comunidades de um mesmo país (vide ex-luguslávia), entre etnias (vide ex-Zaire), entre raças, entre religiões, quase como se a guerra civil generalizada fosse, hoje em dia, a 'terceira guerra mundial [...]. [376]

O que difere essa guerra da guerra tradicional é que a guerra tradicional projeta o ódio para o exterior, para o inimigo de fora, enquanto a guerra civil

---

[372] KOLTAI, 2000, p. 27.

[373] Ibid., p. 27.

[374] KOLTAI, op. cit., p. 28.

[375] Ibid., p. 28.

[376] KOLTAI, op. cit., p. 31-32.

introjeta o ódio dentro da trama social e, assim, qualquer um pode se tornar o inimigo interno.

Freud, em “Mal-estar na civilização”, pergunta mas não responde qual seria o futuro do gênero humano. [377] Para Koltai: “as questões para as quais Freud chamou a atenção continuam mais que pertinentes, uma vez que as civilizações morrem, mas o mal-estar permanece – ele é essencial e não contingente”. [378]

Freud [379] pergunta “O que os homens querem?” e a resposta, para ele, é a felicidade. Porém esta não seria um objetivo facilmente alcançado graças à própria forma como as coisas estão dispostas, ou seja, graças às catástrofes, às guerras, às doenças e à morte. Na tentativa de lidar com o afeto do desamparo (*hilflosigskeit*), os humanos elaboraram coletivamente mediações tais como o trabalho, a arte, a magia, a religião e o conhecimento científico. Mediações cuja função seria regulamentar a relação dos homens entre si e com a natureza. Inclusive, seria justamente a insuficiência dos mecanismos reguladores que traria o sofrimento, não por uma falta imaginativa, mas pela dependência em relação a eles, pela necessidade de recorrer a eles, não pela dimensão objetiva, mas pelo campo simbólico. “O mal-estar no plano coletivo é o resultado da ambivalência dos sujeitos com relação àquilo que os humaniza”. [380]

A agressividade, por sua crueldade e hostilidade, é fonte de sofrimento. Freud busca discutir o tema e, referindo-se a Hobbes, argumenta como a agressividade está no cerne do desejo humano, sendo a exploração econômica, o uso violento do corpo alheio, a humilhação, a opressão e o assassinato possíveis representações dessa agressividade [381].

---

[377] FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização e outros textos (1930-1936).** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 14.

[378] KOLTAI, 2000, p. 36.

[379] FREUD, 2010.

[380] KOLTAI, op. cit., p. 38.

[381] FREUD, op. cit.

Nessa linha de raciocínio, Freud [382] faz uma análise crítica do mandamento cristão “Ama teu próximo como a ti mesmo”, que, apesar de admitir que os homens possam ser unidos pelo amor, “para isso, no entanto, é preciso que alguns fiquem de fora para receber as manifestações de agressividade”. [383] Já que o amor depende de merecimento, amar um estranho, alguém desconhecido, é algo muito difícil. Na verdade, é mais fácil que esse desconhecido seja alvo da minha hostilidade, pois quando lhe fosse útil, ou simplesmente prazeroso, esse estrangeiro poderia me prejudicar. Um ponto essencial da obra é, então

> [...] a ideia de que a fraternidade está fundada sobre a segregação, o amor do semelhante no ódio do diferente; a ponto de uma sociedade que se quer fundada no amor desembocar, necessariamente, no seu oposto que é a intolerância. O estrangeiro virá ocupar o lugar daquele que não merece meu amor. Será objeto de minha agressividade e crueldade, fonte de prazer, e como tal, complementar ao amor. [384]

Para dar fundamento teórico à agressividade, Freud utilizará a teoria das pulsões. O mal-estar então será analisado à luz da dualidade pulsional que opõe Eros e Tanatos, amor e ódio. [385] Esses conflitos pulsionais reinariam tanto sobre a vida inconsciente do indivíduo quanto sobre a social. Para Freud, não existiria uma pulsão de agressividade, “mas um dualismo pulsional, que faz com que a pulsão de destruição seja frequentemente erotizada, aliando-se à sexualidade” [386] e, nessa dualidade, para escapar da autodestruição, o indivíduo é levado a destruir o outro.

---

[382] FREUD, 2010.

[383] KOLTAI, 2000, p. 39.

[384] Ibid., p. 39.

[385] KOLTAI, op. cit., p. 40.

[386] Ibid., p. 40.

Para Koltai:

> A ética que precede desse reconhecimento é que faz com que o analista saiba que a humanidade não se cura jamais da relação entre Eros e Tanatos, da ambivalência entre amor e ódio que a traduz, da consciência moral que disso resulta e que desperta o sentimento de culpabilidade. O conflito principal é justamente esse, entre Eros e Tanatos, e atravessa tanto o processo civilizatório quanto o desenvolvimento individual, fazendo com que o estranho que o sujeito quer eliminar se transforme no estrangeiro que precisa ser eliminado socialmente. [387]

A importante pergunta freudiana é a seguinte: "as sociedades civilizadas serão capazes de dominar a pulsão destrutiva que poderá levá-las à própria derrocada"? [388] Ao propor tal questão, Koltai tentará compreender "os percursos da pulsão de morte em nossa época, ativa na segregação, cujo recrudescimento foi previsto por Lacan, em sua 'Proposição de 9 de outubro de 1967'". [389] Nessa obra, Lacan trata da subversão do mal-estar de Freud pelos campos de extermínio e

> [...] tenta ligar a problemática interna da psicanálise com sua posição no século ou, em outras palavras, tenta ligar a psicanálise em intenção - que designa a experiência psicanalítica em si mesma - com a psicanálise em extensão - que decorre da anterior, deduzindo-se do tratamento como passagem pela castração e mito edípico. [390]

Lacan releu Freud por meio de uma tripla denominação: simbólico, imaginário e real. Inicialmente, Lacan teria procurado distinguir os dois primeiros, mas foi o real que se tornou, com o tempo, a categoria principal, se referindo ao sintoma e permitindo que ele retomasse à distinção entre realidade psíquica e realidade externa. Koltai assim, explica: "*RSI*, onde *R* quer dizer que existe, *S* que existe língua, sem a qual nada se poderia dizer e *I* quer dizer que existe o semelhante, tudo que faz vínculo. Nada poderia existir sem o real, escrever sem o simbólico, nem ser representado sem o imaginário". [391] O real

---

[387] KOLTAI, 2000, p. 40.

[388] KOLTAI, 2000, p. 41.

[389] Id..

[390] KOLTAI, 2000, p. 41.

[391] Ibid., p. 43.

nesse caso não se refere à realidade objetiva, externa, mas é o que resiste, é o gozo.

Na Idade Moderna, o encontro do Novo com o Velho Mundo parece colocar de modo mais radical a questão da alteridade:

> [...] os europeus vão rejeitar a alteridade no exato momento em que a descobrirem. A simultaneidade do encontro com a rejeição explica que, hoje em dia, estrangeiro seja ou aquele que nos fascina ou aquele que nos assusta e que, consequentemente, rechaçamos. [392]

Por isso foi curto o lapso temporal entre o momento em que se questionava se os povos indígenas pertenciam à humanidade e seu massacre. "O fato é que a Conquista, como passou a ser chamada, foi um verdadeiro massacre". [393] A única justificativa dada para esse genocídio pelos teólogos "foi a de que se tratavam de povos sem alma, portanto passíveis de serem assujeitados e massacrados". [394] As autoridades eclesiásticas, por sua vez, acabaram "ordenando o mundo em função do grau de estrangereidade que atribuíam às outras religiões e à aptidão que atribuíam aos seguidores delas para conversão ao cristianismo". [395] O "selvagem americano" era visto como evangelizável, por exemplo, enquanto o negro africano não, e por isso só lhe restava a escravidão.

O ponto fundamental para sair desse problema, como argumenta Koltai, está na descoberta do inconsciente "como o ponto culminante dessa descoberta do Outro em si". [396] Voltando ao momento do descobrimento e aos relatos de Colombo, percebe-se que os índios são retratados ou como iguais aos europeus, remetendo-se a uma postura assimilacionista, ou como inferiores, em um estágio anterior de desenvolvimento humano. Para Koltais, "Ambas as atitudes, representam, de fato, uma negação da alteridade, fundamentadas que estão na identificação dos próprios valores com os valores

---

[392] KOLTAI, 2000, p. 65.

[393] Ibid., p. 66.

[394] KOLTAI, op. cit., p. 66.

[395] Ibid., p. 66.

[396] KOLTAI, op. cit., p. 67.

universais". [397] Na verdade, o que caracteriza o colonialismo é justamente o fato de que o colonizado não tem escolha: ou ele aceita ser assimilado, ou é exterminado.

Um dos mais populares relatos de Américo Vespúcio a respeito desse encontro descreve os índígenas como aqueles que vivem sem roupas, sem propriedade privada, sem governante, sem religião e que exercitariam sua sexualidade livremente. Dessa forma, o relato revela a ênfase no acesso a certo gozo que fora reprimido pela civilização europeia. Conforme Koltai, não só Vespúcio, mas também Montaigne e seus "canibais", e vários autores do Iluminismo "embora se considerassem membros de uma cultura superior, precisavam do artifício do bom selvagem para criticar a sociedade em que viviam"[398]. Entre os séculos XVI e XVIII, a imagem do "bom selvagem" ficou imortalizada nos relatos de viagem, e a partir do século VXIII essa aparecerá como ilustrativa do exotismo, do fascínio de que haveria uma espécie de gozo que seria monopólio desses povos estrangeiros selvagens. [399]

Koltai retorna às origens do encontro com o exótico justamente porque "transformar o outro em um ser exótico – que vive bem longe e é possuidor de um estilo de vida invejável e de um gozo almejado – é justamente uma das maneiras que a modernidade encontrou para lidar com o estrangeiro". [400]

Mas a outra forma que a modernidade encontrou para lidar com o estrangeiro é o racismo. "Neste caso também o estrangeiro surge como representante do gozo, mas de um gozo que, longe de nos fascinar, nos amedronta e nos é intolerável". [401] O racismo teria surgido na mesma época dos Estados-nação e é um fenômeno que não se restringe nem à xenofobia, nem ao antissemitismo. Por isso sua análise interessa ao campo do Direito dos Refugiados, em que a questão da fuga se articula a um episódio de

[397] KOLTAI, 2000, p. 67.

[398] Ibid., p. 69.

[399] Gozo se trata de um conceito lacaniano que vai além prazer, é algo próximo à pulsão de morte, e também se refere ao prazer no desprazer. KOLTAI, op. cit., p. 70.

[400] Ibid, p.71.

[401] KOLTAI, op. cit., p.71.

"perseguição odiosa". [402] A própria teoria das raças é um dos elementos constitutivos do Estado, para Koltai, pois

> [...] a percepção das outras raças, e em seguida, das outras classes, se concretizará por meio de um duplo mecanismo: de um lado, reconhecimento da diferença e sua consequente exclusão; do outro lado, a necessidade de pôr em prática formas de controle e isolamento que impeçam essa diferença - percebida como insidiosa e perigosa - de contagiar a raça dominante. [403]

Seguindo Michel Foucault, pode-se ver como no Estado medieval e no renascentista o poder era exercido mais sobre a terra e seus produtos do que sobre os corpos e seus gestos, enquanto a sociedade burguesa é caracterizada por um poder onipresente que se infiltra na vida social por meio de uma rede micropolítica. [404]

Assim, a palavra segregação, que significava "separar do rebanho", será usada no Estado biopolítico para segregar os brancos de quaisquer outros, e depois passará a segregar classes, condições mentais etc. Nesse sentido, para Koltai, o racismo é um dos modelos de funcionamento da sociedade ocidental e se refere a uma doutrina recente que nasce associada ao Estado e à ciência [405].

Hoje em dia, um discurso sobre a desigualdade das raças não se sustenta cientificamente, mas isso não significa que o racismo morreu como doutrina. O conceito de racismo não é a-histórico, atemporal e muito menos estável, podendo até assumir a forma do seu contrário, a saber, o antirracismo. Para Koltai, contemporaneamente há um deslocamento da ideia de desigualdade biológica para a absolutização da diferença cultural: "tendência que poderíamos chamar de 'culturalização', onde antes vigorava a biologização"[406].

---

[402] Expressão interessante de André de Carvalho Ramos, pois marca a centralidade do afeto no campo do Direito dos Refugiados: "[...] o refugiado é aquele que é perseguido ou tem fundados temores de perseguição por motivos odiosos".
RAMOS, A. C. **Teoria geral dos direitos humanos na Ordem Internacional**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2015. p. 84.

[403] KOLTAI, 2000, p. 72.

[404] Ibid., p. 72.

[405] KOLTAI, op. cit.

[406] Ibid., p. 73.

O mesmo Estado-nação que possibilitou o surgimento do racismo deu origem à categoria sociopolítica do estrangeiro. No momento em que o termo estrangeiro passou a designar o indivíduo que pertence a outro Estado, a nacionalidade passou a ser o critério de quem seria considerado estrangeiro ou não estrangeiro. [407]

A partir de então, se o que define uma nação são suas fronteiras, o estrangeiro é todo aquele que vive ou vem de um lugar situado para além das fronteiras nacionais. [408] Tal definição coloca em jogo as noções de pátria como fronteira que delimita a terra natal, onde o inimigo é externo; e terra natal como terra santa, que não é delimitada por fronteiras, onde o inimigo é interno. Não é esse o impasse de Jerusalém?

Assim, quando se pensa que sempre se pode mandar o estrangeiro de volta para onde ele veio, de volta para a sua pátria, o que se deve fazer com os povos refugiados, com os povos nômades, com os povos sem terra, sem lugar?

É a partir desse raciocínio que Koltai tratará do totalitarismo do século XX inaugurado pelo nazismo. Para ela, esse revés da democracia deve ser tratado como fenômeno pós-democrático. Koltai "define o totalitarismo por meio de sua vontade de ver a sociedade basicamente como una, tanto em sua instituição quanto em sua representação". [409] Desse modo, a sociedade totalitária é uma sociedade que nega suas divisões.

Seguindo Claude Lefort, existe espaço para a democracia após o totalitarismo se não nos esquecermos que o lugar do poder é um lugar vazio[410]. Pois na democracia, os que exercem o poder sabem que não podem incorporá-lo. Para Lefort, a democracia alia esses dois princípios aparentemente contraditórios: um que diz que o poder emana do povo; outro diz que não emana de ninguém. O líder totalitário, ao contrário, recusa a ideia de que o

---

[407] KOLTAI, 2000, p. 73.

[408] Ibid., p. 74.

[409] KOLTAI, op. cit., p. 75.

[410] LEFORT, Claude. **Pensando o político:** ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Trad. Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. p. 270.

poder seja somente aparência, buscando encarná-lo [411]. A exigência do totalitarismo é de homogeneidade absoluta, enquanto na democracia é possível conviver com um mínimo de diferenças.

Nas palavras de Koltai: "Entre outros aspectos, o que caracteriza a democracia para Lefort é o fato de permitir que se reconheça o outro como desconhecido, pois essa é uma forma de reconhecer o indivíduo no outro e o desconhecido em si mesmo". [412]

Os próprios pensamentos seriam hóspedes estrangeiros, já que não se sabe de onde vem e nem se pode forçá-los a ir embora. Por isso a psicanálise vai mostrar que "esse estrangeiro é parte da vida psíquica que se furtou à consciência". [413] Há um embate do sujeito contra si mesmo, e por isso a lição de Freud é um convite ao autoconhecimento.

Seu texto "O estranho"[414] ou, em alemão, *unheimlich*, gira em torno da compulsão à repetição. Quanto mais o familiar insiste, tanto mais esse familiar se transforma em estranho. Por isso o estranho se torna familiar, familiarmente estranho, e *heimlich* e *unheimlich* se conectam. Quanto mais se examinam os fundamentos do eu, tanto mais esse eu prova ser estranhamente frágil. O eu enfrenta um fator de inércia, a pulsão de morte e o estranho, que são identificados por Freud a um resto, a um efeito residual decorrente dessa exegese do eu. [415]

O estranho se trata do que deveria estar escondido, invisível, mas se manifesta, se torna visível. A questão passa a ser "se algo presente em mim como representação pode ser reencontrado na realidade". [416] O julgar, nesse sentido, parece uma questão de dentro e fora, de introjetar o que é bom para dentro do eu, e expulsar o que é ruim, que é o não-eu, o estrangeiro ao eu. Tal dicotomia da capacidade de dizer não, anterior ao sim, só tem sentido

---

[411] LEFORT, 1991.

[412] KOLTAI, 2000, p. 76.

[413] Ibid., p. 85.

[414] O texto de Freud "O estranho" está publicado em português na seguinte coletânea: FREUD, Sigmund. **Escritos sobre literatura**. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Hedra, 2014. p. 33-77.

[415] KOLTAI, 2000, p. 86.

[416] Ibid., p. 89.

mediante a possibilidade do não. Da mesma forma, é impossível atribuir o bom sem rejeitar o ruim, possível graças ao intrincamento das pulsões de vida e morte. Como explica Koltai:

> A relação entre o eu-estrangeiro (*Fremde Ich*) [...] e o estrangeiro ao eu (*Ich Fremde*) coloca o problema da passagem do momento psíquico que representa, de um lado, a indistinção dos objetos percebidos unicamente em função da qualidade de agradável ou desagradável e o estabelecimento de objetos diferenciados entre eles e, por outro lado, a diferenciação entre esses objetos e os humanos como figuras identificatórias. [417]

Freud coloca o sintoma como resultante do recalque, por isso fala em um retorno do recalcado. Nessa linha de entendimento, o significante estrangeiro tem dois sentidos diferentes. Primeiramente, o sintoma é um corpo estrangeiro porque provoca reações onde se implanta, e tenta-se suprimir esse caráter buscando integrá-lo. No segundo sentido, o estrangeiro é a não mãe para a criança, é o não familiar:

> [...] estrangeiro significa 'algo desagradável' (sensações corpóreas, percepções), para em seguida passar a significar 'objetos parciais', para então desembocar no primeiro estrangeiro humano, o pai, e aí englobar os primeiros personagens não familiares, continuando pelos estrangeiros ao clã, nação, raça, ideologia. [418]

Por isso honram-se os mortos pertencentes à comunidade, mas ao inimigo nega-se até a dignidade. Como explana Koltai, "esse é um problema do inconsciente: o estrangeiro está fora da filiação, ou, em todo caso, fora da minha filiação que é a única que considero legítima". [419]

Lembrando a lição de Lacan, Koltai fala do papel traumatizante que pode representar a intrusão do irmão, apresentando o estádio do espelho:

> [...] o complexo de intrusão funciona como arquétipo dos sentimentos sociais e corresponde ao momento em que o humano vai conhecer um semelhante. Aqui, a agressividade, vista como primordial, supõe, no entanto, uma identificação com o outro como semelhante. [420]

---

[417] KOLTAI, 2000, p. 89.

[418] Ibid., p. 92.

[419] KOLTAI, op. cit., p. 93.

[420] Ibid., p. 97.

Para Koltai, e essa seria uma leitura lacaniana, nascemos todos prematuros. [421] Até os seis meses o bebê tem uma visão despedaçada de si mesmo e somente quando puder reconhecer sua imagem no espelho constituirá seu eu. Se algo é despedaçado, é porque algo lhe atingiu, e no caso dos humanos esse algo seria uma ideia despedaçada da qual somos todos portadores.

O estádio do espelho evidencia o fascínio primordial pelo semelhante e pode servir como a fonte do racismo, sendo o estrangeiro aquele com o qual eu não consigo me identificar, pois "é a negação do estrangeiro que une os semelhantes; é a segregação que funda a fraternidade". [422] A teoria do estádio do espelho descrita por Koltai mostra que "o mundo especular no qual se exprimia a identidade primordial do eu não comportava a alteridade". [423]

O eu advém de um processo de identificação que transforma algo externo em interno, concebendo uma passagem de fora para dentro. Assim, rompe-se com a visão de que o eu era fruto de uma exteriorização, de uma projeção. O eu que é fruto dessa identificação deixa de ser visto como sede da consciência para se tornar o lugar do desconhecimento.

Há uma prematuridade no nascimento humano que nos faz totalmente expostos ao outro. Desamparo, ou *hilflosigkeit*, é essa dependência real e absoluta da criança em relação ao outro. Desde pequeno há uma condenação da criança à socialização, caso contrário é a morte que a espera. [424] Essa visão do outro permite que a criança, ainda com a visão despedaçada, preveja seu futuro corporal. A prematuridade explica a necessidade de uma identificação que justifique o reconhecimento da sua unidade corporal. A criança regozija a imagem do semelhante no espelho porque essa lhe mostra tudo aquilo que lhe falta, como liberdade motora, unidade e controle:

---

[421] KOLTAI, 2000, p. 97.

[422] Ibid., p. 98.

[423] KOLTAI, op. cit., p. 99.

[424] Ibid., p. 99.

> O acesso da criança à sua imagem especular unificadora, totalizante, deve passar, inelutavelmente, pelo outro. Esse processo a coloca num impasse: por um lado, é esse outro que reconhece no espelho; por outro lado, se vê no dever de eliminar esse outro, para que possa restituir, por reconhecimento, sua própria imagem. [425]

Assim, a agressividade está relacionada à identificação narcisista. Isso porque a imagem do outro estrutura a imagem do próprio corpo. Uma tensão está criada já que o outro me atrai e me repele. De modo que "a rivalidade com o outro é, pois, constituinte. Ela se dá desde o início, desde a entrada do 'pequeno homem' no campo do Outro, momento crucial em que é captado pela imagem especular". [426] Esse estádio do espelho inaugura o registro do imaginário que inicialmente coloca uma relação dual com o semelhante:

> [...] o imaginário seria associado aos registros do simbólico e do real [...]. A partir desse momento com a introdução do Simbólico, o estádio do espelho não se referirá mais, apenas, a uma alienação originária com base a qual a imagem do próprio corpo é a imagem do outro, mas também a uma alienação de ordem simbólica, por meio da qual o inconsciente é o discurso do Outro. [427]

Imaginário e simbólico não se referem a dois tempos distintos, mas estão intricados em uma mesma experiência. Essas duas esferas podem ser diferenciadas da seguinte maneira: a relação imaginária se refere a visualizar o outro como conhecido, excluindo-o então como outro; a relação simbólica prevê a coexistência por meio de um pacto.

Entre dois sujeitos, há sempre a escolha entre a palavra e a morte, pois a simultaneidade entre as duas coisas não existe. Para Koltai, quando o sujeito mata, ele não é mais um sujeito falante, já não há mais subjetividade, só a manifestação da pulsão de morte. Nesse sentido, a questão central da psicanálise é a "cura pela palavra", pois "só na fala se é possível advir como sujeito". [428]

O discurso racista baseia-se na negação de subjetividade ao outro, destituindo-o de seu estatuto humano e identificando-o pelo seu traço diferencial. Cada vez que o indivíduo se aproxima do estádio do espelho,

---

[425] KOLTAI, 2000, p. 100.

[426] Ibid., p. 101.

[427] KOLTAI, op. cit., p. 102.

[428] Ibid., p. 104.

surgem a agressividade e o desejo de aniquilamento do outro. Conforme Koltai, para sair desse impasse deve-se passar à palavra:

> Ao falar a esse estrangeiro que é o analista, que ocupa esse estranho lugar chamado lugar do analista, o sujeito pode vir a se dar conta de que esse outro, objeto do seu ódio, não passa de um duplo si mesmo, com estatuto de outro. E, assim, quem sabe, não precisará mais do bode expiatório, cuja existência constitui a própria essência do discurso racista. [429]

A ciência moderna ocidental está baseada na separação entre sujeito e objeto. Para Koltai, a ciência moderna é a ideologia de supressão do sujeito, o que deve ser recuperado pela psicanálise:

> Excluído do campo da ciência, ele retorna nas formações do inconsciente, que se constituem como testemunhas da divisão do sujeito [...] aquilo que a ciência exclui a psicanálise recupera - esse resto irredutível da estrutura da linguagem que equivale a uma falta de saber. [430]

Para Koltai, o sujeito da civilização científica tem dois discursos: o da universalidade da ciência e o discurso do eu, com reivindicações narcísicas. Assim, "para esse eu que fala, o sujeito é referido como estrangeiro, é um ele"[431]. O discurso deve ser entendido, para a linha lacaniana, "como forma de ordenar o real pela linguagem, já que, para os humanos as únicas comunidades possíveis são as estabelecidas pelas leis da linguagem". [432] De fato, conforme esclarece Koltai:

> O que a psicanálise nos ensina é que, pelo fato de falar, o homem não tem acesso direto a seus objetos, encontrando satisfação nas entrelinhas, na cadeia significante. Dessa constatação recorre que o discurso se refere à maneira pela qual o sujeito, tomado na relação com o significante, regulamenta sua relação com o objeto. Discurso é, pois, aquilo que da linguagem se faz laço entre os falantes. Esse laço é chamado social, ao passo que o gozo é aquilo que, no discurso não constitui linguagem. [433]

Retornando à questão do sintoma social, Koltai chama a atenção para o momento em que "justamente quando se constitui a vontade universal da

---

[429] KOLTAI, Carolina. ***Política e psicanálise*****:** *o estrangeiro.* São Paulo: Escuta, 2000, p. 105.

[430] Idem, p. 108.

[431] KOLTAI, op. cit., p. 108.

[432] Ibid., 2000, p. 108.

[433] KOLTAI, op. cit., p. 109.

civilização de incluir na humanidade todas as figuras do Outro, é que vamos nos deparar com a barbárie". [434]

O sintoma é o que impede o sujeito de realizar aquilo que seu tempo lhe prescreve. O nosso tempo prescreve uma uniformização da vida cotidiana, dos modos de vida, de gozo, assim a ciência acaba por reforçar alguns sintomas ou criando novos ao invés de eliminá-los.

A ciência, "apesar de suas pretensões antirracistas e antinacionalistas, acaba por intensificar aquilo que ela se propõe a combater: o racismo pode ser entendido como a resposta do sujeito moderno à universalização prescrita pela ciência". [435]

Para Koltai, há um humanismo inerente ao discurso da ciência que não suporta quando o real do outro se manifesta como diferente. Quanto mais o discurso científico exige igualdade e uniformização, mais o outro insiste em se manifestar como diferente e disforme. Nesse sentido, só me resta então odiar o outro, já que ele desafia o meu gozo, e é esse odiar o gozo que para a psicanálise seria o racismo, a segregação. Esse racismo se trata de uma lógica de oposição do todo, o que remete à noção de fronteira tanto no sentido geopolítico, quanto interno. Segundo Koltai:

> Com o atual processo de globalização, o outro pode estar em qualquer lugar. A fronteira simbólica entre o conjunto formado por racistas e o conjunto formado por suas vítimas não coincide mais com a fronteira geográfica como acontecia no caso do colonialismo. Com a industrialização e os movimentos migratórios, o outro se tornou *extimo*, termo inventado por Lacan para falar desse estrangeiro heterogênio e interno ao mesmo tempo. [436]

O problema reside no fato de que, hoje, o estrangeiro mora ao lado e vive seu gozo de maneira diferente. Como explica Koltai, o que era tolerável quando estava longe, agora, que está perto, torna-se insuportável, pois esse estrangeiro personifica um gozo que não possuímos; na verdade, ele aparece como um ladrão de gozo. O sujeito moderno está convencido de que se alguém goza em excesso, é porque alguém goza de menos, é porque este

---

[434] KOLTAI, 2000, p. 111.

[435] Ibid., p. 116.

[436] KOLTAI, op. cit., p. 117.

monopolizou o gozo e isso me provoca ódio, de modo que o outro só é visto como alguém que me priva do gozo e não como semelhante.

Alguns acreditavam que a ciência era a melhor arma contra o racismo, já que a biologia atestava a impossibilidade de definir as raças humanas e esse seria um argumento decisivo. No entanto, mesmo depois de criticado o fundamento do conceito de raça, o racismo não desapareceu.

Em um diálogo entre Freud e Einstein sobre a guerra, [437] percebe-se que o central para Freud é que uma comunidade precisa de violência para se instituir, se manter e se transformar, de modo que a guerra aparece, nesse sentido, como inevitável, como certa marca do sacrificial. Fazendo um paralelo entre a ciência e a psicanálise, Koltai argumenta que enquanto a ciência concebe que seu progresso poderá curar os males do mundo, a psicanálise sabe que o homem, por ser um ser falante, poderá satisfazer sua necessidade, mas nunca seu desejo, pois a satisfação procurada é sempre diferente da obtida. Na ciência, não há espaço para divisão, enquanto na psicanálise, a grande descoberta é a divisão do sujeito entre saber e verdade, e saber e gozo. O racismo surge, justamente, quando o sujeito se recusa a reconhecer suas próprias divisões, quando ele "se recusa a ver que traz em si mesmo esse Outro gozo". [438]

Assim, "a psicanálise como experiência da palavra, põe em xeque o fantasma da unidade, da não-divisão. Coloca o sujeito imediatamente em relação com o Outro [...] Esse outro, no entanto, não existe sem aquilo que faz dele um Outro: seu desejo". [439]

Com Koltai, "A psicanálise é o encontro de dois desconhecidos unidos pela transferência. E é por isso que ela oferece a oportunidade de descobrir o estranho em si mesmo, permitindo que, um por um, cada qual faça sua 'experiência do estrangeiro'". [440] De um dos lados há alguém que quer ser feliz

---

[437] FREUD, Sigmund. Por que a guerra? Carta a Einstein. In: _____. **O mal-estar na civilização e outros textos (1930-1936).** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 417.

[438] KOLTAI, 2000, p. 123.

[439] Ibid., p. 123.

[440] KOLTAI, op. cit., p. 125.

(analisando), e do outro um sintoma da cultura contemporânea, de um mundo que todo mundo fala, mas ninguém escuta e este é a escuta possível (analista). Uma demanda de análise é um pedido de ajuda, uma questão colocada ao outro. “Aquilo que o sujeito não sabe sobre si próprio, ele imagina que um Outro saiba, um Outro que do lugar do inconsciente poderá responder a quem questiona”. [441] Percebe-se já que o encontro entre analisando e analista é peculiar por permitir que o sujeito se depare com o estranho nele mesmo.

Por vezes os sintomas da vida cotidiana soam como quando a nossa língua é falada por um imigrante estrangeiro. Por isso traduzir e interpretar é “deixar passar através das fronteiras das censuras e resistências, não o inconsciente, mas seus refugos”.

O psicanalista escuta uma história individual, mas também uma História coletiva, na medida em que a primeira está inscrita na segunda:

> O sujeito sofre de assujeitamentos de uma cena da qual não foi necessariamente ator, mas que, no entanto, marcaram sua singularidade. Qualquer que seja o romance familiar de um sujeito, a História o encontrou um dia e sua própria história familiar cruzou a História [...] É por isso que temos de escutar o passado no presente, a História na história, porque sempre encontramos traços do coletivo naquilo que temos de mais íntimo. [442]

O refugiado sempre vai narrar uma contra-História em sua história. Um diálogo entre Direito Internacional dos Refugiados e psicanálise propõe que esse sujeito da narrativa seja pensado não como um indivíduo determinado, mas como um sujeito estrangeiro, indeterminado. Como indeterminação, tenho limitações ao que posso falar sobre o refugiado, pois só posso falar dele a partir do meu mundo, da minha linguagem, projetando a construção que faço do meu eu no outro. Por isso o refugiado é um sujeito para quem se olha, mas desse olhar só vem indeterminação. A incapacidade de totalizar de sentido e certeza o que vejo no momento do encontro provoca certa instabilidade. Há uma projeção de um sentido forçado que não dá conta dessa situação. Acontece que essa relação eu-outro entre refugiado e oficial de elegibilidade é a repetição, ou exteriorização, do mesmo problema eu-eu. Porque eu tenho

---

[441] KOLTAI, 2000, p. 126.

[442] Ibid., p. 146.

que lidar com essa indeterminação em relação a mim quando faço uma narrativa de mim mesmo.

Nesse sentido, não posso falar de um eu com totalidade, segurança, porque o eu é o espaço de ilusão. Ele é o cenário de ficção pela linguagem que crio para dizer quem eu sou, o que eu desejo. No fundo, quem eu sou e o que eu quero não tem resposta final. Quando projeto no outro meu eu há uma dupla nuance. Projeta-se no refugiado a construção do eu ter estabilidade. E, ainda, projeta-se aquilo que de inconsciente e estrangeiro compõe o eu, apesar de inacessível.

Esse inacessível refere-se àquilo que nos totaliza, mas que está desde sempre perdido. É essa a coisa perdida que buscamos, mas que é inacessível pois no fundo nunca esteve ali.

O estrangeiro dentro de si mesmo toca nesse ponto. Mas há uma diferença entre o refugiado como sujeito do Direito Internacional e o estrangeiro de si. É uma diferença estrutural. Como não consigo lidar com esse estrangeiro de si, projeto no refugiado meu desconhecido. O refugiado como estrangeiro externo não ocupa o mesmo lugar na estrutura do estrangeiro de si. Porque é justamente isso que permite o refugiado ser um objeto no qual metonimicamente eu projeto minha questão com o estrangeiro em mim. O encontro acontece quando ao me deparar com o refugiado como um outro, estranho, indeterminado, isso clame uma nomeação. Como só posso nomear o refugiado a partir do eu, preciso enfrentar minha própria incompletude e indeterminação. A linguagem e a agressão podem vir como válvulas de escape para buscar contornar esse inominável.

Se todo sujeito é, de certo modo, um refugiado em seu lar, isso significa que aquilo que falamos que somos não de fato reflete quem somos. O sujeito habita a linguagem, mas nunca está em casa, nunca se sente em casa, pois quem somos de fato não pode ser nomeado, nos é inacessível, indeterminável, indiscernível.

Eu preciso entrar na linguagem como discurso para ser sujeito em uma sociedade, para entrar numa relação com o outro, mas isso só se dá com a condição de que eu me aliene na linguagem. Eu preciso da linguagem para me comunicar, falar quem sou, o que desejo, e isso permite o contato com o outro, permite a vida em sociedade. Mas tenho que enfrentar a incapacidade da

linguagem dar conta do todo, o fato de que a linguagem é sempre particular, uma versão de cada um, de que não há consenso e que entre o eu e o outro existe uma hiato. Sendo assim, se não consigo nomear exatamente quem sou e o que quero, imagina se serei capaz de afirmar definitivamente quem o outro é e o que quer. Há um buraco entre o que eu acho que falo e o que o outro acha que ouve.

Este trabalho explorou três situações em que a linguagem do Direito dos Refugiados busca articular sua resposta sobre a questão da hospitalidade: a primeira, uma flexibilização das condicionantes do cosmopolitismo, mas ainda no marco da hospitalidade condicional; a segunda, uma aniquilação das condicionantes do cosmopolitismo, no marco de uma hospitalidade incondicional, que borra todas as fronteiras; a terceira, um deturpar da condicionante de modo que ela permaneça, mas não produza mais efeitos, ou produza efeitos contrários, no marco de um encontro, de uma hospitalidade de encontro.

A categoria limita, mas delimita. Ela permite que as relações se articulem, com a condição de limitar, matar e aprisionar a complexidade do concreto. Por isso é como uma banda de moebius. A mesma linguagem que categoriza, cria, faz vínculo, é violenta e aprisiona. Não há um lado sem o outro. Por isso a hospitalidade de encontro revela essa marca do antagonismo, do desentendimento, da confrontação.

A demanda de resposta no campo do Direito reflete a demanda de uma verdade, uma certeza, e não consegue lidar com o mal-estar da hospitalidade de encontro. O ponto conclusivo é mostrar como escavar em busca daquilo que é familiarmente estranho pode ser uma metodologia produtiva para a crítica do próprio Direito dos Refugiados e da categoria jurídica de hospitalidade a partir dessa nova leitura do encontro. Nesse sentido, o método do estranhamento está vinculado ao afeto do desamparo como condição de ruptura identitária e abertura para a mudança.

3.3 **Sociedade e Trânsito de Afetos**

Juristas em geral descrevem a sociedade como um sistema sustentado por normas e valores. Mas há uma contradição performativa sistemática desse modelo, que não cessa de reconhecer como a racionalidade das normas sucumbe à prática. Parece sempre haver um verdadeiro descompasso entre a promessa estabelecida nas leis partilhadas intersubjetivamente e a realidade das ações. Nesse passo, uma perspectiva crítica a esse modelo de explicação exige mais que mostrar a incoerência entre as normas enunciadas e as normas implícitas de cada campo, a identificação das estruturas formais dessas normas, sua hierarquia e a comparação entre normas e fatos.

Seguindo tal linha de raciocínio, uma perspectiva crítica renovada deve partir de um outro modo de compreender uma sociedade. Como defende Vladimir Safatle, "sociedades são, em seu nível mais fundamental, circuitos de afetos". [443] Pensar a sociedade como circuito de afetos ilumina como a produção contínua de afetos nos vincula a determinadas formas de vida, a determinados campos do possível. Talvez mais que a lei, sejam os afetos os sustentáculos dos vínculos sociais. Isso significa perceber como as afecções permitem construir a adesão social. A transformação social está sempre acompanhada da produção de formas singulares de vida quando os afetos circulam de outro modo, agenciando-se para produzir novos efeitos e objetos. [444]

A partir dessa abordagem, abre-se um campo de investigações sobre os afetos produzidos por formas de vida específicas. No caso dos refugiados, é interessante pensar como podem demonstrar capacidade de resiliência inclusive em situações nas quais já não respondem supostamente aos critérios legais ou normativos nos quais aparentemente se fundamentavam.

Acompanhando Safatle, [445] pode-se pensar que a coesão social já não depende apenas de aquiescência a um sistema de normas, o que nos permite

[443] SAFATLE, 2015a, p. 17.

[444] Ibid., p. 17.

[445] SAFATLE, 2015a.

analisar o circuito de afetos que desempenha essa função. A vantagem desse ponto de vista é compreender a natureza de comportamentos sociais e as regressões políticas que não cessam de acontecer. Isso demonstra como a normatividade social está fundamentada em fantasias que podem atualizar reiteradas vezes os mesmos afetos, ainda que em situações materialmente diferentes[446]. Nesse sentido, os refugiados parecem mobilizar um circuito de afetos ainda não analisado. Parte da máquina biopolítica estatal funciona reforçando o medo como afeto central. No procedimento administrativo de reconhecimento da condição de refugiado, a própria lei exige um fundado temor de perseguição por parte do solicitante. Desse modo, o medo do refugiado, ou seu fundado temor da perseguição odiosa, é o afeto central do Direito dos Refugiados e sua política. Esse medo do outro ao circular pode se converter em nosso medo do outro, como se nós é que tivéssemos um fundado temor do refugiado. Mais que o "fundado temor de perseguição", como consta no artigo primeiro da Lei n.° 9.474/1997, o que está em jogo é o fundado temor do outro. A política humanitária demanda identificação do medo do refugiado, mas sua contraparte, a política securitária, precisa depurar esse medo e, ao fazê-lo, mostra a centralidade do medo para a própria política de hospitalidade. Assim, a política de hospitalidade pode terminar sendo uma polícia de hospitalidade. No país de asilo, o medo da guerra continua por outros meios.

O estudo de filosofia política de Hobbes inspira a análise de Safatle sobre a centralidade do medo e a relevância de se afirmar outros afetos. Vale a pena recuperar a reflexão marcante de Hobbes sobre o papel do medo como paixão que garante respeito à lei e coesão social: "De todas as paixões, a que menos faz os homens tender a violar as leis é o medo. Mais: excetuando algumas naturezas generosas, é a única coisa que leva os homens a respeitá-las"[447]. Há uma relação entre afetos e corpo político. Hobbes foi quem mostrou como gerir o medo, como sua produção e circulação integram uma estratégia para incentivar o assentimento à norma e à construção do corpo social. A produção do medo como motor de coesão social tem mais que importância

---

[446] SAFATLE, 2015a, p. 18.

[447] HOBBES, Thomas. **Leviatã**. Trad. João Paulo Monteiro; Maria Beatriz N. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 253.

histórica, pois a democracia liberal também demonstra uma semelhança nesse ponto ao produzir constante estado emergencial. No universo da proteção aos refugiados, cada vez mais nos deparamos com a produção de medidas de exceção que afetam não apenas os estrangeiros, mas também os cidadãos. No final, o medo daqueles que fogem por medo legitima um Estado policial que se mantém por medo que o medo acabe. E a defesa da integridade social vai ser baseada na defesa da soma dos predicados dos indivíduos, ou soma daquilo que os indivíduos possuem. Conforme Safatle,

> [...] sistemas políticos que se compreendem como fundamentados na institucionalização de liberdades individuais são indissociáveis da gestão e produção social do medo. A liberdade nas sociedades que inscrevem sujeitos na forma de indivíduos é indissociável da criação de uma cultura emergencial da segurança sempre latente, cultura do risco iminente e contínuo de ser violentado. Compreender a vida social para além desse horizonte emergencial será, necessariamente, colocar em questão o modo de reconhecimento que determina os sujeitos como indivíduos e pessoas. [448]

Para escapar da centralidade do medo, Safatle defende a ideia freudiana de desamparo como um afeto com potencial transformador. Para além do medo, a afirmação do desamparo pode demonstrar a positividade da errância e da contingência como elementos de transformação político-social.

Constituir vínculos políticos é entrar em um regime sensível de *aiesthesis*, de compreensão pelos sentidos, pela capacidade de ser afetado. O corpo é lugar de afecções, mas é também produtor de afecções. Não há como falar de política sem falar de corpo, pois não há política sem incorporação, sem encarnação – do líder, dirigente político, classe. Encarnação precisa ser compreendida como dispositivo de disposição de afetos. Nesse sentido, pode-se pensar a política como modos específicos de encarnação. Nem todas as corporeidades são idênticas, pois têm modos de afecção distintos. O medo produz um corpo social paranoico, dependente da relação de violência imanente entre indivíduos. Mas não há poder que se sustente apenas no medo. Há sempre um afeto positivo que o acompanha para fazer essa política e sua estrutura durar. Há sempre mais que culpa e coerção, há a esperança de gozo e êxtase. Por isso *metis* e *sper* se complementam, pois não há esperança sem medo. Então em vez de apostar que a esperança vai vencer o medo, talvez o

[448] SAFATLE, 2015a, p. 20.

ponto seja exatamente outro: viver sem esperança é viver sem medo[449]. Isso tem consequências sobre uma maneira distinta de lidar com a temporalidade.

Um corpo é também uma forma de experimentação do tempo. Por isso medo gera expectativa de iminência de dolo ou de um acontecimento que nos redima, criando um horizonte de expectativa, um "tempo da espera que nos retira da potencialidade do instante". [450] O corpo político que esperança e medo produzem remetem à depressão e ao medo, a uma providência extraviada ou inalcançada. Para sair dessa chave é preciso abrir mão do tempo utópico.

Safatle demarca sua distância de Lefort, para quem a invenção democrática aposta no espaço vazio no centro do poder e na descorporificação do social. Como se os afetos precisassem ser purificados em nome da razão desencantada da democracia para calar o medo. Mas é impossível descorporificar o social, "pois é impossível purificar o espaço político de todo o afeto". [451]

Há um equívoco em situar os afetos numa dimensão da irracionalidade política. Confunde-se combate à irrazoabilidade com purificação dos afetos. Não é possível nos desvencilharmos dos afetos.

Freud auxilia a pensar corporeidade social produzida num circuito de afetos distinto, baseado no desamparo. O desamparo cria vínculos não apenas na abertura ao outro que demanda amparo. Também "cria vínculos por despossessão e por absorção de contingências". [452] Nesse sentido, seguindo Butler, a posição de desamparo implica abrir-se a um afeto que pode me despossuir dos predicados e propriedades que me identificam. "Por isso o afeto me confronta com uma impotência que é forma de expressão do desabamento de potências que produzem sempre os mesmos atos e agentes". [453]

Um corpo político produzido pelo desamparo é continuamente despossuído, produzido pela desidentificação de suas determinações. É um

---

[449] SAFATLE, 2015a, p. 24.

[450] Ibid., p. 24-25.

[451] SAFATLE, op. cit., p. 25.

[452] Ibid., p. 25-26.

[453] SAFATLE, op. cit., p. 26.

corpo sem unicidade, marcado por contingências que o impulsionam a situações impredicadas. O desamparo será capaz de produzir corpos errantes, incapazes de inscrição da parte no todo, pois não há estabilização de seu movimento. O corpo em errância pode abrir-se a outras experiências temporais, pode desidentificar-se com a historicidade.

Há uma maneira particular de inscrever sujeitos no interior das estruturas sociais. Indivíduo é o que nomeia a "produção de modalidade de inscrição no interior de um corpo político unitário, que pretensamente teria superado a dimensão ontológica dos antagonismos". [454] Se os indivíduos estão continuamente vivenciando conflitos de interesses, uma crítica deve abordar esse "modo de inscrição de sujeitos políticos em indivíduos", [455] uma abertura a um corpo sem eu, um corpo aberto a seu aspecto fantasmático.

Safatle dissolve a ficção da pessoa e suas propriedades para oferecer uma crítica à teoria do reconhecimento que depende do horizonte de avaliação de demandas sociais fundamentada em uma teoria antropológica normativa, dependente de categorias psicológicas como personalidade e identidade pessoal. [456] É possível perceber como Axel Honneth vai exatamente naturalizar essas categorias mediante uma antropologia reconstruída a partir de experimentações da psicologia do desenvolvimento. "Como resultado, demandas políticas de reconhecimento são atualmente entendidas como demanda de reconstituição e reconhecimento de identidades, capazes de desenvolvimento de predicações da pessoa individualizada". [457] No campo do Direito dos Refugiados, tal perspectiva culmina na performance de uma identidade reconhecível – do refugiado convencional – como condição de possibilidade para acesso aos direitos. Nesse sentido, em vez de sofrimento por indeterminação, o que se verifica é o sofrimento por determinação, pois o procedimento de determinação da condição de refugiado vai atribuir sua identidade sem lhe garantir reconhecimento.

---

[454] SAFATLE, 2015a, p. 27.

[455] Ibid., p. 27.

[456] SAFATLE, loc. cit.

[457] Ibid, p. 28.

Conforme defende Safatle, a expressão da predicabilidade do indivíduo reflete a autonomia e identidade do indivíduo como um solo pré-político. Isso naturaliza uma antropologia e um modo de relação, pois pensar indivíduos nesses termos, a partir da predicabilidade, é pensar sujeitos a partir da possessão, pensar indivíduos como quem tem uma propriedade em sua própria pessoa. Predicado significa exatamente algo que detenho, que possuo, e por isso o reconhecimento por predicação naturaliza a relação de possessão. [458] O Direito dos Refugiados deveria ser o campo da proteção exatamente desses corpos fora de lugar, sujeitos que não podem ser identificados com a figura do individualismo proprietário. Desse modo, ao se pressupor o solo pré-político de um indivíduo proprietário, as lutas sociais passam a ser compreendidas como um espaço social de reconhecimento de indivíduos proprietários emancipados. Tal visão "desconsidera a força produtiva do reconhecimento daquilo que não se deixa predicar como atributo da pessoa individualizada", [459] como na tradição dialética de Hegel a Marx. Por isso tal abordagem ignora a relevância política da tomada de decisão ontológica que permite Hegel desenvolver o conceito de negatividade, "com suas inúmeras manifestações fenomenológicas ligadas à expressão da indeterminação própria aos sujeitos". [460] Para Safatle, o conceito de negativo permite reler o conceito de proletariado desprovido de toda identidade. Proletariado não é mero conceito sociológico que descreve certa classe de trabalhadores, mas é também conceito ontológico, um conceito sobre a emergência de sujeitos políticos que mobilizam certos afetos. [461]

Safatle busca compreender a partir da dialética as condições para a emergência de sujeitos políticos. Para ser fiel a tal tarefa, defende uma política transformadora, o que só pode ser uma política que não se organize a partir do estabelecimento de institucionalidades e normatividades capazes de permitir o reconhecimento mais exaustivo de predicações dos indivíduos e a consequente ordenação social de diferenças. Ao contrário, "só pode ser uma política que

[458] SAFATLE, 2015a, p. 28.

[459] Ibid., p. 28.

[460] SAFATLE, op. cit., p. 28-29.

[461] Ibid., p. 29.

traga à vida social a potência de um horizonte antipredicativo e impessoal" [462] que, a sua maneira, Marx trouxe no conceito de proletariado.

A etimologia da palavra predicar mostra como, em latim, seu significado é o de anunciar, proclamar. Trata das condições gerais de anunciação. Conforme Safatle, "Predicados de um sujeito são aquilo que ele, por direito, pode anunciar de si num campo onde a universalidade genérica da pessoa saberia como ver e escutar aquilo que lá se apresenta". [463] Mas, de outro lado, é possível afirmar a existência de algo que não pode ser proclamado, algo que não se dá a ver. Isso indica aquilo que

> [...] destitui tanto a gramática da proclamação, com seu espaço pré-determinado de visibilidade, quanto o lugar do sujeito da enunciação, que pretensamente saberia o que tem diante de si e como falar do que se dispõe diante de si. Isso que faz a língua tremer e se chocar contra os limites de sua gramática é o embrião de outra forma de existência. Nesse sentido, tal horizonte antipredicativo de reconhecimento não será capaz de se encarnar nas condições de determinação do que pode ser proclamado. Por isso, ele funda uma política que recusa, ao mesmo tempo, a crença na força transformadora tanto da afirmação da identidade quanto do reconhecimento das diferenças. Pois, trata-se de um equívoco maior acreditar que a diferença seja a negação não dialética da identidade. Identidade e diferença convivem em uma oposição radicalmente complementar. São dois momentos do mesmo processo de determinação por predicação, ou, ainda, da determinação por possessão de predicados, por aquilo que indivíduos podem possuir.[464]

Safatle critica uma teoria social do reconhecimento dos predicados que identificam um indivíduo. Ou seja, trata-se da crítica do reconhecimento como reconhecimento de um indivíduo que possui atributos próprios. Desse modo, Safatle pode colocar em questão exatamente a atribuição de sentido ou a determinação por propriedade. Por isso, um deslocamento dessa perspectiva identitária de reconhecimento não pode ser mobilizado apenas afirmando-se a diferença, mas sim recuperando a centralidade da indiferença e sua capacidade antipredicativa e despossessória [465].

Uma teoria antipredicativa do reconhecimento permite que sujeitos sejam afetados pela circulação do desamparo. Nessa zona de indistinção

---

[462] SAFATLE, 2015a, p. 30.

[463] Ibid., p. 30.

[464] SAFATLE, op. cit., p. 30-31.

[465] SAFATLE, 2015a.

proprietária, os sujeitos são despossuídos e confrontam-se com o afeto do desamparo. Nesse momento, o que se verifica não é apenas a abertura a um modo de afecção que expressa a presença do outro no interior do sistema consciente de interesses e vontades que determinam o indivíduo. [466] Há uma afecção que ao circular pode fazer vínculos a partir da despossessão de determinações e predicações, uma afecção de causalidade inconsciente, que se desdobra como vínculo inconsciente, com temporalidade inconsciente e forma de determinação estranha à visibilidade da consciência. [467]

Um retorno ao conceito de amor em Jacques Lacan permite pensar uma relação que nos desampara, mas nos reinventa, ou seja, um "reconhecimento entre sujeitos que, ao menos por um momento, deixam de querer ser determinados como pessoas individualizadas". [468] Essa despossessão generalizada de si faz desmoronar o sistema individualizado de identidade e diferença.

O encontro interroga o medo como afeto central do processo de reconhecimento da condição de refugiado e deflagra o desamparo fruto da estrangeiridade de cada um, aquela que não se simboliza e grita quando do face-a-face com outro sujeito, ensejando múltiplas reações à negatividade de cada um – presente em si e no que vejo/me vê. O encontro fala de um sujeito que se despossui, não se sustenta em predicados, que não se totaliza em sentidos; ela atesta o furo da hospitalidade jurídica e a politiza.

[466] SAFATLE, 2015a, p. 31-32.

[467] Ibid., p. 32.

[468] SAFATLE, op. cit., p. 33.

3.4 **Política, Corpo, Medo**

O eixo central do trabalho recente de Safatle é pensar a sociedade como um circuito de afetos. Os afetos fundamentam a adesão às normas, mobilizam a gestão social e, por isso mesmo, uma reflexão sobre afetos políticos pode revigorar a análise sobre processos de transformação. [469]

O debate entre juristas sobre os afetos tem sido pensado majoritariamente dentro do campo de regulação e autonomia da vida privada dos sujeitos. Uma mirada mais ampla se faz necessária. Um diálogo entre filosofia e psicanálise pode reorientar os debates sobre política, corpo e medo, o que terá consequências para a questão do reconhecimento também no campo do Direito dos Refugiados.

Com Freud pode-se aprofundar a discussão sobre os afetos. Se, de um lado, sua observação parte dos indivíduos, de outro ele vê um processo mais complexo no qual os afetos são a própria base para a adesão social. Isso não significa que a psicanálise vai se ocupar da mera descrição dos fenômenos sociais a partir da intelecção de seus afetos centrais. Trata-se de entender, com Freud, como afetos podem ser produzidos e utilizados inclusive para barrar experiências emancipatórias. Se a vida psíquica reage aos afetos sociais, uma mutação dos afetos pode acarretar uma reflexão sobre a superação de conflitos. Logo, o que está em questão é discutir a possibilidade

[469] Safatle explicita sua compreensão sobre o significado de afeto e sua relevância política e clínica: "a própria noção de afeto é indissociável de uma dinâmica de imbricação que descreve a alteração produzida por algo que parece vir do exterior e que nem sempre é constituído como objeto da consciência representacional. Por isso, ela é a base para a compreensão tanto das formas de *instauração sensível da vida psíquica* quanto da natureza social de tal instauração. Fato que nos mostra como, desde a origem, 'o *socius* está presente no Eu'. Ser afetado é instaurar a vida psíquica através da forma mais elementar de sociabilidade, essa sociabilidade que passa pela *aiesthesis* e que, em sua dimensão mais importante, constrói vínculos inconscientes. Tal capacidade instauradora da afecção tem consequências políticas maiores. Pois tanto a superação dos conflitos psíquicos quanto a possibilidade de experiências políticas de emancipação pedem a consolidação de um impulso em direção à mutação dos afetos, impulso em direção à capacidade de ser afetado de outra forma. Nossa sujeição é afetivamente construída, ela é afetivamente perpetuada e só poderá ser superada afetivamente, a partir da produção de uma outra *aiesthesis.* O que nos leva a dizer que a política é, em sua determinação essencial, um modo de produção de circulação de afetos, da mesma forma como a clínica, em especial em sua matriz freudiana, procura ser dispositivo de desativação de modos de afecção que sustentam a perpetuação de configurações determinadas de vínculos sociais". SAFATLE, 2015a, p. 49-50.

e a capacidade de ser afetado de outra forma, tema que terá necessariamente consequências políticas. Se a teoria da clínica freudiana pode ser compreendida como um dispositivo que desativa modos de afetar um corpo que sustentam a perpetuação de configurações determinadas do vínculo social, parece produtivo o projeto de Safatle de politizar os afetos.

Em seu modo de observar como circulam os afetos em sociedade, Freud atenta-se com mais ênfase aos vínculos políticos dos indivíduos às figuras personalizadas de autoridade. É fundamental perceber como esses vínculos constituem sujeitos por meio de processos de identificação. [470] Se o processo de identificação revela certo sentimento social, será esse domínio do afeto implicado pela identificação que merecerá análise. Nesse sentido, há um entrelaçamento entre política e corpo. Freud parte da crença de nossa experiência política sempre se organizar a partir de uma referência a uma encarnação do poder, seja atual, seja fantasmática. [471] Logo, não haverá poder sem incorporação. Essa encarnação pode se revelar na figura de uma autoridade, classe, partido, de uma ideia diretiva. Por isso é relevante saber como essas encarnações se dão, ou seja, como mobilizam identificações que constituem sujeitos. Pois só é possível a ultrapassagem de uma certa encarnação rompendo os afetos que produzem e sustentam esse corpo.

O diagnóstico freudiano vê no desamparo o afeto que permite uma abertura aos vínculos sociais. [472] Se isso parece curioso, talvez ainda estejamos muito apegados ao diagnóstico hobbesiano, segundo o qual o afeto político central é o medo. Mesmo que tal afirmação provoque crítica, há uma certa familiaridade com esse modo de descrever a sociedade baseada no medo, pois é o medo que parece fazer com que os indivíduos decidam aquiescer às normas. Esse assentimento, por sua vez, torna possível ir além e transpor o estado de natureza para que se organize a vida em sociedade. Nas

---

[470] SAFATLE, 2015a, p. 52.

[471] Como explica Safatle, “Contrariamente a teóricos como Michel Foucault, Freud não acredita em alguma forma de ocaso do poder soberano em prol do advento de uma era de constituição de individualidades a partir de dinâmicas disciplinares e de controle social. Ele simplesmente acredita que o poder soberano, mesmo quando não se encontra efetivamente constituído na institucionalidade política, continua em latência como demanda fantasmática dos indivíduos”. Ibid., p. 52.

[472] SAFATLE, op. cit., p. 54.

palavras de Hobbes: “durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos um temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens”. [473]

A saída do estado de natureza demanda que os indivíduos internalizem o medo na forma de um temor respeitoso. Esse afeto passa a ser continuamente produzido e reiterado por um soberano e sua força de lei. [474] Roberto Esposito, em sua análise sobre o pensamento de Hobbes, já havia indicado a centralidade do medo em uma *communitas.* [475] Para Esposito, a comunidade hobbesiana é uma relação de termos sem relação, ou seja, uma sociedade de indivíduos sem nenhuma relação natural. É a circulação do medo que estabelece o artifício da própria relação social.

Ocorre que a saída do estado de natureza e de sua guerra generalizada não implica consolidação da experiência do bem comum, mantendo-se o conflito perpétuo entre diferentes interesses concorrenciais de indivíduos[476]. Para Hobbes, se os bens forem comuns a todos, necessariamente haverá de brotar controvérsias sobre quem mais poderá gozar de tais bens. E dessas contestações seguem-se naturalmente destruições e catástrofes que os homens devem aprender a temer e evitar. Quando cada indivíduo tem direito a tudo, impulsiona-se o excesso e isso impede o bem comum. Esse desejo excessivo no seio dos indivíduos aparece no egoísmo ilimitado e em seus desdobramentos. Dessa maneira, parece que muitos desejam o mesmo, sendo o excesso o traço comum de todos os indivíduos. Como muitos desejam o mesmo simultaneamente, tal excesso gera um perigo de destruição amedrontadora, pois torna os indivíduos inimigos[477]. Em contrapartida, faz-se

---

[473] HOBBES, Thomas. **Leviatã**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz N. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 109.

[474] SAFATLE, 2015a, p. 55.

[475] ESPOSITO, Roberto. **Communitas**: the origin and destiny of community. Trad. Timothy Campbell. California: Stanford University Press, 2010.

[476] Nessa linha de raciocínio, vale a pena conferir o argumento de Mcpherson sobre o individualismo possessivo. MCPHERSON, C. B. **The political theory of possessive individualism***:* Hobbes to Locke. Oxford: Oxford University Press, 1962.

[477] HOBBES, 2003, p. 107.

necessário um governo capaz de evitar essa consequência das mortes violentas que potencialmente se seguiriam aos confrontos inevitáveis. Logo, a circulação do medo serve para instaurar e conservar relações de autoridade, tornando possível a existência do governo, e incentivando o estabelecimento de relações configuradas como relações jurídicas, por meio de contratos que determinem lugares, obrigações e previsões de comportamento dos indivíduos. Portanto, a circulação do medo garante um modo de estabilização social por meio do bloqueio do excesso das paixões. Conforme Hobbes,

> [...] porque os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões dos homens se não houver o medo de algum poder coercitivo - coisa impossível de supor na condição de simples natureza. [478]

O medo que um indivíduo tem da força coercitiva do poder soberano tem consequências mais amplas, funcionando como uma astúcia em defesa de um temor social de maior grandeza. [479]

As paixões que induzem os indivíduos à paz são o medo da morte, o desejo de buscar as coisas necessárias para uma vida confortável e a esperança de consegui-las pelo trabalho. [480] Essas considerações parecem abrir espaço para a circulação de outros afetos sociais, como a esperança[481].

Mas esses outros afetos não são a regra, parecem circular apenas excepcionalmente, pois, nas palavras de Hobbes: “De todas as paixões, a que menos faz os homens tender a violar as leis é o medo. Mais: excetuando algumas naturezas generosas, é a única coisa que leva a alguns homens a respeitá-las”. [482] Tudo se passa como se faltasse à maioria dos indivíduos a capacidade de se afastar do fogo provocado pelas paixões para lograr esfriar seus corpos. Esse esfriamento parece a condição para um vínculo político

---

[478] HOBBES, 2003, p. 119.

[479] Safatle menciona o ponto de ligação entre medo e razão, “não apenas porque a razão seria impotente sem o medo, mas principalmente porque o medo seria, em Hobbes, uma espécie de ‘paixão universal calculadora’ por permitir o cálculo das consequências possíveis a partir da memória dos danos, fundamento para a deliberação racional e a previsibilidade da ação”. SAFATLE, 2015a, p. 56-57.

[480] HOBBES, op. cit., p. 111.

[481] Ibid., p. 113.

[482] HOBBES, op. cit., p. 253.

independente do temor e do amor. [483] Desse modo, a queda da temperatura passional vem à luz como papel da autoridade soberana e condição para perpetuação do campo político.

A antropologia hobbesiana vem marcada por um forte realismo ainda importante para uma reflexão contemporânea sobre afeto e política. Para Safatle, há uma lógica do poder pensada a partir da incapacidade de compreender a política mais além dos "dispositivos que transformam o amparo produzido pela segurança e estabilidade em afeto mobilizador do vínculo social". [484] Em um paralelo com o Direito dos Refugiados, vê-se também como a soberania encontra sua legitimidade na oferta de amparo, ou seja, na possibilidade de proteção internacional. A legitimidade do sistema de proteção a refugiados depende também da perpetuação da imagem das vidas constantemente deslocadas, assim como, num sentido mais amplo e profundo, a legitimidade do poder soberano articula-se com a "imagem da violência desagregadora sempre à espreita, da imagem da morte violenta iminente caso o espaço social deixe de ser controlado por uma vontade soberana de amplos poderes". [485] Logo, o Estado depende de uma provocação contínua de desamparo causado pelo próprio poder soberano, transformando esse sentimento em um temor dos indivíduos da experiência extrema de vulnerabilidade. Os homens tornam-se, então, para sempre dependentes desse Estado, que agora pode legitimar sua força como força de amparo, segurança e cuidado. Esse Estado pacificador não deixa de fazer circular o medo da morte violenta e, ao mesmo tempo, de antecipar o consequente desamparo a ser enfrentado pelos indivíduos caso a autoridade soberana do Estado saia de circulação. A autoridade soberana tem então sua legitimidade assegurada não apenas por instaurar uma relação com base na coerção pelo próprio soberano, ela tem sua legitimidade assegurada especialmente "por fornecer a imagem do distanciamento possível em relação a uma fantasia social de desagregação

[483] Para Safatle, o amor "enquanto modelo para a relação com o Estado, acaba por construir a imagem da soberania à imagem paterna, modelando a política na família". SAFATLE, 2015a, p. 58.

[484] Ibid., p. 58.

[485] SAFATLE, op. cit., p. 59-60.

imanente no laço social e de risco constante da morte violenta"[486]. Essa fantasia social tem um nome em Hobbes: guerra de todos contra todos. A manutenção dessa fantasia confere à autoridade soberana seu fundamento e permite que as ações soberanas, por meio da representação, tomem a forma da vontade dos indivíduos. Por isso o medo termina por conformar a vontade de todos os indivíduos "como se fosse o verdadeiro escultor da vida social"[487]. Assim, o estado de natureza não está localizado na proto-história do Estado-nação, mas funciona como abstração lógica do comportamento dos indivíduos na passagem para a civilização. Desse modo, não se trata de uma hipótese histórica, mas de um evento de fundação continuamente operante no estado civil por meio da decisão soberana. [488]

Os textos freudianos oferecem certa identificação, mas também distanciamento, da matriz concorrencial individualista hobbesiana. Em o mal-estar na civilização, Freud asseverou:

> [...] o ser humano não é uma criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender quando atacado, mas sim que ele deve incluir, entre seus dotes instintuais, também um forte quinhão de agressividade. Em consequência disso, para ele o próximo não constitui apenas um potencial colaborador e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra sua vontade, para usurpar seu patrimônio, para humilhá-lo, para infringir-lhe dor, para torturá-lo e matá-lo. *Homo homini lúpus.* [489]

Freud utiliza a imagem popularizada por Hobbes do homem como lobo do homem com o objetivo de assinalar como o vínculo social deve ser constituído sobre a contenção dessa crueldade inata, "essa agressividade pulsional que parece ontologicamente inscrita no ser do sujeito". [490] Por isso há uma espécie de hostilidade originária a ameaçar a integração social, ou seja, a

---

[486] SAFATLE, 2015a, p. 60.

[487] Ibid., p. 60.

[488] AGAMBEN, 2002, p. 115. Seguindo Agamben, Safatle oferece uma nota de rodapé para articular a continuidade do medo como "força de reiteração da relação do Estado ao seu fundamento". SAFATLE, 2015a, p. 60.

[489] FREUD, 2010, p. 76-77. Hobbes popularizou a linha 495 da obra "Asinaria", de Plauto: *"Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit".* A citação de Hobbes é claramente uma versão mais curta dessa frase.

[490] SAFATLE, op. cit., p. 63.

garantia de articulação social e até a ligação de indivíduos pelo amor estará em função da exteriorização da agressividade em direção a outro grupo de pessoas. [491] É isso que se passa, por exemplo, com os corpos fora de lugar, os outros, os estrangeiros, os refugiados, aqueles que não são daqui e que por ocupar um lugar de exceção permitem a formação de um nós. Ou seja, vínculos de cooperação sustentados no amor, ou na forma de intersubjetividade primária, garantem relações sociais mais abertas às custas "de dar espaço à constituição de diferenças intoleráveis alojadas em um exterior que vai ser objeto contínuo de violência". [492] Conforme Safatle, esses vínculos amorosos são compatíveis com a construção de espaços de afirmação da identidade do indivíduo com base em relações libidinais de identificação e investimento. "Mas a constituição identitária é indissociável de uma regulação narcísica da coerção social". [493] Em termos hobbesianos, o recurso ao medo como afeto principal da política garante tanto que se exteriorize a agressividade quanto que se aceitem restrições pulsionais.

Hobbes popularizou a frase de Plauto em sua obra "Asinaria": "*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*". [494] Apenas com um outro Freud, um Freud não-hobbesiano, pode-se compreendê-la diferentemente. A frase de Plauto parece encurtada em Hobbes. Em uma tradução quase literal de Derrida da frase completa, pode-se ler: "Lobo é o homem para o homem, e não-homem, quando desconhece quem ele é". [495] O que talvez pudesse ser traduzido também da seguinte maneira: o homem é o lobo do homem quando não reconhece o estrangeiro. Ou, ainda, o homem não é um homem, mas um lobo, para o estrangeiro. Pode-se pensar, então, que o temor do lobo não representa apenas a capacidade agressiva contra outros homens, mas também esse medo do que há de lobo dentro do homem, medo do estranho, medo de ser despossuído pelo estrangeiro, pelo outro.

---

[491] SAFATLE, 2015a, p. 64.

[492] Ibid., p. 64.

[493] SAFATLE, op. cit., p. 64.

[494] DERRIDA, Jacques. **The beast and the sovereign**. Trad. Geoffrey Bennington. Chicago: The University of Chicago Press, 2009. v.1. p. 61.

[495] Ibid., p. 61.

Diferentemente de Hobbes, Freud não aceita a necessidade da soberania como uma espécie de "contra-violência estatal legítima que por isso seria instauradora do Direito e da associação contratual porque ela seria limitadora da violência desagregadora dos indivíduos". [496] Ao contrário de Hobbes, Freud sabe que "a crueldade entre indivíduos tende a ser repetida pela crueldade da pretensa contra-violência soberana". [497] Ademais, para Safatle, limitar essa violência desagregadora dos indivíduos "é uma tarefa impossível devido ao excesso irredutível de violência que a vida pulsional representa a toda ordem social que procura integrá-la". [498] Safatle recupera em Freud uma violência que não se resume à agressividade contra o outro, pois pode aparecer em outras formas, como "desagregação do eu enquanto unidade, como despersonalização, como destituição subjetiva". [499] É interessante perceber, nessa linha de raciocínio, que a limitação da violência dos indivíduos não apenas é impossível, mas também ilegítima para Freud. Ilegítima porque aparece como

> [...] processo produtor de sofrimento psíquico neurótico e de constituição de figuras de autoridade que retiram sua legitimidade da perpetuação da sujeição sob as máscaras da condição necessária para conservação do vínculo social. [500]

Safatle acredita em uma política para além da mera gestão do temor do corpo social. Para qualificar o debate, ele busca em Freud formas de vínculos sociais não baseados no medo como afeto central. Nesse ponto passa a ser relevante uma reflexão sobre o desamparo. Freud pode nos mostrar como uma outra política pode fundar-se na capacidade de fazer circular socialmente a experiência do desamparo e não de construir fantasias que nos defendam dela. [501]

---

[496] SAFATLE, 2015a, p. 65.

[497] Ibid., p. 65.

[498] SAFATLE, op. cit., p. 65.

[499] Ibid., p. 66.

[500] SAFATLE, op. cit., p. 66.

[501] Ibid., p. 67.

Freud distingue medo e angústia. Angústia tem uma relação com expectativa, pois é sempre uma "angústia diante de algo". Ela caracteriza-se por sua "indeterminação e ausência de objeto". [502] O nome muda para medo "quando ela encontra um objeto". [503] Então, o medo pode ser compreendido como uma forma de angústia que encontrou um objeto, ou seja, é a reação ao deparar-se com um perigo passível de ser representado por um objeto. Em uma outra chave, não tão distante, Hobbes vai falar no medo como "expectativa de um mal", uma "projeção futura de uma representação capaz de provocar desprazer e violência". [504]

O medo é ligado a uma temporalidade da expectativa. Eu espero uma representação de um objeto que vai produzir alguma forma de desprazer. Por isso Espinosa lembrava precisamente que medo e esperança se articulam, pois não há medo sem esperança, nem esperança sem medo. [505] É que ambos são afetos ligados à temporalidade da expectativa. A esperança é a expectativa de um bem que virá. O medo é a expectativa de um mal que virá. Se espero por um bem, essa esperança alimenta de certa forma um medo, o medo de que o bem talvez não venha... E vice-versa. Se tenho medo do que virá, esse medo alimenta uma certa esperança de que o mal não virá. Por isso, politicamente os dois afetos são intercambiáveis, não há nenhuma mobilização afetiva ligada à esperança que não acabe por produzir um grande medo. [506]

Diferentemente, o desamparo não é um afeto ligado à temporalidade da expectativa. Não há nenhuma expectativa no desamparo. O desamparo tem algo do desabamento das reações possíveis, de paralisia sem reação. Freud associa o desamparo à inadequação da avaliação da nossa força em comparação com a grandeza da situação de perigo[507]. Ou seja, o perigo é

---

[502] FREUD, Sigmund. Inibição, sintoma e angústia: o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). In: _____. **Obras completas**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. v.17. p. 114.

[503] Ibid., p. 114.

[504] SAFATLE, 2015a, p. 68.

[505] "[...] a esperança não existe sem o medo". SPINOZA, Benedictus de. **Ethica**. Trad. Tomaz Tadeu. São Paulo: Autêntica, 2013. p. 321.

[506] SAFATLE, op. cit., p. 70.

[507] FREUD, 2014, p. 116.

desmedido. Mas não desmedido porque é muito grande, mas porque não tem medida, não se sabe como medí-lo, como avaliá-lo. Por isso não há reação. Essa inadequação entre minha incapacidade de reação e minha incapacidade de representar algo sobre a forma de objeto dá à situação desamparadora um caráter traumático. Essa desmesura é condição para o desamparo. Por isso que estar desamparado é estar sem ajuda, sem recurso diante de um acontecimento que não é atualização de meus possíveis. Por isso desamparo provoca suspensão mesmo que momentânea da minha capacidade de ação, de representação e de previsão. Estar desamparado é estar diante de algo que teve lugar, mas que não foi experimentado. [508] A experiência traumática do refúgio, quando exige a rememoração sobre o motivo da fuga, mais que apontar para o medo, para o fundado temor de perseguição, parece indicar exatamente essa situação de desamparo em que, de certo modo, algo aconteceu sem que isso fosse experimentado. A palavra desamparo em alemão, *hilflosigkeit*, designa essa condição de estar sem ajuda. Freud a utiliza também para falar da consciência de vulnerabilidade diante do outro, ou seja, do fenômeno do estranhamento: *Unheimlichkeit.* [509]

Safatle não quer psicologizar demandas sociais, nem fundamentar reinvindicações políticas que busquem respostas de amparo, de cuidado, de caridade. Seu projeto liga-se à aceitação da vulnerabilidade do desamparo como condição para emancipação social, o que somente ocorre mediante afirmação do próprio desamparo. A afirmação do desamparo em Freud produz consequentemente a "redução por demandas de figuras de autoridade, baseadas na constituição fantasmática de uma força soberana", ou a "redução de demandas por crenças providenciais a orientar a compreensão teleológica dos processos históricos". [510]

Desamparo não projeta algo que já tenha sido experimentado como possível, mas um acontecimento desmedido, pois não se adequa à medida da experiência do indivíduo. Por isso todo verdadeiro acontecimento desampara.

---

[508] SAFATLE, 2015a, p. 71.

[509] Ibid., p. 68-69.

[510] SAFATLE, op. cit., p. 73.

A ideia que essa experiência possa ter uma função política consiste basicamente em afirmar que toda e qualquer experiência política é uma experiência de desabamento do sistema de previsão de possíveis do indivíduo e de sua confrontação com algo que só pode ser compreendido como não medido, como impossível. “O desamparo mostra então como a ação política é ação sobre o fundo de insegurança ontológica”. [511]

Um acontecimento tem duas características fundamentais. Em primeiro lugar é contingente. Ou seja, é aquilo que, não podendo ser previsto, ao acontecer instaura uma necessidade absoluta. Por outro lado, um acontecimento produz despossessão. “Tal despossessão expõe minha vulnerabilidade estrutural aos encontros, assim como à opacidade a mim mesmo daquilo que me leva a vincular-me a outros que me despossuem e me descontrolam”. [512] Ou seja, os sujeitos são despossuídos por encontros. São despossuídos porque os acontecimentos serão sempre encontros, mas encontros que não se organizam a partir de um sistema da possessividade, da posse, pois o acontecimento não é algo que me é próprio, que posso indicar como minha propriedade, meu atributo, meu predicado. Acontecimento é algo impróprio, o que quebra a minha possibilidade de estabelecer um vínculo por propriedade. Por isso a questão política derivada do pensamento de Freud é que o desamparo é o afeto central de todo verdadeiro acontecimento, pois o acontecimento é aquilo que me despossui.

No momento do encontro, o refugiado me despossui, ou seja, coloca em questão minha própria representação e resposta sobre quem ele é e qual a resposta jurídica para sua presença. Isso me despossui no sentido de destituir minha própria imagem de mim, agora ressignificada pela presença do outro, pelo encontro com o estrangeiro, com o estranho. Desse modo, tanto o refugiado quanto o entrevistador podem experimentar uma despossessão de si no encontro. Há uma mútua afetação, um duplo desconcerto provocado pelo encontro com o estrangeiro. Essa não é apenas uma experiência episódica, mas revela a base de nossa relacionalidade, pois nós afetamos e somos afetados pelo que vem de fora, que vem do outro, do estrangeiro que reside no

[511] SAFATLE, 2015a, p. 73.

[512] Ibid., p. 75.

fundo de si. Nesse sentido, somos afetados e despossuídos na medida em que, de repente, não sabemos exatamente com o que nos encontramos, não sabemos quem é estrangeiro, nem quem somos nós nesse momento. Essa situação nos despossui e nos desampara do modo autossuficiente de deliberação racional. Se a subjetividade é o terreno mais íntimo de nossa experiência, o encontro com o outro mostra como a própria noção de eu é relacional, social. O eu que é movido por afetos, pelo encontro com o outro. Essa experiência de despossessão, de ser afetado pelo outro é o que sustenta e põe em movimento a própria vida do eu. O encontro com o refugiado mostra como somos seres expostos à fragilidade do corpo e ao circuito dos afetos.

A metáfora do corpo ainda tem relevância para uma análise contemporânea da política. Hobbes fala de corpo e política ao narrar a constituição da sociedade exatamente como um corpo político. Um corpo com uma só cabeça, que é a cabeça do soberano. O Leviatã [513] é o corpo no qual uma unidade social é possível mediante a integração de todos os indivíduos de maneira orgânica num sistema de alta funcionalidade, no qual cada parte tem sua função.

Em outra direção, e preocupado com uma teoria contemporânea da democracia a partir de uma leitura da psicanálise, Claude Lefort vai pensar a ruptura com o Antigo Regime e destacar o momento em que a sociedade não pode mais ser representada como um corpo, pois já não se afigura no corpo do príncipe. [514] Essa desincorporação do poder e do Direito é consequência da destruição do corpo do rei. A queda da cabeça real dissolveu a corporeidade social. [515] Para Lefort, a democracia é o regime político em contínua descorporificação, que pensa o lugar do poder como lugar vazio, e ninguém pode mais falar de forma perene em nome do povo. Existe um impedimento ao exercício simbólico do poder ser preenchido por construções de completude

[513] "Porque pela arte é criado aquele grande LEVIATÃ a que se chama REPÚBLICA, ou ESTADO (em latim CIVITAS), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado. E no qual a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro". HOBBES, 2003, p. 11.

[514] LEFORT, 1991, p. 270.

[515] Ibid., p. 117-118.

imaginárias. Dessa maneira, o poder legítimo emana do povo, mas se o lugar do poder permanece impossibilitado de ser ocupado é porque o poder não é de ninguém[516]. Nas palavras de Lefort:

> Reconhecemos a revolução democrática moderna, no melhor dos casos, por esta mutação: não há poder ligado a um corpo. O poder aparece como um lugar vazio e aqueles que o exercem como simples mortais que só o ocupam temporariamente ou que não poderiam nele se instalar a não ser pela força ou pela astúcia; [...] A democracia inaugura a experiência da sociedade inapreensível, indomesticável, na qual o povo será dito soberano, certamente, mas onde não cessará de questionar sua identidade, onde esta permanecerá latente. [517]

Mas, em vez de abandonar a metáfora do corpo, pode-se pensar a política como constituição de um corpo de outra natureza. Safatle vai distanciar-se de Lefort e retomar a aproximação entre corpo e política por duas razões fundamentais. Primeiramente, por que só um corpo pode afetar outro corpo. Se a política está fundamentalmente ligada a uma circulação de afetos, somos corporalmente afetados pela política, o que não pode ser ignorado, sendo essa a racionalidade do fenômeno político. Safatle critica Lefort e sua visão sobre o antagonismo social ser incapaz de responder a questão sobre como delibera aquele que ocupa o lugar vazio do poder, o que termina por se solidarizar com uma leitura que demanda um esfriamento das paixões como condição para a deliberação racional. [518] Esse primeiro ponto leva a uma segunda questão: não há política sem uma dimensão de identificação. [519] A identificação é constitutiva dos sujeitos e por isso Freud dá importância às figuras de autoridade. Dessa maneira, Safatle recupera a relevância da metáfora freudiana apresentada em Totem e tabu[520]:

---

[516] LEFORT, 1991, p. 76.

[517] Ibid., p. 118.

[518] SAFATLE, 2015a, p. 96.

[519] Para Freud, a identificação aspira a conformar o próprio ego analogamente a outro tomado como modelo. Durante o trabalho serão exploradas suas três principais formas. Em primeiro lugar, há a identificação imaginária: identificação com a ideia de unidade e onipotência do outro. Em segundo, a identificação simbólica: identificação com a estrutura simbólica que suporta o outro. Terceiro, a identificação real: identificação com aquilo que há de inassimilável e opaco no outro e que desestabiliza toda estabilidade dos vínculos sociais.

[520] FREUD, Sigmund. Totem e tabu. In: _____. **Obras completas**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. v.11.

> [...] devemos compreender a criação do mito do assassinato do pai primevo como a maneira, disponível para Freud, de dizer que, em relações sociais atuais, os sujeitos agem como quem carrega o peso do desejo de assassinato de um pai que nada mais é do que a encarnação de representações fantasmáticas de autoridade soberana[521].

Freud encara a Modernidade não como desencantada, mas como marcada por um poder teológico-político. O fundamento do interesse freudiano na religião não está em sua dogmática, mas nas modalidades de investimento afetivo e suas figuras de autoridade[522]. Ou seja, na estrutura libidinal[523] do poder pastoral[524]. Freud quer compreender porque esse poder pastoral permanece sendo ainda nosso paradigma de poder, de constituição da autoridade política[525]. O que permite questionar as estruturas teológicas dos poderes políticos nas sociedades modernas, apesar da leitura sociológica do desencantamento do mundo moderno. Se esse for o caso, esse poder pastoral pode não estar presente de maneira atual, mas ele está presente de maneira fantasmática, pois há um fantasma social da espera de um poder pastoral, da procura ou demanda por um poder pastoral[526]. Na leitura de Safatle, Freud quer entender por que essa fantasia é tão constitutiva de nossos vínculos sociais.

---

[521] SAFATLE, 2015a, p. 85-86.

[522] Ibid., p. 79.

[523] Para Freud, a libido se apóia na satisfação das grandes necessidades individuais e elege como primeiros objetos aquelas pessoas que as suprem. No desenvolvimento da humanidade, como no indivíduo, é o amor que se revelou como o principal fator de civilização, e talvez o único a determinar a oscilação do comportamento humano entre o egoísmo e o altruísmo.

[524] Poder pastoral para Michel Foucault é o poder que se exerce sobre uma multiplicidade em movimento. Ver: FOUCAULT, Michel. **Seguridad, território, población**. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006. p. 157.

[525] "Perguntar-se sobre a economia libidinal do poder pastoral é, para Freud, evidenciar o ponto de interseção entre 'cuidar' e 'culpar', entender como o cuidado pastoral e paterno é indissociável da perpetuação de relações profundas de dependência e sujeição alimentadas não apenas pela reiteração do medo de a paz do rebanho ser, a qualquer momento, destruída pela matilha de lobos, medo que o pastor saberá bem manejar para conservar o rebanho paralisado, mas pela culpabilização do meu próprio desejo de violência contra a norma de igualdade restritiva enunciada pelo poder pastoral". SAFATLE, 2015a, p. 82.

[526] Ibid., p. 80.

Então, seguindo Safatle, se voltarmos à ideia de Claude Lefort sobre democracia como lugar vazio, é como se Freud dissesse a Lefort o contrário, que a democracia nunca foi um lugar vazio, pois a democracia nunca conseguiu instaurar um lugar vazio no poder, pois esse lugar vazio é preenchido por uma elaboração fantasmática. [527] Há uma fantasia que preenche esse lugar vazio e que marca esse vazio com um sentimento de nostalgia, à espera de um poder pastoral por vir. Não seria por outra razão que as regressões políticas, ou as experiências autoritárias ditatoriais não acontecem apenas em sociedades ditas atrasadas, mas também em sociedades que são o eixo, o cerne das democracias liberais desencantadas. Freud parece fornecer um mito como a maneira privilegiada para descrever as contradições desse processo.

Em Totem e tabu, Freud discute a natureza dos vínculos políticos a partir do mito do pai primevo. [528] Resumidamente, ele narra a história da gênese das sociedades a partir de uma horda primitiva liderada por um homem mais forte que detinha a posse de todas as mulheres e que submetia pela força todos os outros em uma relação de coerção. Esse pai teria sido assassinado por aqueles que são seus filhos e esse assassinato ao invés de permitir a constituição de uma sociedade igualitária produz um profundo sentimento de culpa, que vai marcar esse lugar do poder como um lugar vazio para sempre, que vai ser ocupado por aqueles que de uma maneira ou de outra não serão capazes de estar à altura do pai primevo.

Tudo se passa como se todos agissem tendo que dar conta do assassinato de um pai primevo do qual seriam responsáveis. Esse “como se” constitui a dimensão imaginária da sociedade, o que Freud chama de o elemento mais real da vida social. Isso não é mera construção, mas sim o que há de mais irredutível e real na vida social. Para entender os impasses e bloqueios da vida social, deve-se buscar compreender inicialmente as forças dessas fantasias que nos mobilizam. Mito é uma estrutura, uma

[527] SAFATLE, 2015a, p. 93.

[528] FREUD, 2012, p. 220.

construção simbólica capaz de dar forma a um conflito de outra maneira impensável naquela sociedade. [529] Assim resume Freud seu mito:

> Os irmãos haviam se aliado para vencer o pai, mas eram rivais uns dos outros no tocante às mulheres. Cada um desejaria, como o pai, tê-las todas para si, e na luta de todos contra todos a nova organização sucumbiria. Nenhum era tão mais forte que os outros, de modo a poder assumir o papel do pai. Assim, os irmãos não tiveram alternativa, querendo viver juntos, senão – talvez após superarem graves incidentes – instituir a proibição do incesto, com que renunciavam simultaneamente às mulheres que desejavam, pelas quais haviam, antes de tudo, eliminado o pai. [530]

Note-se o eco de Hobbes e da iminência da luta de todos contra todos gerada por uma natural igualdade de força e por uma convergência de objetos de desejo[531]. A possiblidade contínua do conflito produz, então, um desejo pela instauração de normas responsáveis pela restrição mútua (proibição do incesto) e pela regulação das paixões, garantindo a condição de possibilidade para a constituição do espaço político. [532] Conforme esclarece Safatle, "Aparece, dessa forma, uma espécie de contrato social que permite a renúncia pulsional, o reconhecimento de obrigações e o estabelecimento de instituições". [533] O mito freudiano mostra como a constituição do espaço político produz a abertura de um lugar vazio do poder, já que ninguém mais era capaz de alcançar a plenitude do poder do pai. [534] Esse lugar vazio, que Freud descreve como sociedade sem pais, que parece poder realizar a igualdade democrática, permitiu o aparecimento de laços comunitários restritos, baseados em sentimentos sociais de fraternidade, na sacralização do sangue comum, na ênfase da solidariedade de todas as vidas do mesmo clã. [535] Mas essa comunidade de iguais, essa sociedade sem pais, tem uma fragilidade estrutural, pois esse lugar vazio é suplementado por uma elaboração

[529] SAFATLE, 2015a, p. 87.

[530] FREUD, 2012, p. 220.

[531] SAFATLE, op. cit., p. 88.

[532] Ibid., p. 87.

[533] SAFATLE, op. cit., p. 88.

[534] Ibid., p. 88.

[535] SAFATLE, op. cit., p. 88.

fantasmática[536]. Se a fantasia do pai primevo não parece ter sido abolida, isso acontece porque ela permanece na vida psíquica dos sujeitos sob a forma do sentimento comum de culpa como fundamento da coesão social, o "que denuncia, por outro lado, o desejo de que esse lugar seja ocupado". [537] O afeto de solidariedade que a comunidade de iguais permite circular é também responsável pela paralisia social de quem continua sustentando a nostalgia pelo pai, agora elevado à condição de objeto perdido. [538] Sua morte se revelará não somente como assassinato, mas como ato sacrificial capaz de estabelecer relações simbólicas de vínculo. Houve pais novamente, diz Freud, mas, como explica Safatle,

> [...] as realizações sociais do clã fraterno não foram abandonadas, e a efetiva distância entre os pais de família e o ilimitado pai primevo da horda era grande o suficiente para garantir a continuação da necessidade religiosa, a conservação da insaciada nostalgia pelo pai[539].

Os pais podem agora "cuidar, individualizar, pregar a renúncia pulsional, aplicar o poder pastoral e lembrar da importância do respeito à norma e às exigências restritivas das instituições". [540] Caso não mais estivessem aqui para enunciar a lei, estaríamos expostos ao retorno de figuras como o pai primevo. Esse temor apenas "ativa a memória da identificação arcaica com o direito natural do qual abri mão, mas que constituiu em minha vida psíquica os laços melancólicos com um objeto perdido". [541]

O pensamento de Lefort parece inicialmente aproximar-se de Freud, pois compreende o papel produtivo da indeterminação do social que não se deixa representar em nenhuma configuração acabada do poder. [542] Entretanto, Lefort não pensa a experiência política fundamental fundada na circulação do

---

[536] SAFATLE, 2015a, p. 89.

[537] Ibid., p. 89.

[538] SAFATLE, op. cit., p. 89.

[539] Ibid., p. 89.

[540] SAFATLE, op. cit., p. 89.

[541] Ibid., p. 90.

[542] SAFATLE, op. cit., p. 93.

desamparo. Para Safatle, falta a Lefort um ponto fundamental: como as próprias democracias liberais sustentam esse lugar vazio por meio de um suplemento fantasmático. Ou seja, falta compreender por que essa democracia que conserva o lugar vazio do poder nunca existiu. [543] E nunca existiu pois nunca houve democracia sem uma necessária e cíclica regressão autoritária. Logo, esse deve ser o próprio modo de funcionamento normal da democracia liberal. [544] Numa aproximação com o pensamento de Agamben, Safatle afirma que o "mito do pai primevo funciona assim como uma espécie de representação mítica do lugar de exceção próprio a toda soberania". [545]

Fazendo uma leitura contemporânea, Safatle argumenta que a crise do Estado demanda uma atualização constante de práticas de segregação para converter a impotência do poder em prover a desejada segurança fantasmática em identificação dos elementos no interior da sociedade que impedem a concretização desses direitos. Como, por exemplo, o argumento do déficit da seguridade social e da crise do Estado-providência europeu por conta dos imigrantes e refugiados, agora transformados em bodes expiatórios, ou, pior, potenciais terroristas. [546] A quebra da prometida coesão social alimenta o medo, que, por sua vez, permite a transformação das sociedades em sociedades securitárias. Em tal modelo de sociedade da segurança, a política converte-se em gestão do temor social. E seu objeto permanece continuamente como ameaça aterrorizadora, alargando as possibilidades de controle social. Conforme Safatle, tal modelo de sociedade não retrata apenas a política fascista, mas também o que assombra a democracia liberal. [547] Por isso permanece o desafio de impedir que a guerra de todos contra todos continue funcionando como fantasia social que legitima a violência perpetrada pelo Estado.

---

[543] SAFATLE, 2015a, p. 93.

[544] Ibid., p. 99.

[545] SAFATLE, op. cit., p. 103.

[546] Ibid, p. 106.

[547] SAFATLE, op. cit. , p. 107.

Freud insistia que as sociedades modernas estariam abertas ao retorno dessas figuras de autoridade vindas da linha direta do mito do pai primevo, que permitem identificação com esses tipos ideais que "prometem a encenação de um lugar de excepcionalidade no qual a transgressão da lei é possível". [548] Num estado de exceção, todos estão em posição de transgressão da lei, e por isso o poder discricionário define afinal quem deve ou não ser julgado por essa transgressão. Uma sociedade assim coloca a todos como potenciais fora da lei e caberá ao próprio poder que transgride continuamente suas leis aplicar a lei de forma discricionária. No limiar entre a lei e sua transgressão, a sociedade se encontra de certo modo numa situação de paralisia, mas uma paralisia ligada a um tipo de identificação. Indivíduos identificam-se com uma figura de liderança que ao mesmo tempo canaliza suas expectativas de transgressão contra uma lei que experimentam como restritiva. O que remete à figura do pai primevo, pois a sociedade se organiza a partir de uma nostalgia de uma figura que transgride continuamente a lei, ou seja, a figura do soberano dentro e fora da lei. A estrutura da democracia liberal revela sua incapacidade de colocar fora de circulação um tipo de demanda por esse tipo de figura de autoridade.

Mas Freud desenvolve também um outro tipo de figura de autoridade, uma outra imagem a partir do texto sobre Moisés, [549] o que lhe permite mobilizar a produção de novos afetos.

Freud vai desarticular a miragem que vincula identidades coletivas e política. Esse gesto crítico lhe permite iluminar como identificações com a autoridade soberana terminam por constituir um povo uno, bem como revelar uma certa privação "da segurança fundamental das relações de filiação". [550] Conforme explana Safatle, trata-se de reafirmar o caráter constitutivo das relações de identificação entre autoridade e identidades coletivas. [551] É preciso ter isso em mente para compreender a afirmação de Freud sobre o homem Moisés ter criado os judeus. [552] Como lembra Safatle, há identificações que

[548] SAFATLE, 2015a, p. 102.

[549] FREUD, Sigmund. **O homem Moisés e a religião monoteísta**. Porto Alegre: L&PM, 2014.

[550] SAFATLE, op. cit., p. 127.

[551] Ibid., p. 128.

[552] FREUD, 2014, p. 149.

possibilitam a determinação do conjunto de imagens ideais que guiarão o eu ("identificações imaginárias"), há identificações que estabelecem o modo de inscrição de sujeitos em funções simbólicas ("identificações simbólicas"), mas há também identificações que acareiam os sujeitos com o núcleo irrepresentável do outro ("identificações reais"). [553]

Essas identificações reais têm algo de insuportável, na medida em que desamparam os sujeitos de determinações estáveis e seguras. Isso produz um encontro violento, que, mesmo sendo inicialmente recusado, continua ressoando até os sujeitos tornarem-se capazes de criar novos laços políticos. Para Safatle, é dessas identificações reais que no fundo fala Freud, no texto sobre o homem Moisés. [554]

Seu argumento recupera um modo de pensar mítico para recolocar o problema do povo como categoria política e do desamparo como afeto central. Freud começa por recorrer à figura de um estrangeiro, um Moisés estrangeiro. O homem Moisés foi um egípcio "que transmitiu aos judeus a religião monoteísta de Ikhnaton, a religião de Aton". [555] Por isso é difícil pensar em identificação narcísica. Se esse era um líder estrangeiro, seu corpo estranho seria inassimilável. Esse Moisés não era como seu povo, não falava a mesma língua materna, não tinha a mesma história nem agia mobilizando os mesmos afetos. A religião que ele pregava era sem imaginário, sem ritual, sem sacrifício, sem magia, e expressava um deus pacifista.

Nesse sentido, não podia haver especularidade entre o Moisés estrangeiro e os judeus. Daí porque ele produziu uma encarnação auto negadora. Esse egípcio foi incapaz de transmitir aos judeus qualquer determinação na segurança de uma língua comum de representações[556]. Tudo o que ele deixou foi da ordem do traço, do traço que descompleta textos apontando para uma outra cena na qual se ouvia a confissão do intolerável de uma religião tão altamente espiritualizada, incapaz de acolher os judeus com o

---

[553] SAFATLE, 201b, p. 128.

[554] Ibid., p. 128.

[555] FREUD, 2014, p. 33.

[556] SAFATLE, op. cit., p. 129.

amparo e satisfação de suas necessidades. [557] Esse desamparo intolerável culminou com o assassinato de Moisés pelo seu próprio povo. Mas, a partir desse assassinato, iniciou-se uma nova e poderosa relação.

Moisés pode ser lembrado particularmente por impor aos judeus o movimento constante, uma errância de décadas no deserto. Seguindo tal linha de raciocínio, para Safatle, "Um líder não será aquele que de fato fundará o vínculo a um território, mas é aquele que imporá ao povo uma errância, que exprime as perdas dos laços a um lugar". [558] Por isso, quando Moisés, o egípcio, coloca um povo estrangeiro diante de um nomadismo, do irrepresentável, ele encarna a figura necessária para uma liderança que permite ao povo se identificar coletivamente com um desejo que não se aquieta na conformação atual das normas, que procura ser afetado de outra forma.

No entanto, como em Totem e tabu, ocorre um assassinato, uma forma de repetição pela qual aquilo que estava perdido retorna, "mas agora não sob a forma de melancolia, e sim sob a forma do vínculo à ideia de transformação. Daí porque tal assassinato é qualitativamente distinto do que marca a relação ao pai primevo". [559]

Posteriormente ao assassinato de Moisés, uma outra religião e um outro deus são adotados pelos judeus, "um deus vulcânico, sinistro, violento, que vaga pela noite e teme a luz do dia, um deus da tribo árabe dos midianitas, a saber Jeová". [560] Esse novo deus, estranho aos judeus, é anunciado por outro profeta. Um profeta midianita chamado igualmente de Moisés.

Como elucida Safatle, esse jogo de duplos lembra a força de descentramento das afinidades miméticas, fazendo com que o deus da religião de Aton seja integrado a Jeová, assim como o Moisés egípcio vai paulatinamente se fundir no Moisés midianita. [561] Nessa fusão de identidades opostas são desconfigurados os contornos dos vínculos. "O passado explode

[557] SAFATLE, 2015a, p. 129.

[558] Ibid., p. 129.

[559] SAFATLE, op. cit., p. 130.

[560] Ibid., p. 130.

[561] SAFATLE, loc. cit.

os limites do presente em uma espécie de trabalho bem-sucedido de luto". [562] Diferentemente de Totem e tabu, o que vem do passado recalcado não é uma regressão, mas a fidelização a um evento de transformação que nunca se realiza por completo. Diz Freud,

> Então, do meio do povo, numa série que não acabaria mais, se levantaram homens que não estavam ligados a Moisés por sua origem, mas que foram arrebatados pela grande e poderosa tradição que pouco a pouco crescera na obscuridade, e foram esses homens, os profetas, que pregaram incansavelmente a antiga doutrina mosaica de que a divindade desdenha sacrifício e cerimonial, exigindo apenas fé e uma vida na verdade e na justiça. [563]

É assim que o mito freudiano oferece uma leitura sobre os traços da religião do egípcio Moisés e a possibilidade de sua continuidade no presente de forma distorcida, "como uma tendência subterrânea a ser escavada e como princípio motor de uma transformação que pode avançar ou simplesmente ficar por muito tempo soterrada". [564] Freud fala dos dois corpos de Moisés, o egípcio e o midianita. Essa metáfora permite retornar à criação do povo judeu para buscar reconstruir o tecido social a partir de outro gesto. Em vez de uma aposta na identidade judaica ou na categoria de povo, buscou-se explorar a ambivalência daquilo que parecia familiar até seu ponto de estrangereidade. Desse modo, a tarefa crítica pode ser descrita como constituição do estrangeiro, do estranho, do estranhamento no cerne daquilo que nos parece conhecido e familiar. De acordo com Safatle, trata-se de desintrincar o real no interior do imaginário, capturar fragmentos de outro tempo, um tempo das promessas ainda não cumpridas, nem esquecidas. [565] A perspectiva freudiana está baseada na "crença de que traumas sempre permanecem em pulsação e de que em alguns desses traumas se encontram algumas de nossas experiências mais valiosas", [566] abrindo-se um campo de possibilidades para a política. O conceito freudiano de estranhamento, *Unheimlichkeit*, permite

[562] SAFATLE, 2015a, p. 130.

[563] FREUD, 2014, p. 85.

[564] SAFATLE, op. cit., p. 131.

[565] Ibid., p. 131.

[566] SAFATLE, op. cit., p. 131.

recuperar os desejos de transformação que nos habitam, desejos que vêm de longe, e que "fornecem a base de uma política que descobre a força transformadora do desamparo". [567]

A lição de Freud explicada por Safatle que tem grande relevância para um novo olhar sobre o Direito dos Refugiados está na percepção do político como espaço de estranhamento da categoria povo, com sua totalidade funcional e bélicas ilusões de segurança. Em vez de um conceito autorreferencial de povo, não aparecem indivíduos autônomos dotados de sistemas particulares de interesses, mas algo completamente diferente: "sujeitos políticos atravessados por identificações que os despossuem e que os descentram em um movimento elíptico contínuo". [568] Ao desconstituir o povo como categoria pode-se iluminar a carga de negatividade dos novos sujeitos políticos[569]. Isso é fundamental para repensar a categoria refugiado como esse corpo fora de lugar, esse impróprio da comunidade, do povo. Um sujeito que é visto como o estranho, estrangeiro no país de acolhida, mas cuja subjetividade não pode ser determinada e reduzida à sua origem ou identidade. O presente provavelmente se anuncia como época em que os sujeitos políticos podem emergir "sem figurabilidade alguma, em sua radical característica não identitária de sujeitos". [570]

Em vez de recorrer à visão social sobre os indivíduos como maximizadores de seus interesses, parece relevante questionar exatamente os afetos que mobilizam a adesão a certos enunciados políticos. Mas o problema está exatamente aqui, numa forma pouco potente de encaminhar a questão. Pois a questão crítica verdadeiramente interessante é anterior: não existiria um afeto que levaria os indivíduos a não agirem mais como meros indivíduos? Ou seja: que afetos são esses que levam os indivíduos a não agirem mais como indivíduos meramente portadores de interesses? O que faz com que os indivíduos se abram para um tipo de experiência que já não pode ser mais descrita como uma experiência individual e nem meramente uma experiência

[567] SAFATLE, 2015a, p. 131.

[568] Ibid., p. 132.

[569] SAFATLE, op. cit., p. 133.

[570] Ibid., p. 134.

coletiva? Pois uma certa contraposição entre individual e coletivo ainda pode terminar considerando que a diferença entre individual e coletivo é que o coletivo é o individual corporificado, um individual com corpo social. Teóricos políticos como Roberto Esposito entenderam algo fundamental: não é possível contrapor a lógica liberal de compreender os vínculos políticos a partir da racionalidade de indivíduos maximizadores de interesses, indivíduos capazes de estabelecer relações contratuais, com a ideia de coletividade. Por isso, a verdadeira contraposição seria com aquela outra forma de ver o problema, uma teoria que desarticula totalmente a ideia de indivíduo. A ideia de indivíduo é baseada na figura da propriedade, pois o indivíduo não é apenas proprietário de bens, pois, como dizia Locke, indivíduo também é proprietário de sua própria pessoa. [571] Tenho meus predicados, minhas propriedades no sentido gramatical, ou seja, meus atributos, e é isso o que me determina como indivíduo. Se esse é o elemento fundamental do indivíduo, só posso contrapor essa racionalidade política e social por meio de algo que não é a figura da propriedade, mas algo que é a figura do impróprio, do que quebra qualquer relação de apropriação. Por isso é equivocado entender desalienação como apropriação. Quando se diz, por exemplo, eu me aproprio dos frutos do meu trabalho, eu me aproprio do meu produto, é como se no fundo prevalecesse a ideia lockeana: como proprietário da minha própria pessoa fui despossuído dessa propriedade e preciso recuperá-la. Então falar sobre o impróprio nesse contexto significa exatamente o contrário. É pensar exatamente que tipo de afeto pode levar o indivíduo a querer se confrontar com aquilo que lhe é completamente impróprio. Aquilo que não se conforma em hipótese alguma a sua imagem e semelhança. A questão interessante é: há afetos dessa natureza? Porque se não houver afetos dessa natureza, não faz sentido fazer uma crítica da democracia liberal, pois nunca sairíamos do horizonte da democracia liberal, nem deixaríamos o horizonte dos afetos dos indivíduos. Mas se, na esteira de Safatle, acreditarmos que a democracia liberal é algo a ser superado, então é necessário que se diga que é preciso de afetos que nos levem pra fora de nossa condição de indivíduo. Como visto, uma resposta possível é a recuperação por Safatle da ideia de desamparo, em Freud. Parece

[571] "[…] every man has a property in his own person". LOCKE, John. **Two treatises on government**. London: Butler, 1999. p. 209.

curioso pensar que as pessoas se ligam a certos enunciados políticos devido sua força de desamparo. Em geral pensa-se que nos vinculamos a enunciados que nos amparam, nem que seja a revolução vindoura, no interior de um grande ciclo teleológico de realização da história. Ao contrário, Safatle defende que existe uma sensação de inautenticidade nos indivíduos que faz com que eles sim se abram a coisas que eles não sabem como são, e eles não sabem que forma tem, ou seja, eles se abrem a acontecimentos, a acontecimentos que os despossuem, que de uma certa maneira os toma de uma maneira invasiva, [572] quebrando seu sistema de segurança. Nós não somos só animais à procura de segurança, somos sujeitos que necessitam continuamente de um espaço de insegurança, como condição para constituição de um tipo de experiência que é a experiência da mobilidade e da criação.

É preciso lembrar que os indivíduos nunca são somente os indivíduos. E seu sistema de mobilização de ações, seu sistema de motivação de ações, nunca é somente o sistema de motivações de ações de apenas um indivíduo. Quando Safatle mostra que a estrutura de nossas fantasias não são individuais, ele evidencia uma história de desejos desejados que nos constituem, e a partir do momento em que elas começam a entrar em circulação elas nos despossuem, elas nos levam para pontos nos quais não eram supostas, e do ponto de vista do interesse individual isso é irracional.

Sendo assim, é fundamental hoje propor a politização dos afetos. Politizar afetos significa primeiro compreender que os afetos podem construir identificações, podem construir formas de incorporação. Não é só o medo que incorpora, nem só a esperança. Foucault, por exemplo, tenta recuperar alguma moralidade das virtudes, particularmente recuperando a coragem como virtude moral. A experiência freudiana fala de um afeto que não se cura, o desamparo. Não se responde ao desamparo, pois não há resposta, ao contrário, o desamparo pode, de certa maneira, produzir uma forma de coragem diante do desamparo, uma coragem que abre o sujeito para a confrontação com uma certa impropriedade, uma impropriedade que aparece na experiência política, e na estrutura das relações intersubjetivas. Se há algo dessa natureza ainda a habitar os indivíduos, então é possível pensar outras formas da política. É triste

[572] NANCY, Jean-Luc. **El intruso**. Trad. Margarita Martínez. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

uma política que tem medo de lidar com esse tipo de afecção, que no seu limite pensa que o processo de desalienação de uma ideia de autonomia é nada mais que a autonomia típica da filosofia moral do século XIX aplicada ao campo político. Mas a função da política não é criar sujeitos autônomos, o que seria um equívoco moral. Seguindo Derrida, a função da política pode ser pensada como tarefa de invenção da "heteronomia sem servidão". [573]

Como hospitalidade trata de acolhida e de se construir um com-um, o encontro permite que, indo de encontro à diferença do outro, se vá ao encontro da própria incompletude, de modo a constituir em ato um elemento comum, qual seja, a negatividade. O reconhecimento desta implica politicamente a positividade de uma universalidade não totalizante e não nomeável que une a todos sem predicação.

3.4.1 Reconhecer Sem Predicar

Há um impacto crescente do debate sobre o conceito de reconhecimento entre filósofos na política e no Direito. Mas o conceito não tem sido explorado por estudiosos do Direito dos Refugiados. Entender o contexto em que essa categoria passa a ser mobilizada é relevante, especialmente ao levar em conta o diagnóstico de Safatle sobre a "perda, nas últimas décadas, da centralidade do discurso das lutas de classes enquanto chave de leitura para os conflitos sociais". [574] É importante retornar a esse debate para, posteriormente, compreender como o refugiado encarna o debate sobre reconhecimento e redistribuição simultaneamente, tornando-se uma figura paradigmática da política e da luta por justiça.

A luta de classes parecia cercear os conflitos sociais a uma questão de redistribuição igualitária de riquezas, deixando de lado dimensões morais e

[573] "What must be thought here, then, is this inconceivable and unknowable thing, a freedom that would no longer be the power of a subject, a freedom without autonomy, a heteronomy without servitude". DERRIDA, 2005, p. 152.

[574] SAFATLE, Vladimir. Por um conceito "antipredicativo" de reconhecimento. **Revista Lua Nova**, São Paulo, v. 1, n. 94, p. 79-116, 2015b, p. 80.

culturais que iam além das estruturas de classe. [575] Safatle busca explicar as modificações que teriam levado à concepção do reconhecimento como problema político central.

Em primeiro lugar, o "esvaziamento do proletariado enquanto ator histórico de transformação social revolucionária". [576] Esvaziamento esse que poderia em parte ser atribuído à integração do proletariado aos sistemas de seguridade social e às políticas do Estado de bem-estar social, especialmente a partir da metade do século XX.

Nessa conjuntura, reconhece-se a dificuldade de preencher esse espaço, ou, nos termos de Safatle, essa "ausência de candidatos a ocuparem a vaga de atores globais de transformação revolucionária", [577] colocando que esse fato sinalizaria o fim da utopia de uma sociedade do trabalho. [578]

A saída de cena do proletariado, então, significa a perda do "mais importante dispositivo de determinação genérica das lutas sociais no século XX". [579] Determinação genérica no sentido de que essa figura reúna todas as diferentes formas de manifestação de emancipação política da época. Falar em reconhecimento no âmbito político se mostrava desnecessário, pois esse conceito ganhava mais sentido nos espaços de posição da singularidade, como na reflexão ética.

Logo, "É apenas com o abandono gradativo de tal crença na universalidade concreta da classe proletária que vem à cena o problema das multiplicidades que precisam se fazer reconhecer como tais no interior dos embates sociais". [580]

---

[575] FRASER, Nancy. Rethinking Recognition. **New Left Review**, London, n. 3, p. 107-120, maio/jun. 2000.
FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or recognition**. New York: Verso, 2003.

[576] SAFATLE, 2015b, p. 80.

[577] Ibid., p. 80.

[578] HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento:** a gramática moral os conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2015. p. 236.

[579] SAFATLE, op. cit., p. 81.

[580] Ibid., p. 81.

Em segundo lugar, além da perda da crença revolucionária do proletariado, foi necessário, para a crença na centralidade do reconhecimento, um fenômeno suplementar: o universo do trabalho. Para Safatle, com "as revoltas de maio de 1968, um novo *ethos* do capitalismo começou a ser formado". [581] A crítica dessa época girava em torno da incapacidade do trabalho de satisfazer as demandas por autenticidade dos jovens da época. A juventude acabava por desvalorizá-lo em prol de atividades mais flexíveis e em detrimento da rigidez de horários e hierarquias. Dessa forma, teria havido uma reconfiguração do capitalismo e do próprio *ethos* do trabalho. Assim,

> [...] valores como segurança, estabilidade, respeito à hierarquia funcional e à especialização, que faziam do mundo do trabalho um setor fundamental de imposição de identidades fixas e rígidas, deram lugar a outro conjunto de valores vindos diretamente do universo da crítica ao trabalho. Capacidade de enfrentar riscos, flexibilização, maleabilidade, desterritorialização resultante de processos infinitos de reengenharia: todos esses valores compõem atualmente um novo núcleo ideológico. [582]

O universo do trabalho na sociedade capitalista estava mais apto a aceitar demandas de reconhecimento da individualidade, e a matriz da experiência de alienação foi deslocada da espoliação econômica em direção à imposição de uma vida inautêntica.

Para Safatle, "Com esse deslocamento da espoliação à inautenticidade no interior da crítica ao trabalho, abria-se mais uma porta para secundarizar o conceito de luta de classes e elevar o problema do reconhecimento a dispositivo político central". [583]

Em terceiro lugar, Safatle chama a atenção para as modificações que ocorreram a partir de 1970, caraterizadas pelas "lutas de grupos historicamente vulneráveis e espoliados de direito (como negros, gays, mulheres) enquanto lutas de afirmação cultural das diferenças". [584] O que significa dizer que esses movimentos foram além de simplesmente lutarem por direitos, mas

---

[581] SAFATLE, 2015b, p. 81.

[582] Ibid., p. 82.

[583] SAFATLE, op. cit., p. 82.

[584] Idem, p. 83.

representaram um processo de reafirmação de diferenças “diante de um quadro universalista pretensamente comprometido com a perpetuação de normas e formas de vida próprias a grupos culturalmente hegemônicos”. [585] Como exemplo podemos citar as temáticas ligadas ao multiculturalismo, tão relevantes para um debate sobre proteção a refugiados de outros continentes.

Safatle argumenta que o termo multiculturalismo teria surgido na Suíça, mas foi no Canadá implementado pela primeira vez como política de Estado, a partir de 1971. [586] Tal país se reconhecia como multicultural e admitia a necessidade de políticas estatais específicas para a preservação de tal multiplicidade. Desde então, o multiculturalismo passa a ser elemento relevante na orientação política da esquerda, uma vez que poderia ser utilizado para defender as minorias étnico-culturais, ao mesmo tempo em que ajudaria na institucionalização da diversidade de orientações sexuais.

Para Safatle, autores como Michel Foucault, Gilles Deleuze e Jacques Derrida, apesar de não terem sido responsáveis pela recuperação da teoria do reconhecimento, colaboraram por meio da sua crítica à compreensão marxista dos embates políticos e defesa ética da diferença, para a consolidação de um quadro filosófico mais propício à recuperação da centralidade do problema do reconhecimento como problema político fundamental.

> Dessa forma, estavam dadas as condições gerais para que a compreensão filosófica das lutas políticas passasse necessariamente de uma abordagem centrada na redistribuição de riquezas a outra mais ampla, centrada em múltiplas formas de reconhecimento no campo da cultura, da vida sexual, das etnias e no desenvolvimento das potencialidades individuais da pessoa. [587]

Essa leitura então nos força a conceber o reconhecimento como limitado geograficamente às lutas de classes em países do primeiro mundo em que o proletariado já tivesse se integrado à classe média. No entanto, como chama a atenção Safatle, essa leitura não condiz com a realidade histórica do reaparecimento do conceito no interior da filosofia social. No início de 1990, com Axel Honneth, o tema foi retomado, ou seja, exatamente no momento em

[585] SAFATLE, 2015b, p. 82.

[586] Ibid., p. 82.

[587] SAFATLE, op. cit., p. 85.

que se iniciava a lenta desintegração das conquistas dos Estados de bem-estar social. [588] Esse momento era concebido por muitos filósofos também como uma era pós-ideológica, que marcava o fim da crença em transformações sociais revolucionárias e a aceitação das democracias liberais como estágio final das lutas sociais.

Isso explicaria o porquê de críticos da centralidade dada ao conceito de reconhecimento apontarem que esse se trata de um conceito compensatório. Para Safatle, tudo se passava como se, por conta do impedimento de implementação efetiva de políticas de redistribuição e diante da impossibilidade de articulação de uma luta radical contra a desigualdade, sobrasse somente um debate sobre políticas compensatórias de reconhecimento[589]. Da mesma forma, como o capital aparece de maneira inquestionável como instância universal dentro do liberalismo das sociedades multiculturais, restaria apenas reinventar as demandas de reconhecimento e, no máximo, discutir a natureza moral dessas demandas sociais.

Superar essa concepção foi tarefa que engajou vários defensores do uso político do termo nas últimas décadas. Essa tarefa implicava conceber que a força emancipatória do reconhecimento não se dava às margens da discussão sobre problemas de redistribuição igualitária de riquezas, o que significava perceber que as discussões sobre diferenças culturais e identidades sociais não mascaram problemas estruturais ligados às lutas de redistribuição de riquezas entre classes.

Safatle mostra como a proposta de Honneth vai sustentar que o problema de redistribuição de riquezas deve ser associado a um quadro mais amplo de discussões ligadas ao reconhecimento. De modo que, para o filósofo alemão, é plausível a criação de um quadro motivacional unitário, já que os sujeitos esperariam da sociedade o reconhecimento de suas demandas de identidade. [590] Assim, os sujeitos veem como injustiça social procedimentos institucionais que desrespeitam aspectos de sua personalidade que, para eles,

---

[588] FRASER; HONNETH, 2003. p. 114.

[589] SAFATLE, 2015, p. 86.

[590] FRASER; HONNETH, op. cit., p. 131.

seriam dignos de reconhecimento. Então, as lutas políticas estão diretamente relacionadas com a criação de condições concretas para a "formação da identidade pessoal". Ou seja, "a própria gênese da individualidade moderna aparece como um fundamento pré-político para o campo político. Algo que deve ser politicamente confirmado, e não politicamente desconstruído". [591]

Honneth se utiliza de outros estudos e coloca que a estrutura motivacional da classe operária teria sido mais do que as fontes materiais, mas o próprio desrespeito em relação a demandas por reconhecimento. Dessa forma, Honneth passa a inscrever problemas de redistribuição dentro de um quadro amplo de demandas morais[592]. O que significa dizer que conflitos por redistribuição não seriam independentes de experiências de desrespeito social.

Para Safatle, [593] existem três problemas principais com tal perspectiva. Primeiro, uma teoria que coloca uma espécie de "monismo moral" com relação às distinções entre pauperização e degradação cultural não é capaz de pensar nas especificidades das políticas de redistribuição. Na verdade, uma vez que as lutas por redistribuição podem ser definidas como processo de afirmação das condições materiais que garantiriam a formação da identidade pessoal, então seria natural que o desenvolvimento de outros processos que viabilizassem tal formação tenham um impacto compensatório na força das demandas de igualdade econômica. Logo, "Admitido uma matriz sócio-ontológica unitária para todas as formas de sofrimento social, não é mais possível pensar a irredutibilidade das políticas de redistribuição". [594] Ao mesmo tempo em que, ao admitir-se a natureza moral das demandas de redistribuição, torna-se difícil fazer com que elas não sejam tratadas como problemas de limitação do desenvolvimento da individualidade psicológica. Assim, levado às últimas consequências, isso significaria transformar todo o discurso político em um discurso de queixa psicológica. Mais do que isso, significaria transformar

[591] SAFATLE, 2015, p. 86.

[592] Ibid., p. 89.

[593] SAFATLE, op. cit.

[594] SAFATLE, loc. cit.

> [...] toda resposta às demandas de redistribuição em uma ação 'terapêutica' de políticas de Estado que compreendem sujeitos políticos como algo parecido a protossujeitos psicologicamente vulneráveis em suas identidades, que aparecem à cena pública suportados por discursos reivindicatórios próprios a quem, no fundo, espera cuidado e amparo. [595]

Assim, em segundo lugar, as demandas por transformação social se transformariam em demandas por cuidado social. No entanto, é importante colocar que a demanda por cuidado exige que se reconheça a legitimidade do outro que cuidará, pois quem pede por cuidado reforça a posição do cuidador. De forma que "Esta não é uma demanda política de transformação, mas uma demanda terapêutica de acolhimento". [596]

Em terceiro lugar, o problema na perspectiva defendida por Honneth, para Safatle, é a anulação da força de dissidência própria ao conceito marxista de proletariado, já que compreende a força revolucionária do proletariado como um dogma histórico-filosófico, [597] perdendo a "função ontológica" do mesmo:

> Tal função faz do 'proletariado' a manifestação social de um princípio de desidentidade e desdiferenciação. De certa forma, há em Marx uma espécie de 'condição proletária' presente como horizonte regulador de seu igualitarismo radical. Essa condição mereceria ser recuperada na reflexão política contemporânea. [598]

Para Marx, a revolução só poderia ser feita pela classe dos desprovidos de identidade, atores universais e não locais. O que não se relaciona muito com aquela visão de proletários que lutam pelo reconhecimento de tradições e formas de vida. Nessa linha de raciocínio, o proletário, então, sofre uma despossessão completa de si. O proletariado é definido a partir da pauperização extrema e da anulação completa de vínculos a formas tradicionais de vida. Vínculos que não seriam recuperados em um processo político de reafirmação de si. Na verdade,

---

[595] SAFATLE, 2015, p. 90.

[596] Ibid., p. 90.

[597] FRASER; HONNETH, 2003, p. 116.

[598] SAFATLE, op. cit., p. 90-91.

> O proletariado é marcado pela ausência de qualquer expectativa de retorno. Por isso, ao ser desprovido de propriedade, de nacionalidade, de laços a modos de vida tradicionais e de confiança em normatividades sociais estabelecidas, ele pode transformar seu desamparo em força política de transformação radical das formas de vida. [599]

Assim, a afirmação da condição proletária não se mistura com qualquer demanda de reconhecimento. Trata-se da geração de sujeitos sem predicado, ou seja, que não se identificam pelas suas atividades. Explica Safatle: "Como em Hegel, a posição do sujeito, sua exteriorização, mostra como há algo de radicalmente antipredicativo a animar o movimento da essência". [600] O proletariado dissolveria todas as classes. Esse supera sua alienação na medida em que se confronta com o caráter indeterminado do fundamento. Para Balibar, nesse mesmo sentido, o proletariado como sujeito político representa um "sujeito vazio", nos levando a conceber que o reconhecimento de si só é possível mediante uma crítica profunda de qualquer tentativa de restauração de identidade entre sujeito e predicado. [601] Por isso Safatle recorre a um conceito antipredicativo de reconhecimento.

A luta de classes em Marx passa a ser mais que uma luta relacionada às condições materiais, tornando-se um modelo de crítica à tentativa de transformação da individualidade em referencial para qualquer processo de reconhecimento social. [602] Logo, não basta criticar a figura da propriedade, é preciso ampliar a crítica para o individualismo proprietário, pois "A abolição da propriedade privada deve acompanhar necessariamente a abolição de uma economia psíquica baseada na afirmação da personalidade como categoria

---

[599] SAFATLE, 2015, p. 92.

[600] Ibid., p. 93.

[601] BALIBAR, Étiene. **On the dictatorship of the proletariat**. Trad. Grahame Locke. London: NLB, 1977.

[602] Marx e Engels mostram que o ponto não está apenas na vitória de uma classe sobre a outra, mas na destruição do princípio instituinte das classes, trabalho e propriedade como atributo fundamental do indivíduo: "A revolução comunista se dirige contra o tipo anterior de atividade, elimina o trabalho e suspende a dominação de todas as classes ao acabar com as próprias classes, já que essa revolução é levada a cabo pela classe a qual a sociedade não considera como tal, não reconhece como classe e que expressa, de *per se*, a dissolução de todas as classes, nacionalidades etc. dentro da sociedade atual". MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. Trad. Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 98.

identitária"[603]. Seguindo tal linha de raciocínio, então, "Podemos mesmo dizer que 'proletariado' é a nomeação política da força social de desdiferenciação identitária, cujo reconhecimento pode desarticular por completo sociedades organizadas a partir da hipóstase das relações gerais de propriedade". [604]

Conforme a leitura de Alain Badiou, que parece ser exatamente a de Safatle, "Marx já sublinhava que a singularidade universal do proletariado é não portar nenhum predicado, nada ter, e especialmente não ter, em sentido forte, nenhuma 'pátria'. Essa concepção antipredicativa, negativa e universal do homem novo atravessa o século". [605]

Continuando nessa linha de alternativas para pensar uma teoria do reconhecimento que vá além de uma política compensatória, Nacy Fraser insiste na necessidade de defesa de certo dualismo que reconheça os problemas de redistribuição e reconhecimento, mas sem desconsiderar as esferas da cultura e da economia. [606] De fato, não é seguro que combater a injustiça econômica signifique combater a injustiça cultural, pois, nas palavras de Safatle, "A igualdade econômica é uma condição necessária, mas talvez não seja suficiente, para o reconhecimento social de múltiplas formas de vida em sua plasticidade". [607]

Logo, um desafio para as teorias de reconhecimento seria justamente o de pensar a imbricação entre esses dois tipos de injustiça. Isso significa afirmar que existiriam políticas compensatórias ligadas ao reconhecimento e à distribuição, o que poderia significar uma articulação entre liberalismo econômico e multiculturalismo. O multiculturalismo, por sua vez, se vale da afirmação da diferença cultural para compensar a paralisia política em relação aos efeitos sociais das políticas econômicas liberais, já que a compensação dessa paralisa se dá mediante a construção da imagem da sociedade como

---

[603] SAFATLE, 2015, p. 94.

[604] Ibid., p. 95.

[605] BADIOU, Alain. **O Século**. Trad. Carlos Felício da Silveira. Aparecida: Ideias e Letras, 2007, p. 108.

[606] FRASER; HONNETH, 2003.

[607] SAFATLE, 2015, p. 97.

"uma rede atomizada de grupos fortemente identitários negociando infinitamente seu reconhecimento no interior de uma dinâmica frágil de tolerância". [608] Essa dinâmica se caracteriza dessa forma porque as identidades culturais são, nesse contexto, defensivas, se definindo por oposição e exclusão. Identidades culturais ligadas à afirmação de especificidades de formas de vida se definem sob tensão.

Diferentemente da ilusão liberal de pluralismo sem antagonismos, Safatle demonstra a "Ilusão baseada no esquecimento de que identidades, sejam políticas ou psicológicas, sempre são construídas no interior de relações assimétricas de poder, e, por isso, são expressões de estratégias de defesa ou de dominação". [609]

No entanto, as políticas multiculturais vivem da politização do campo das diferenças culturais e também da transformação da tolerância em afeto político maior. Safatle insiste nesse ponto, de que a tolerância não poderia ser elevada à condição de afeto político como força transformadora nesse momento histórico. De fato, as políticas de tolerância alimentam um ciclo ruim de conflitos baseados em regressões sociais: "Uma política baseada na tolerância é uma política que constrói um campo de diferenças toleráveis". [610] Porém, isso significa que nos apoiamos na visão do outro a partir da diferença em relação à minha identidade, isso como se a minha identidade já estivesse definida. O ideal seria compreender o campo político como campo de desconstrução das diferenças e não de identificação e reconhecimento.

Uma desconstrução, para Safatle, seria necessária por duas razões. Primeiro: o reconhecimento uma vez vinculado à dimensão da afirmação das diferenças culturais, não consegue se dissociar da justificação de práticas que não são vistas como expressões de processos de emancipação. Na verdade, questões de reconhecimento e identidade não têm, todas, as mesmas consequências e podem ser até perigosas em certos casos, se lembrarmos dos múltiplos fundamentalismos religiosos, por exemplo. Segundo: novas formas de

---

[608] SAFATLE, 2015, p. 97-98.

[609] Ibid., p. 98.

[610] SAFATLE, op. cit., p. 99.

solidariedade e igualdade são criadas quando vemos os sujeitos "como suportes de práticas desconstrutivas, que modificam estruturalmente o sistema de representações sociais através da constituição de diferenças múltiplas e em eterno movimento". [611]

Mediante uma radicalização da ética do reconhecimento, Safatle mostra que

> [...] o fato de não me estabelecer com identidade fortemente determinada, mas de reconhecer a necessidade de lidar com algo em mim não completamente estruturável em termos de identidade, levar-me-ia à maior solidariedade com aquilo que, no outro, sou incapaz de integrar. [612]

O funcionamento dessa nova forma de solidariedade eliminaria o caráter meramente compensatório das políticas de reconhecimento cultural,

> Pois não permitiriam que a paralisia política em relação à transformação econômica fosse escondida pela dinâmica regressiva dos embates identitários. Elas eliminariam a dinâmica regressiva de tais embates culturais por abrir espaço a uma partilha substantiva de desconfortos subjetivos em relação à identidades estáticas". [613]

O encaminhamento de Safatle propõe mais do que dissociar cultura e identidade, pois talvez seja necessária uma teoria do reconhecimento que dissociasse política e cultura, ou seja, em que a política fosse vista como campo autônomo, já que separar cultura e produção de identidades é algo que talvez nunca consigamos fazer.

Para Safattle, o campo do político nasce da separação em relação ao campo da cultura e da economia. Assim, os espaços de desenvolvimento das identidades devem ser respeitados, mas a aposta de Safatle está na desidentificação dos sujeitos de suas diferenças culturais e seus atributos psicológicos:

---

[611] SAFATLE, 2015, p. 100.

[612] SAFATLE, loc. cit.

[613] SAFATLE, op. cit., p. 101.
Nesse sentido, Safatle chama a atenção para posições diferentes como as de Emmanuel Renault e Jean-Phillipe Deranty. Para esses, a autonomia é incompatível com uma indiferença geral em relação à totalidade das suas identidades, mas eles não voltam às identidades estáticas, eles sugerem a recuperação do conceito hegeliano de identidade compreendido como "negatividade de autoreferencial".

> Por isso, dessa perspectiva, a política é, acima de tudo, uma força de desdiferenciação, capaz de abrir aos sujeitos um campo produtivo de indeterminação. Sujeitos políticos não são portadores de demandas individuais representativas de certos grupos particulares, estamentos e classes. [614]

A política, de acordo com Marx, desconhece indivíduos e para esse autor a revolução só poderia ser feita por esses indivíduos sem identidade. Dessa forma, sujeitos só se transformam em sujeitos políticos quando suas demandas individuais se desindividualizam.

Nesse passo, Safatle, acompanhando Badiou, propõe uma indiferença às diferenças: "Por isso, do ponto de vista do político, esta é uma importante hipótese de trabalho: o espaço das diferenças culturais deve ser um espaço de absoluta indiferença". [615] Isso não significa ignorar as políticas de discriminação positiva e nem desconsiderar leis de defesa dos grupos sociais mais vulneráveis. Nesses casos, verifica-se uma construção da consciência de vulnerabilidade, que é um estágio necessário

> [...] para reposicionar a sociedade em uma situação na qual a indiferença às diferenças culturais não seja impossibilitada pelo peso da violência que se perpetua contra grupos específicos. Nesses casos, se pode falar de um uso "estrategicamente provisório" da noção de identidade. [616]

Para Safatle, dizer que as diferenças culturais devem ser objeto de indiferenciação política é o mesmo que defender a autonomia do político em relação à cultura e à economia. Isso, pois somente o campo político teria condições de se afirmar como campo de igualdade radical, uma vez que os outros campos estão sempre impregnados de diferenças que não podem ser

---

[614] SAFATLE, 2015, p. 103.
Interessante pensar nesse ponto ao ler Marx e Engels: "Apenas esse desenvolvimento universal das forças de produção traz consigo um intercâmbio universal dos homens em virtude do qual, por um lado, o fenômeno da massa 'despossuída' se produz simultaneamente em todos os povos (concorrência universal), fazendo com que cada um deles dependa das transformações revolucionárias dos outros e, por último, institui indivíduos históricos-universais, empiricamente universais, em vez de indivíduos locais". MARX; ENGELS, 2007, p. 58.

[615] Ibid., p. 103.
Nas palavras de Badiou: "somente é possível transcender as diferenças se a benevolência em relação aos costumes e às opiniões apresentar-se como uma indiferença tolerante às diferenças, a qual tem como prova material apenas poder e saber autopraticar as diferenças". BADIOU, Alain. **São Paulo**: a fundação do universalismo. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2009. p. 116.

[616] SAFATLE, op. cit., p. 104.

completamente eliminadas, apenas mitigadas. O campo econômico, por sua vez, tem um princípio de acumulação em seu interior graças à equação entre capital e desempenho, que nunca será internamente eliminada. Logo, diz Safatle, o domínio político pode funcionar como a garantia de um espaço de igualdade radical e que, inclusive, pode ter força indutora para demandas de igualdade na esfera econômica.

Pensar uma esfera autônoma do político não se trata de defesa de demandas estritamente políticas. De fato, como explica Safatle,

> A política não tem um lugar que lhe seja próprio. No entanto, a defesa de uma autonomia do político é o que nos permite compreender porque há lutas sociais que não se esgotam no interior da lógica dos ganhos econômicos e das defesas das particularidades culturais. A experiência do político não se dá à margem da economia e da cultura, mas se serve de ambos a fim de impulsionar demandas econômicas e culturais em direção a um ponto de afirmação de um igualitarismo radical. [617]

Existe uma perspectiva política que leva a crer que as lutas por justiça caminham inexoravelmente para a institucionalização de direitos, de modo que, cada vez mais, deve-se lutar para que mais direitos sejam reconhecidos pelo ordenamento jurídico. Assim, a vida social pareceria cada vez mais institucionalizada por cláusulas que dão voz aos grupos mais vulneráveis. Ocorre que esse processo tem como contrapartida o aprofundamento das estratégias de regulação, disciplinando-se crescentemente a vida, no processo que Safatle chama de "economia libidinal da sociedade capitalista". [618] Isso "fortalece institucionalmente o enquadramento da produção da diferença no interior de um campo cultural no qual a exploração capitalista pode se colocar como gestão da 'economia libidinal'". [619]

A sensibilização jurídica diante da diferença pode ser acompanhada de um processo de nomeação que dá visibilidade à grupos vulneráveis, mas Safatle quer mostrar que "há uma estratégia política importante que passa pela desativação dos nomes". [620]

---

[617] SAFATLE, 2015, p. 105-106.

[618] Ibid., p. 109.

[619] SAFATLE, op. cit., p. 109.

[620] SAFATLE, loc. cit.

Safatle identifica uma inadequação radical do sujeito em relação a essas estruturas de nomeação, o que o leva a buscar uma diferença impredicável que seria portadora de forte função política. Sua proposta passa por uma profunda desinstitucionalização, atrofiando-se o Direito, ou seja: "Há uma forma de reconhecimento antipredicativo através da desinstitucionalização que retrai e desativa o ordenamento jurídico". [621]

Aqui Safatle [622] está abertamente trilhando o caminho explorado por Agamben e que "pode ser apropriado por uma teoria do reconhecimento que esteja disposta a dar um espaço fundamental à irredutibilidade de experiências de indeterminação subjetiva, assim como pensar as consequências políticas de tais experiências". [623]

Pensar a desinstitucionalização em uma versão distinta da liberal permite criar "zonas no interior das quais a sociedade exercite sua indiferença em relação às diferenças culturais e suas determinações antropológicas". [624]

Para Safatle, isso significa dizer que, ao contrário da receita liberal, deve-se regular fortemente as relações econômicas e fracamente as relações sociais, de forma que "os problemas de redistribuição devem ser profundamente regulados no interior do ordenamento jurídico, isto para que os processos de reconhecimento possam se desenvolver em uma zona de indiferença na qual o direito se torna inoperante". [625]

Por isso Safatle pode concluir sua proposta de um modelo antipredicativo de reconhecimento nos seguintes termos:

---

[621] SAFATLE, 2015, p. 109.

[622] Ibid., p. 110.

[623] Esse é o ponto de Agamben que se relaciona com a questão de Safatle: "se os homens, em vez de procurarem ainda uma identidade própria na forma imprópria e insensata da individualidade, con- seguissem aderir a essa impropriedade como tal, fazer do próprio ser-assim não uma identidade e uma propriedade individual, mas uma singularidade sem identidade, uma singularidade comum e absolutamente exposta – isto é, se os homens pudessem não ser-assim, nesta ou naquela identidade biográfica particular, mas ser *o* assim, a sua exterioridade singular e o seu rosto, então a humanidade teria acesso pela primeira vez a uma comunidade sem pressupostos e sem sujeitos, a uma comunicação que não conheceria mais o incomunicável".
AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 61.

[624] SAFATLE, op. cit., p. 111.

[625] Ibid, p. 111.

> Esses processos de desinstitucionalização permitem às sociedades caminharem paulatinamente para um Estado de indiferença em relação a questões culturais e de costumes. Pois questões culturais sempre serão espaços de afirmação da ordenação múltipla de identidades. Mas a política deve, no horizonte, se descolar dessa afirmação. Por mais que isso possa parecer contraintuitivo, a verdadeira política está sempre para além da afirmação das identidades. Ela inscreve em estruturas sociais amplas modalidades antipredicativas de reconhecimento que encontram sua manifestação em dimensões sociais da linguagem e do desejo marcadas pela produção singular de circulação do que não se deixa experimentar sob a forma do próprio. [626]

Uma política do encontro implica uma nova ética, que sustente um modo de se relacionar com o outro, de se encontrar com o familiarmente estranho, abrindo-se ao desamparo e despossessão, a uma ruptura subjetiva que prepara uma outra maneira de habitar o mundo e de pensar o nada em comum que nos vincula a uma comunidade. Trata-se de experimentar como viver junto mesmo entre aqueles que não tem predicativos comuns, mas compartilham a disposição de construir o comum independente de categorias.

3.5 **O Encontro, O Desencontro e Sua Linguagem**

A razão, a verdade e a onipotência do sujeito são conceitos ressignificados pelo encontro. No momento do encontro, pode-se ver bem como a linguagem e a palavra tem uma dimensão violenta, pois cristalizam um sentido dentre outros possíveis. Há sempre uma certa política da verdade em jogo na cena do encontro. Por isso, uma crítica ao sistema brasileiro de asilo passa por um uso da linguagem contra a própria linguagem do sistema, com o objetivo de desvelar sua violência simbólica, e, mais além, para mostrar o ponto cego da própria linguagem, aquilo que não se diz mas que provoca efeitos, e aquilo que extravasa e vai além do que pode ser dito, pois a linguagem não dá conta do todo.

Há um aspecto libertador da linguagem, mas, por vezes, a linguagem de uma entrevista pode ser aprisionadora ao dar um sentido, ao dar uma forma única ao relato do solicitante. A redução a termo de uma oitiva vai ser sempre

[626] SAFATLE, 2015, p. 113.

escrita na forma ou de acordo com o sentido dado por alguém, pelo policial, pelo entrevistador do Conare. Isso tem uma dimensão restritiva, uma dimensão de distanciamento, ao menos do ponto de vista do refugiado, que muitas vezes não conta nem com um intérprete para se comunicar com o representante do Estado.

Claro que seria preciso reconhecer a impossibilidade de dar o sentido das palavras e das coisas em sua totalidade, pois nunca se consegue falar com transparência sobre o sentido da coisa em si. Dito de outro modo, nunca se sabe se o refugiado compreende exatamente o que estamos dizendo. Sendo assim, basicamente há uma crença numa troca comum de sentidos. Nessa linha de raciocínio, consenso seria uma ficção, pois o sentido compartilhado é algo no qual se crê. Esse hiato da linguagem marca a intransponibilidade entre sujeito e objeto, mesmo que o objeto seja o sujeito. Há um vazio no cerne do procedimento da lei de refúgio, pois não se consegue falar sobre o refugiado de forma transparente, sobre o que ele pensa exatamente. Não é possível colocar-se totalmente no seu lugar, no lugar do outro.

Por isso mesmo, a ideia é não perder de vista que o que se fala é algo que um sujeito fala, algo que eu falo, ou que você fala. Ou seja, o ponto é se situar na fala, responsabilizar-se pelo ato de fala. A violência do discurso está também ligada ao tratamento da linguagem como algo autônomo, neutro, apartado do sujeito da enunciação a ponto de o sujeito não mais se responsabilizar pelo que foi dito. Isso é algo que escapa em uma entrevista sobre reconhecimento da condição de refugiado, essa certa ética da escuta, ética da fala. Falar é comprometer-se. Por isso há uma ética do encontro. Isso é algo que se aprende com os refugiados, que sempre lembram a dimensão de promessa que resta em um diálogo.

O sujeito dos direitos humanos, ou o discurso dos direitos humanos não barra esse problema, ao contrário, o oculta. Pensa-se sempre sobre os direitos do sujeito, sem se falar no sujeito desses direitos. Logo, é preciso levar a categoria de sujeito a sério, assim como seu ponto de vista. Isso implica assegurar o ponto de vista do refugiado no momento do encontro. Porém, boa parte da produção acadêmica sobre o tema mostra como o refugiado vai existir somente como conceito, como objeto. Seus encontros concretos não são pensados como uma questão, e a perspectiva do refugiado tem sido

desconsiderada sistematicamente na maioria das obras jurídicas sobre o tema e até mesmo nas decisões de seus pedidos.

Isso significa que tampouco basta mudar as perguntas, pois se faz necessário questionar as próprias categorias utilizadas para colocar as questões, bem como a metodologia utilizada para a construção de uma resposta. Por exemplo, o sistema brasileiro de asilo se coloca como um sistema tripartite, [627] que inclui como atores o Estado, a comunidade internacional (representada pelo ACNUR), e as entidades da sociedade civil. Mas há um desencontro entre o discurso em favor de um sistema tripartite de proteção e os refugiados. Ora, a pergunta básica seria: e onde se encontram os refugiados? É claro que o sistema dito tripartite é uma conquista importante. Mas, se os refugiados não estão presentes na narrativa sobre o modelo brasileiro de hospitalidade, se aparecem somente como coadjuvantes, como objeto, será o próprio discurso dominante no campo do Direito dos Refugiados que produz esse sujeito como corpo fora de lugar, fora da própria linguagem que o descreve e articula sua proteção.

3.5.1 Eticidade no Encontro

Quem somos nós sem os índios? Quem seríamos nós sem os estrangeiros? Quem seremos nós sem os refugiados? Do ponto de vista do Estado, os deveres em relação ao índio e ao refugiado são diferentes, têm fundamentos diferentes. Mesmo assim, creio ser possível uma aproximação entre índios e refugiados. É uma forma de variar a produção teórica sobre o tema com o objetivo de descolonizar teoria e prática jurídicas. Descolonizar no sentido de produzir um estudo afetado pelos povos das florestas e das fronteiras. A questão do encontro encontra o passado do Brasil antes do Brasil, e talvez seja também o encontro que narre a história do Brasil que está além do Brasil.

---

[627] BARRETO, Luiz Paulo Teles Ferreira (Org.). **Refúgio no Brasil**: a proteção brasileira aos refugiados e seu impacto nas Américas. Brasília: ACNUR, Ministério da Justiça, 2010. p. 19.

O perspectivismo ameríndio, por exemplo, é multinaturalista, pois põe a equivocação comunicacional como fundamento da relação, isto é, da comparação, entre as espécies. [628] Quando o antropólogo imita a seu modo os indígenas, o que não é o modo deles, ele pensa o pensamento como algo que, se nasce na cabeça, não fica lá. Ao contrário, investe e exprime o corpo da cabeça aos pés, e se exterioriza como afeto incorporante: predação metafísica, canibalismo epistêmico, antropofagia política, pulsão de transformação do e no outro. Seguindo tal aproximação, torna-se interessante registrar como ambos indígenas e refugiados demonstram a possibilidade de sustentar politicamente uma identidade fora de sua cultura original. Ambos indígenas e refugiados lutam contra a política identitária que lhes demanda uma performance para acesso a direitos. Ambos são povos desterritorializados, cada vez mais sem terra. Ambos têm problemas com o Estado, contra o qual se colocam ou são colocados. Por fim, ambos sobreviveram de certo modo ao fim de seu mundo anterior. Se é possível notar um ponto de conexão, vale a pena recuperar uma leitura antropológica compatível com uma ética do encontro.

Em seu texto “Nativo Relativo”, [629] Eduardo Viveiros de Castro problematiza a dialética do mesmo e do outro na antropologia. Sua reflexão propõe uma crítica do jogo de linguagem utilizado por muitos antropólogos para descrever os nativos em suas etnografias. Tal diagnóstico é relevante para expor a situação análoga no campo do Direito dos Refugiados, particularmente em relação ao discurso de quem deve reconhecer a condição de refugiado do estrangeiro que pede proteção ao Estado brasileiro. Quando se pensa na cena do encontro, a posição de oficial de elegibilidade, de um lado, e de solicitante de refúgio, de outro, são dois lugares claramente demarcados pelo uso da linguagem, o que, no limite, não apenas descreve o sujeito, mas o constitui como tal.

De modo sintético, o encontro é delimitado por um procedimento de reconhecimento da condição de refugiado, ou seja, por um procedimento

---

[628] VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais:** elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015. p. 55.

[629] VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**: Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro: Museu Nacional/Contra Capa, v. 8, n. 1., p. 113-148, abr. 2002.

administrativo que exige a escuta por parte de um representante do Comitê Nacional para Refugiados do Ministério da Justiça de um solicitante de refúgio.

Os discursos de ambos, do oficial de elegibilidade e do refugiado, podem ser traduzidos de diferentes formas, dependendo da relação estabelecida. Quando a cena do encontro é descrita por juristas, tudo se passa como se fosse uma relação de conhecimento, pois se trata de um discurso que pretende à ciência[630]. Entretanto, o que parece fundamental é fazer aparecer a dimensão de relação social presente dentro do momento do encontro. As relações estabelecidas no encontro constituem o conhecedor e o conhecido, ao mesmo tempo em que marcam uma transformação possível na relação entre oficial de elegibilidade e refugiado.

Essa "alteridade discursiva" se apoia em um pressuposto de semelhança. O oficial de elegibilidade e o refugiado são entidades de mesma espécie. Entretanto, como o solicitante de refúgio será sempre estrangeiro, tudo se passa como se cada um deles tivesse uma relação diferente com a cultura. [631]

O que faz do refugiado um refugiado é a pressuposição, por parte do oficial de elegibilidade, de que a relação do solicitante com sua cultura é natural, isto é, intrínseca, espontânea, não reflexiva. No momento da entrevista, o refugiado exprime sua cultura em seu discurso. O oficial de elegibilidade também, é claro. Mas, se ele pretende ser outra coisa que um refugiado, deve poder exprimir sua cultura culturalmente, isto é, de maneira reflexiva, condicional e conscientemente. [632]

A cultura do oficial de elegibilidade se mostra na relação do seu discurso com o do refugiado. Em contrapartida, a cultura do refugiado encerra-se em si mesma. Como se o oficial de elegibilidade usasse sua cultura, enquanto, de outro lado, o refugiado fosse usado pela sua. Essa diferenciação não é natural, pois não está na natureza das coisas, mas é própria do jogo de linguagem que define os papéis e os personagens de "oficial de elegibilidade" e "refugiado" na cena do encontro registrada pelo Direito.

---

[630] VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 113.

[631] Ibid., p. 114.

[632] VIVEIROS DE CASTRO, op. cit., p. 114.

A ideia antropológica de cultura é interessante porque coloca o oficial de elegibilidade em posição de igualdade com o solicitante de refúgio, ao implicar que todo conhecimento antropológico de outra cultura é culturalmente mediado[633]. Há clara igualdade de fato entre os dois personagens. Mas, particularmente na captura do encontro pelo Direito, a relação diferencial de cada um com a cultura em comum nem sempre garante que a igualdade de fato implique uma igualdade de direito, ou seja, uma igualdade no plano do conhecimento. Isso pode ter impacto no processo de reconhecimento da condição de refugiado. É que tudo se passa como se o oficial de elegibilidade estivesse sempre em uma posição de vantagem epistemológica em relação ao solicitante de refúgio, pois seus discursos não se encontram no mesmo plano. Isso ocorre quando o sentido que o oficial de elegibilidade estabelece depende do sentido do refugiado, mas é o representante do Estado quem detém o sentido desse sentido, pois é ele quem explica e interpreta, traduz e introduz, textualiza e contextualiza, justifica e significa esse sentido. O sentido do oficial de elegibilidade é forma, o do refugiado é matéria. Nesses termos, o discurso do refugiado parece não deter o sentido de seu próprio sentido. [634]

Pode-se propor teoricamente um exercício de inversão dessa lógica e da vantagem do discurso jurídico no momento do encontro. Ao invés de uma rotação de perspectiva permitir nos vermos como refugiados, podemos nos esforçar para percebermos os refugiados como juristas. Muito do que se estuda no campo do Direito dos Refugiados se refere a uma concepção de Direito em que o oficial de elegibilidade sabe de algo que o refugiado não sabe. Será sempre o oficial de elegibilidade e os membros do Conare que dominarão a ciência das doses precisas de universalidade e particularidade contida no relato do refugiado, e das ilusões que este entretém a respeito de si próprio e seu país. Se os oficiais de elegibilidade são os oficiais de intelegibilidade do encontro, a relação de conhecimento é unilateral. Mas, quando se vai do refugiado ao oficial de elegibilidade, dá-se o contrário. Ainda que ele conheça *de facto* os direitos dos refugiados, não o conhece *de jure*, pois o refugiado não é, justamente, especialista como o oficial de elegibilidade. Logo, a ciência de

[633] VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 114.

[634] Ibid., p. 115.

cada um deles tem ordens diferentes, sendo que a condição de possibilidade daquela do oficial de elegibilidade é a deslegitimação da pretensão da do refugiado.

Esse ponto não deve ser visto como simplesmente negativo. Esse jogo discursivo com regras desiguais tem permitido algumas respostas de proteção a refugiados. O objetivo desse argumento crítico a partir de uma análise do encontro, no entanto, é o de modificar esse jogo para permitir ao próprio conhecimento dar-se outros objetos, a começar por um novo olhar sobre o reconhecimento.

Após o encontro, tudo se passa como se o relato do oficial de elegibilidade fosse resultado da aplicação de conceitos extrínsecos ao seu objeto, pois ele conhece de antemão o país de origem, o que são as relações e grupos sociais, a religião, a política, a raça e a nacionalidade em questão. Por isso, seu esforço em geral é o de ver como tais entidades se realizam neste ou naquele contexto. Como se realizam, de certo modo, “pelas costas” dos refugiados. [635]

A questão então não é apenas deixar de ver o solicitante como objeto. É que o solicitante é, sem dúvida, um objeto especial, pensante, ou seja: um sujeito. Como ele é objetivamente um sujeito, o que ele pensa é um pensamento objetivo, a expressão de um mundo possível. Será justamente por essa “bifurcação da natureza do outro” que pretende entrar o entrevistador. Nesse encontro, a diferença reside entre o que pensa o solicitante e o que o entrevistador pensa que o solicitante pensa. São exatamente esses dois pensamentos, ou fazeres, ou dizeres, que se confrontam. [636] E o confronto, por sua vez, deve implicar uma mútua afetação dos discursos. Assim, a vontade de saber, ou a pretensão de conhecimento presente no discurso do entrevistador, ainda que de maneira implícita, não é de natureza cognitiva, pois não trata do conhecimento empírico de outra cultura. Sua natureza é epistemológica, ou seja, política, pois se refere à legitimidade atribuída aos relatos do solicitante e às relações de ordem estatuídas entre esses discursos. Assim como essas relações e ordens não são inatas, também não o são seus polos de

[635] VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 116.

[636] Ibid., p. 119.

enunciação. Assim como ninguém nasce oficial de elegibilidade, ninguém nasce refugiado. [637]

Refugiados de diferentes sociedades oferecem respostas distintas para as mesmas perguntas colocadas pelo entrevistador responsável por redigir um parecer de elegibilidade. As cláusulas de inclusão na definição jurídica de refugiado não designam necessariamente o objeto do Direito Internacional dos Refugiados, nem o assunto da entrevista, mas sim seu problema inicial.

O ponto de partida de uma entrevista é o estudo do caso, o estudo do país de origem do solicitante de refúgio, ou seja, o estudo das relações sociais em um certo Estado estrangeiro. Mas como tais relações variam no espaço e no tempo, a cultura não existe fora de sua expressão relacional.

Para haver uma relação, é necessário um sujeito, "Pois o que varia crucialmente não é o conteúdo das relações, mas sua ideia mesma: o que conta como relação nesta ou naquela cultura. Não são as relações que variam, são as variações que relacionam". [638] A natureza humana, nesse sentido, deixa de se constituir em um máximo denominador comum das culturas para se constituir em algo como um "mínimo múltiplo comum das diferenças". [639] A lógica é então que a natureza não se constitui em um fundo de semelhança entre todas as culturas, não é algo menor que elas, mas maior. "O 'mínimo' é, nesse caso, a multiplicidade comum ao humano — *humanitas multiplex*". [640]

A natureza não seria substância autossemelhante, nem estaria relegada a algum lugar natural, privilegiado, mas seria uma relação diferencial, ou seja, "disposta entre os termos que ela 'naturaliza': tornar-se-ia o conjunto de transformações requeridas para se descrever as variações entre as diferentes configurações relacionais conhecidas"[641]. Nessa linha de raciocínio, a natureza seria então o puro limite, não no aspecto geográfico de contorno, mas no matemático de tendência de uma série ou relação, ou seja, ela indicaria

---

[637] VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 119.

[638] Ibid., p. 120.

[639] VIVEIROS DE CASTRO, op. cit., p. 121.

[640] Ibid., p. 121.

[641] VIVEIROS DE CASTRO, loc. cit.

> [...] aquilo de que os seres humanos são virtualmente capazes, e não uma limitação que os determina atualmente a não ser outra coisa. Se a cultura é um sistema de diferenças, como gostavam de dizer os estruturalistas, então a natureza também o é: diferenças de diferenças. [642]

Seguindo tal linha de raciocínio, pode-se pensar como objeto da entrevista a narrativa sobre a variação das relações sociais no país de origem do solicitante, ou seja, uma escuta de todos os fenômenos possíveis como relações sociais.

No momento de escuta de um relato de um solicitante de refúgio tem-se apenas uma ideia inicial do que seja uma relação. Mas isso ocorre porque o que está em questão é menos determinar quais são as relações sociais que constituem o refugiado, e muito mais em se perguntar o que o refugiado constitui como relação social. Ou seja, o problema passa por identificar o que é uma relação social nos termos formuláveis pela relação social e constitutiva entre o oficial de elegibilidade e o solicitante de refúgio. [643]

Quando se pensa no encontro, o reconhecimento da condição de refugiado demanda uma atenção ao ponto de vista do refugiado. Isso começa por problematizar o que é um ponto de vista para o refugiado, ou seja, sua perspectiva, seu modo de partilha do sensível, seu mundo possível. O ponto de vista do oficial de elegibilidade jamais poderá ser exatamente o mesmo do refugiado, mas sim o da sua relação com o ponto de vista do refugiado. Ao colocar então em diálogo dois pontos de vista heterogêneos, o momento do encontro permite que o ato de reconhecimento recorra a uma dimensão de ficção, de experiência de pensamento. Não há entrada imaginária na experiência pelo próprio pensamento, mas sim entrada no outro pensamento pela experiência real, pois “não se trata de imaginar uma experiência, mas de experimentar uma imaginação”. [644]

O encontro exige tomar as ideias apresentadas no relato do refugiado como conceitos, e extrair dessa decisão suas consequências. Isso significa que o objeto da entrevista é menos o modo de pensar do refugiado que os objetos desse pensar, o mundo possível que seus conceitos projetam. Isso não

---

[642] VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 121.

[643] Ibid., p. 122.

[644] VIVEIROS DE CASTRO, op. cit., p. 123.

significa reduzir o encontro com o refugiado e sua escuta às visões de mundo preexistentes, pois não existe um mundo pronto para ser visto. Quando se tomam as ideias do refugiado como conceitos, isso implica recusar a explicação de sua narrativa em termos de mero contexto da prévia pesquisa sobre seu país de origem. O que está em jogo na cena do encontro não é apenas interpretar o pensamento do refugiado, mas realizar uma experimentação com seu pensamento, com o pensamento do refugiado e com o próprio pensamento. E se o relato do refugiado é muito diferente, isso significa que o mundo descrito por seus conceitos é diverso do mundo do oficial de elegibilidade. [645]

Seguindo tal raciocínio, é possível ver uma equivalência de direito entre os discursos do oficial de elegibilidade e do refugiado. Trata-se de tornar evidente a condição mutuamente constituinte dos discursos do entrevistador e do solicitante que se encontram, se conhecem, se reconhecem. Diferente da postura positivista, não se trata de produzir um reflexo verídico da cultura do refugiado. Tampouco se trata do gesto construtivista de projeção ilusória de sua cultura. O encontro pode culminar com um parecer do oficial de elegibilidade que atualize essa relação de mútua afetação, e por isso, o processo de reconhecimento da condição de refugiado é completamente relacional, tanto em sua expressão como em seu conteúdo. O que pode ser percebido no momento do encontro é como ele reflete uma certa relação de reconhecimento como inteligibilidade entre as duas culturas. [646]

Os relatos dos solicitantes de refúgio são relativos porque são relacionais. Percebe-se que numerosos problemas discutidos no procedimento de refúgio tem sua origem no esforço imaginativo das sociedades mesmas que o entrevistador pretendeu explicar. O encontro estaria assim na sinergia entre as concepções e práticas oriundas dos mundos do “sujeito” e do “objeto”, do entrevistador e do refugiado. Deve-se poder produzir uma descrição científica da narrativa dos refugiados como se fossem objetos do mundo, ou melhor, para que sejam objetos do mundo[647].

---

[645] VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 124.

[646] Ibid., p. 125.

[647] VIVEIROS DE CASTRO, op. cit., p. 126.

Pensar a partir da ideia de encontro permite uma crítica aos horizontes etnocêntricos do Direito dos Refugiados e do modo como tem sido aplicado. Se um conceito é uma relação complexa entre concepções, um agenciamento de intuições pré-conceituais, no caso do Direito dos Refugiados, as concepções em relação incluem, antes de mais nada, as do entrevistador e as do refugiado, ou seja, relação de relações. [648] Os conceitos dos refugiados são então os conceitos que realmente interessam ao "refugiólogo".

O conhecimento do Direito dos Refugiados pensado a partir da ideia de encontro se define por sua "objetividade relativa", o que não quer dizer parcial, mas sim relacional, pois se relaciona com o ponto de vista do refugiado. Esse "perspectivismo" não é um relativismo, pois não afirma a relatividade do verdadeiro, mas a verdade do relativo. Trata-se, enfim, de um "relacionalismo", pois "a verdade do relativo é a relação". [649]

O relato do refugiado é como uma imagem do pensamento que reparte fato e direito, e o que cabe a cada um é uma convenção de interpretação. Não se descreve o relato do refugiado em forma de crença, pois não se trata de identificar seu fundo de verdade, nem de acessar uma espécie de essência. O pensamento do refugiado é tomado no encontro como atividade de simbolização, ou seja, como prática de sentido. Isso significa compreender seu pensamento como "dispositivo auto-referencial ou tautegórico de produção de conceitos, isto é, de 'símbolos que representam a si mesmos'". [650]

Quando se desenvolve o mundo exprimido por outrem, "é para validá-lo como real e ingressar nele, ou então para desmentí-lo como irreal: a 'explicação' introduz, assim, o elemento da crença". [651]

---

[648] VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 128.

[649] Ibid., p. 129.
Se de um lado o encontro leva a sério o relato dos refugiados, isso não deve ser confundido com uma crença em seu relato como sendo a verdade sobre o mundo. É que crer ou não no refugiado demandaria imaginar seu pensamento como um sistema de crenças. Entretanto, tal posição não implica acreditar no que dizem os refugiados, pois os problemas "não se põem nos termos psicologistas da crença, nem nos termos logicistas do valor de verdade, pois não se trata de tomar o pensamento alheio como objeto possível de crença ou descrença, ou como um conjunto de proposições, únicos objetos possíveis dos juízos de verdade".

[650] VIVEIROS DE CASTRO, op. cit., p. 131.

[651] Ibid., p. 132.

A questão central não está na credibilidade, na crença ou descrença no refugiado pelo entrevistador. O que é preciso saber é justamente o que não é sabido, ou seja, o que os refugiados estão dizendo, quando dizem, por exemplo, que fogem de um feitiço? Cito abaixo um breve trecho de uma entrevista a um solicitante de refúgio do Togo:

> Em entrevista perante o oficial de elegibilidade do Conare, realizada na sede da Defensoria Pública da União, na cidade de São Paulo, em 02 de fevereiro de 2015, o solicitante declarou: […] o animismo é uma espécie de magia negra, macumba no Brasil, e que não queria fazer parte. Quando questionado, disse que se aceitasse fazer parte do animismo perderia sua esposa e perderia seu trabalho. E que tinha medo de ao recusar sofrer alguma represália espiritual (magia negra) […]. [652]

Temer um feitiço, uma "represália espiritual", não é de maneira nenhuma algo evidente, não porque isso seja falso, mas porque diz algo não evidente sobre o mundo. Essa ideia deve ser tomada em todo seu sentido simbólico:

> O simbólico não é o semiverdadeiro, mas o pré-verdadeiro, isto é, o importante ou relevante: ele diz respeito não ao que 'é o caso', mas ao que importa no que é o caso, ao que interessa para a vida no que é o caso. [653]

É preciso um esforço adicional de determinação do mundo possível expresso no juízo do solicitante de refúgio. E determinar esse mundo não tem nada a ver com inventar um mundo imaginário ou uma história de ficção. Se nossos corpos são diferentes dos corpos refugiados afetáveis pelo feitiço, entenda-se que os conceitos de corpo do refugiado e do entrevistador é que são divergentes, não que as biologias sejam diversas. [654] O encontro entre sujeitos que se reconhecem permite um Direito dos Refugiados que se proponha ir além da explicação do mundo do outro, pois o ponto estará justamente em multiplicar o nosso próprio mundo.

---

[652] Arquivo do escritório do ACNUR em São Paulo.

[653] VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 137.

[654] Ibid., p. 140.

3.5.2 Encontro e Reconhecimento

Se a lei brasileira de proteção a refugiados dispõe que “será reconhecido como refugiado todo indivíduo que...”, está claro que o reconhecimento é exatamente o conceito que não tem sido interrogado pelos juristas no procedimento de determinação da condição de refugiado. Conhecemos há décadas o conceito jurídico de refugiado, vemos na televisão as imagens que representam a experiência do refúgio e identificam seu corpo, como ele aparece e como ele é narrado. Entretanto, permanece insuspeita a questão do reconhecimento. Ou seja, juristas confiam que, no marco da cena de um encontro, e tendo presente o conceito legal de refugiado, bem como os fatos narrados que marcaram o corpo deslocado que pede proteção, um agente de Estado será competente para o exercício de subsunção dos fatos experimentados pelo solicitante à norma sobre o direito à hospitalidade que lhe corresponde. Sem dúvida, muitos trabalhos acadêmicos têm servido para expandir esse campo do conhecimento e para tornar mais técnica a aplicação da lei. Contudo, permanece a lacuna do saber sobre o reconhecimento, sobre a própria condição de reconhecibilidade. Se o princípio de não devolução é uma norma peremptória de Direito Internacional a ponto de a hospitalidade universal ser um direito humano, por que anos depois de estabelecidas as Nações Unidas e a Convenção da ONU sobre o *Status* de Refugiado, os países comprometidos com a proteção dos refugiados continuam negando seus pedidos?

Em vez de interpretar apenas a atecnia dos julgadores, parece relevante colocar em questão a ligação automática entre conceito legal de refugiado e experiência de fato do refúgio, do asilo. Se nem todos os que experimentaram o deslocamento forçado são protegidos como refugiados, há um certo mal de hospitalidade que é, na verdade, um mal de reconhecimento. Isso fará com que os corpos fora de lugar não tenham seus direitos protegidos, repetindo o drama conhecido desde as grandes Guerras Mundiais sobre a fragilidade do *status* de quem perdeu a proteção da máscara da cidadania e que passa a viver num *status* de exceção. Logo, um diálogo entre Direito e Filosofia pode auxiliar esse exercício de Filosofia no Direito, um exercício de pensar de modo crítico a

questão do reconhecimento da definição jurídica de refugiado. Somente compreendendo a situação jurídica de determinação da condição de refugiado não apenas como procedimento administrativo, mas também como uma cena de encontro, será melhor compreendido o que se conhece e reconhece nesse processo. Trata-se, claro, de um encontro que coloca em relação dois pontos de vista e que é concluída com uma narrativa oficial que coloca em relação as relações narradas pelo solicitante e escutadas pelo entrevistador.

Esse encontro é um encontro de dois sujeitos concretos, no qual estrangereidade e identidade têm funções estruturantes. Somente o duplo reconhecimento pode liberar uma ética do encontro. Essa é a condição da ética do encontro, sua política da verdade, da verdade de sua relação, seu modo singular de propor a relação com o outro. Nesse caso, a resposta jurídica negativa pode demonstrar sua capacidade de provocar sofrimento por determinação, ou seja, o que está em questão é como o índice de reconhecibilidade do Direito pode cometer uma violência no ato de reconhecimento. Assim, o problema não é apenas sofrer por indeterminação e lutar pelo reconhecimento. O problema é que a performance identitária nem sempre pode ser reconhecida como meio de garantir acesso a direitos. Isso é particularmente verdadeiro em casos de imagens concorrentes da definição de refugiado, identidades que refletem uma vida deslocada cuja forma de vida se distancia do imaginário que envolve a identidade de refugiado convencional. Nesse sentido, e apesar do conceito ampliado de refugiado, o encontro é também o campo de luta no reconhecimento, uma luta para ser sujeito, um sujeito que conta, que interroga a polícia e não apenas é por ela interrogado. Desse modo, oferece-se uma nova partilha do sensível, ou seja, um novo modo de ver e relatar sua condição de corpo fora de lugar, e, portanto, um novo modo de pensar seu lugar no mundo. Isso interessa, pois uma ética do encontro propõe exatamente a possibilidade de multiplicar o nosso mundo. Mesmo quando um refugiado é reconhecido pelo Direito, esse não é o final do processo de reconhecimento. Esse é o começo da condição de refugiado. Por isso, muitos indivíduos sofrem por indeterminação. Mas muitos refugiados sofrem por serem apenas determinados como indivíduos. O refugiado reconhecido pode sofrer por determinação ao ser reconhecido por seguir contando como um mero indivíduo, ou seja, um indivíduo que permanece não

contado por seus atributos, por não pertencer, não ter seu ponto de vista sobre a partilha do sensível articulado. Nesse sentido, ele permanece, apesar da proteção, como corpo fora de lugar, pois o que tem de igual não é reconhecido politicamente, o refugiado é admitido como sujeito diferente culturalmente, sujeito impolítico, e não como sujeito político.

Para um jurista, o conceito de refugiado está ligado a algumas ideias fundamentais que marcam a definição reconhecível e que enseja proteção, como: “cruzar a fronteira internacional” e apresentar um “fundado temor de perseguição” por uma das razões previstas em lei. Nesse sentido, grande parte da literatura jurídica tem centrado sua análise nos componentes da definição de refugiado para purificar a categoria, ou seja, para lograr separá-la da figura do migrante ou deslocado interno, para separá-la da figura do migrante voluntário. O primeiro requisito que permite essa cisão é exatamente o medo. O refugiado é o sujeito que sofre porque é o sujeito que teme, é aquele que tem medo de ser perseguido. Perseguido pelo Estado, ou perseguido por atores que não podem ser impedidos pelo Estado de lhe perseguir. Nesse sentido, o refugiado é aquele que se torna sujeito pelo medo, que tem no medo sua forma de subjetivação e de reconhecimento. Somente assim será possível garantir a reconhecibilidade pelo Estado de um corpo fora de lugar no momento do encontro. O refugiado é a vítima que sofre, o sujeito do medo. Por isso a figura do refugiado é tão central. Porque a mobilidade humana como fato social total nunca foi tão ambígua, a ponto de parecer que o impedimento de circulação dos refugiados seja a contrapartida da circulação livre das mercadorias no capitalismo. Sabemos disso porque os corpos que podem circular são exatamente os corpos-mercadoria. Ademais, se circulação marca a economia, o medo marca a política de hoje. Sabemos que nossas democracias são formas de governo. Nesse modo de governar o que se utiliza como afeto principal para mobilizar a disciplina e o biopoder é exatamente o medo. O Estado de hoje é um Estado de Segurança. Desse modo, o governo dos corpos que temem tem seu ponto de contato entre as democracias de mercado de um lado, e os corpos refugiados de outro. Por isso, apenas o sujeito capaz da coragem de ressignificar seus medos e mobilizar novos afetos poderá preparar as mudanças de sua própria condição.

Eis uma lição a ser aprendida com os refugiados. Como fazer de sua circulação uma mobilização de novos afetos, capazes de produzir um novo corpo social que busca compartilhar um mundo em comum sem que seja o medo seu fator aglutinador. Reconhecimento e medo são categorias que integram o conceito jurídico de refugiado, mas que permanecem não interrogados, apontando para a lacuna a ser preenchida nesse campo do saber. Pensar o tema da hospitalidade a partir do encontro permite recolocar a questão do reconhecimento e do medo para mostrar que o atual medo de reconhecimento dos refugiados está ligado ao medo que temos do medo, à insegurança provocada pelos atuais estados de segurança. Nesse sentido, o espanto não vem só da comiseração diante de alguém diferente de mim, que perdeu tudo e que mostra diante de mim como a vida é precária. O espanto emerge especialmente da possibilidade de o Direito permitir a precarização da vida, a ponto de determinados modos de pertencimento serem inclusões excludentes. O medo de se estar fora do lugar é a própria tecnologia de governo contemporânea, o que anuncia desde logo os refugiados que logo somos. Mas se isso nos coloca na posição de sujeitos que temem, tudo começa por afirmar nosso desamparo como condição de mobilização de novos afetos, como abertura para a coragem da travessia desse fantasma. A experiência-limite do próprio limite, ou seja, a travessia de uma fronteira, é o que falta acontecer. Se for assim, o acontecimento será um encontro.

Esse modo de pensar o encontro está estruturado em utilizar diferentes campos do conhecimento para problematizar o fundamento dos fundamentos do direito à hospitalidade. Se sabemos que a hospitalidade se deve ao não cidadão, seu problema será sempre ligado o problema do estrangeiro, ao problema do povo. Para Tim Ingold[655], a antropologia é como a filosofia, mas com o povo dentro. Usando essa definição como referência, pode-se dizer que pesquisar sobre refúgio é o estudo da Filosofia do Direito, com o povo de fora. Se em ambos os casos está em jogo a posição do povo, a posição do povo

[655] "So what is this strange hybrid of pragmatism and philosophizing that goes by the name of ethnographic theory? In some ways it goes back to where I began my anthropology, as 'philosophy with the people in': an enterprise energized by the tension between speculative inquiry into what life could be like and a knowledge, rooted in practical experience, of what life is like for people of particular times and places".
INGOLD, Tim. That's enough about ethnography! **Hau**: Journal of Ethnographic Theory, v.4, n. 1, p. 383-395, 2014. p. 393.

como sujeito, há uma aproximação com a psicanálise, que é a filosofia do lado de dentro do sujeito e sua articulação com o fora. Nesse passo, a filosofia auxilia a recolocar o problema do sujeito refugiado, aquele que é a fronteira ele mesmo. Esses campos permitem uma crítica ao horizonte normativo do Direito dos Refugiados ao mesmo tempo que preparam sua ressignificação.

3.6 **Hospitalidade, Hostilidade**

A violência é a marca do nosso tempo. É a violência que tememos. O regime internacional é uma equação para lidar com a violência e seus efeitos após a Segunda Guerra. Violência hoje tem três sentidos principais: violência do mercado, violência da guerra, violência do outro. O refugiado típico representa a figura paradigmática do nosso tempo porque incorpora o medo dessas três formas de violência.

O direito ao refúgio é uma figura central nesse contexto para trazer equilíbrio global ao domínio da política contemporânea e assim oferecer uma resposta aos casos extremos de violência, aquela violência sacrificial que expulsou o indivíduo da vida social, fazendo do cidadão o resto de um povo, um corpo fora de lugar. Num momento em que as relações internacionais são crescentemente pautadas pela economia neoliberal e políticas antiterrorismo, o medo do mercado (sempre em crise), o medo da guerra (multiplicada em conflitos que não cessam) e o medo do outro (cada vez mais próximo) orientam os discursos políticos e marcam a governamentalidade contemporânea, uma forma de governar os corpos e as populações e sua ligação com o território. O refugiado econômico ou o refugiado da guerra são as lembranças encarnadas daquilo que não deve ser ignorado, ou seja, são a memória viva do risco de redução do sujeito ao corpo fora de lugar por um poder sacrificial. Produzir uma linha de fuga do capitalismo e da guerra pode marcar o próprio corpo violentamente.

3.6.1 Crimes de Hospitalidade

No Brasil, o sintoma do medo de cada refugiado ser um terrorista em potencial passa a ser a justificativa para o óbice a uma política de hospitalidade, ao reconhecimento da singularidade do outro e daquilo que há de comum entre o refugiado e o nacional do país de asilo. Nada representa melhor esse cenário do que o Anteprojeto de Código Penal, PLS 236/2012, de autoria de José Sarney. O texto inicial foi discutido por uma Comissão Especial Externa do Senado Federal, denominada "Comissão de Juristas com a Finalidade de Elaborar Anteprojeto de Código Penal – CJECP".

A referida comissão foi incumbida de propor uma ampla modernização do Código Penal, tendo norteado os seus trabalhos com o objetivo de unificar a legislação esparsa, compatibilizar os tipos penais existentes com a Constituição Federal de 1988, tornar proporcionais as penas dos diversos crimes e valorizar as penas alternativas, não prisionais, conforme apontado em seu relatório final, [656] apresentado ao Presidente do Senado, em junho de 2012.

Além da tipificação do crime de terrorismo, no título XV do PLS 236/2012, que trata especificamente dos "Crimes Relativos a Estrangeiros", são tipificadas condutas relacionadas à imigração e entrada irregular no território brasileiro, bem como delitos relativos ao acesso ao mecanismo do refúgio e aos procedimentos de reconhecimento da condição de refugiado.

Sendo assim, o título XV reflete a tendência retrógrada de criminalização dos movimentos migratórios e punição dos imigrantes, dos solicitantes de refúgio e dos indivíduos e organizações solidários à vulnerabilidade dessa população, criando um verdadeiro crime de hospitalidade, o que não se coaduna com a Constituição Federal de 1988, nem com a lei brasileira de refúgio. Ressalte-se que o título XV do PLS 236/2012 engloba os artigos 452 a

[656] SARNEY, José. Projeto de lei do Senado n. 236, de 2012: Novo Código Penal. Reforma do Código Penal Brasileiro. Relator: Antonio Anastasia. Senado Federal, Brasília: Senado Federal, 2012. Disponível em: <http://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/106404>. Acesso em: 26 fev. 2016.

Relatório da Comissão Juristas disponível no sítio do Senado Federal: http://www.senado.gov.br/atividade/materia/getPDF.asp?t=110444&tp=1 (acesso em 26/02/2016).

457 do Anteprojeto de Código Penal, em que são tipificados novos delitos que somente podem ser cometidos por estrangeiros ou por pessoas que auxiliam estrangeiros em situação irregular no país [657].

Os artigos 452, 453 e 454 dizem respeito a crimes que envolvem solicitantes de refúgio e o acesso ao mecanismo de refúgio no Brasil, tendo sido propostos nos seguintes termos:

> Artigos 452. Usar o estrangeiro, para entrar ou permanecer no território nacional, nome, qualificação ou declaração de origem não verdadeiros ou qualquer documento falso: Pena - prisão, de dois a cinco anos. Parágrafo único. Nas mesmas penas incorre o estrangeiro que omite informação, usa documentos falsos ou faz declaração falsa com o fim de ter reconhecida a condição de refugiado no território nacional.
> Artigo 453. Atribuir a estrangeiro qualificação ou informação que sabe não ser verdadeira, para promover-lhe a entrada ou permanência em território nacional ou para assegurar-lhe a condição de refugiado: Pena - prisão, de dois a cinco anos.
> Artigo 454. Introduzir estrangeiro clandestinamente ou ocultar clandestino ou irregular: Pena - prisão, de dois a cinco anos. [658]

Esses novos tipos penais revelam-se preocupantes, em primeiro lugar, porque não levam em consideração as peculiaridades inerentes ao deslocamento e à proteção dos solicitantes de refúgio e refugiados no mundo.

Considerando-se que a perseguição sofrida no país de origem impõe uma grave ameaça à vida, liberdade ou integridade física dos refugiados, a fuga caracteriza-se pela urgência, o que por vezes inviabiliza a espera pela documentação adequada que permita o acesso regular ao país onde podem buscar asilo. Assim, as entrevistas aos solicitantes mostram como, não raro, o refugiado é obrigado a valer-se de documentação adulterada justamente para conseguir sair do país onde a perseguição é perpetrada.

Além disso, também em razão da urgência na saída do país, é comum que os refugiados viajem sem qualquer documento de identidade, o que exige que os países de recepção tenham a sensibilidade e capacidade técnica adequada à identificação dos estrangeiros que possuem um fundado temor de perseguição e que não podem ser criminalizados em decorrência dos meios utilizados para salvar sua própria vida.

---

[657] SARNEY, 2012.
[658] Ibid.

O ACNUR, ao oferecer orientação sobre a detenção de solicitantes de asilo, prescreve como diretriz primária a compreensão de que os solicitantes de asilo

> [...] podem, por exemplo, estar impossibilitados de obter a documentação necessária antes da sua fuga em razão de um fundado temor de perseguição e/ou em razão da urgência da sua partida. Esses fatores, aliados ao fato de que os solicitantes de asilo frequentemente experimentam eventos traumáticos, devem ser levados em consideração no momento de se determinar quaisquer restrições à sua liberdade de movimento com base na entrada ou estadia irregular. [659]

Com isso em mente, a Lei n.º 9.474/1997 instituiu em seu artigo 8º que o ingresso irregular no território nacional não constitui impedimento para que o estrangeiro solicite refúgio às autoridades competentes. Além disso, o artigo 10º ainda define que, feita a solicitação de refúgio, serão suspensos todos os procedimentos administrativos e criminais que tenham por fundamento a entrada irregular. [660]

Aqueles artigos da Lei n.° 9.474/1997 foram inspirados no artigo 31 da Convenção de 1951 relativa ao Estatuto dos Refugiados, que dispõem que os Estados não aplicarão sanções aos refugiados em virtude da entrada ou permanência irregulares. [661]

Luiz Paulo Barreto ratifica a importância de permitir livre acesso ao mecanismo do refúgio, independentemente da situação do estrangeiro no país:

---

[659] UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). **Detention guidelines:** guidelines on the applicable criteria and standards relating to the detention of asylum-seekers and alternatives to detention. Genebra: UNHCR, 2012. Disponível em: <http://www.unhcr.org/refworld/docid/503489533b8.html>. Acesso em: 26 fev. 2016.

[660] BRASIL, 1997.

[661] Ibid.

> O artigo 8º contém dispositivo importantíssimo para uma efetiva proteção internacional ao desconsiderar eventual ingresso imigratório irregular como situação restritiva ao direito de solicitar refúgio. O disposto na lei se aplica ao estrangeiro irregular ou clandestino. Ainda que chegue de navio, sem visto, passaporte ou qualquer outro documento ou ainda que tenha um visto vencido, deverá ser permitido o acesso ao procedimento de refúgio. [...] Não raro um solicitante de refúgio porta documento de viagem parcial ou totalmente falsificado ou com dados de identificação inverídicos. Em um regime de exceção, se o indivíduo tentasse sair do seu país com um passaporte autêntico seria de imediato preso. Por isso, o exposto no artigo 8º é fundamental para outorgar à pessoa o livre acesso ao pedido de refúgio. [662]

A posição refletida pelo ex-presidente do Conare é elucidativa no que tange à exclusão da culpabilidade do estrangeiro que, por motivos de força maior e em estado de necessidade, busca subterfúgios para deixar o local de perseguição e refugiar-se em um ambiente seguro. Ao comentar o artigo 10 da Lei n.° 9.474/97, Luiz Paulo Barreto afirma também:

> Na área criminal, um exemplo seria a falsificação de um passaporte ou a falsificação de um visto. Eventuais procedimentos instaurados para apuração desses crimes também ficam suspensos quando a solicitação de refúgio é apresentada. Tudo isso porque esses procedimentos criminais podem ser considerados como "estado de necessidade", figura prevista no Direito Penal brasileiro, que exclui a culpabilidade do agente pelo fato praticado, quando não se tem como exigir dele uma conduta diversa da praticada. Seria esse o exato caso de uma pessoa que sofre perseguições no exterior e foge para o Brasil a fim de preservar sua vida, sua liberdade ou integridade física que se encontram em risco em razão de perseguições políticas, étnicas ou de gênero, por exemplo. Muitas vezes, a única maneira de sair do país de origem, principalmente quando desestruturado por conflitos, é com nome diferente, com passaporte ou com um visto falsificado. Os bens jurídicos são distintos, sendo razoável a conduta do agente ao promover uma falsificação a fim de preservar-se de perseguição injusta. O artigo, assim, contém lógica irreparável e constitui-se norma avançada da lei brasileira, em perfeita consonância com a Convenção de 1951 e com os demais instrumentos internacionais de proteção aos refugiados. [663]

Ademais, o único órgão competente para apreciar o pedido de reconhecimento da condição de refugiado é o Conare, que o faz após um procedimento específico que inclui a realização de uma entrevista pessoal com um oficial de elegibilidade.

---

[662] BARRETO, 2010, p. 165.

[663] Ibid., p. 166.

Essa interpretação está de acordo, inclusive, com a Recomendação n. 30 (XXXIV) [664] do Comitê Executivo do ACNUR:

> (i) tal como em todos os pedidos para a determinação do estatuto de refugiado ou de concessão de asilo, deve conceder-se ao requerente uma entrevista pessoal e completa por um funcionário devidamente qualificado e, sempre que possível, por um funcionário da autoridade competente para a determinação daquele estatuto;
> (ii) o caráter manifestamente infundado ou abusivo de um pedido deve ser estabelecido pela autoridade normalmente competente para a determinação do estatuto de refugiado;
> (iii) um requerente, cujo pedido tenha sido recusado, deve ter a possibilidade de requerer a revisão da decisão negativa antes da rejeição na fronteira ou do seu afastamento forçado do território. Onde não existam disposições para essa revisão, os Governos devem considerar favoravelmente o seu estabelecimento. Esta possibilidade de revisão pode ser mais simplificada, do que a existente, para os casos de pedidos recusados que não são considerados manifestamente infundados ou abusivos. [665]

No entanto, este não é o único aspecto problemático no PLS 236/2012, uma vez que o que está na base das tipificações penais propostas no título XV não são apenas condutas, mas também elementos que servem à caracterização de um autor específico que pertence a uma categoria de pessoas consideradas perigosas ao Estado.

O fato de que muitas das condutas tipificadas como novos crimes no PLS 236/2012 já se encontravam abrangidas por tipos penais em vigor é um primeiro indicativo dessa tentativa de criação de uma categoria de inimigos do Estado e sintoma da circulação do medo e seu impacto no campo do Direito. [666]

---

[664] AGÊNCIA DA ONU PARA REFUGIADOS (ACNUR). **O problema dos pedidos manifestamente infundados ou abusivos do Estatuto de Refugiado ou Asilo,** 1983b. Disponível em: <http://www.cidadevirtual.pt/acnur/refworld/unhcr/excom/xconc/excom30.html>. Acesso em: 26 fev. 2016.

[665] Tradução livre da Conclusão n.° 30 (XXXIV) do Comitê Executivo do ACNUR (EXCOM), de 01/01/1983, sobre "El problema de las solicitudes de asilo o de la condición de refugiado manifiestamente infundadas o abusivas".
AGÊNCIA DA ONU PARA REFUGIADOS (ACNUR). **El problema de las solicitudes de asilo o de la condición de refugiado manifiestamente infundadas o abusivas,** 1983a. Disponível em: <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/scripts/doc.php?file=t3/fileadmin/Documentos/BDL/2002/0541>. Acesso em: 26 fev. 2016.

[666] SARNEY, 2012.

Nota-se que as condutas tipificadas nos artigos 452, 453 e 456, por exemplo, [667] já estão devidamente abarcadas pelo artigo 265 do PLS 236/2012, que, por sua vez, equivale ao artigo 299 do Código Penal em vigor, ambos relativos ao crime de falsidade ideológica.

A princípio, constata-se que essa repetição configura um excesso legislativo, na medida em que condutas idênticas já estão criminalizadas em outros dispositivos distintos, o que pode, inclusive, vir a gerar um censurável *bis in idem*.

No entanto, uma análise mais acurada leva a uma conclusão ainda mais preocupante. O crime de falsidade ideológica volta-se à proteção de um bem jurídico específico, a fé pública. Logo, o legislador de 1940 e também os proponentes do PLS 236/2012 consideraram relevante criminalizar a conduta daquele que omite uma declaração verdadeira ou faz constar uma informação falsa com o fim de prejudicar direito, criar obrigação ou alterar a verdade de fato juridicamente relevante.

Ocorre que as condutas tipificadas nos artigos 452, 453 e 456 criminalizam precisamente a omissão quanto a fato relevante e a prestação de declarações falsas: usar nome, qualificação ou declaração de origem não verdadeiros ou qualquer documento falso (art. 452); atribuir qualificação ou informação que sabe não ser verdadeira (art. 453); fazer declaração falsa (art. 456).

Ora, o legislador já havia considerado aquelas condutas lesivas em razão da preservação da fé pública, não havendo justificativa plausível para a especialidade da criminalização de condutas já tipificadas. Entretanto, segundo a exposição de motivos constante no relatório final da comissão, a

---

[667] "Artigo 452. Usar o estrangeiro, para entrar ou permanecer no território nacional, nome, qualificação ou declaração de origem não verdadeiros ou qualquer documento falso: Pena - prisão, de dois a cinco anos. Parágrafo único. Nas mesmas penas incorre o estrangeiro que omite informação, usa documentos falsos ou faz declaração falsa com o fim de ter reconhecida a condição de refugiado no território nacional.
Artigo 453. Atribuir a estrangeiro qualificação ou informação que sabe não ser verdadeira, para promover-lhe a entrada ou permanência em território nacional ou para assegurar-lhe a condição de refugiado: Pena - prisão, de dois a cinco anos. [...].
Artigo 456. Fazer declaração falsa em processo de transformação de visto, de registro, de alteração de assentamentos, de naturalização, ou para a obtenção de passaporte para estrangeiro ou documento de viagem *laissez-passer*: Pena - prisão, de dois a cinco anos". SARNEY, 2012.

criminalização de novas condutas e o aumento de penas justifica-se pela tutela ao bem jurídico da segurança nacional.

Digno de nota que a Lei nº. 7170/1983 define especificamente os crimes que atentam contra a segurança nacional, sendo o único indicativo concreto no ordenamento brasileiro do que se consideram atos lesivos à segurança nacional. Em linhas gerais, aquele diploma legal considera que crimes contra a segurança nacional são as condutas que têm por objetivo iniciar uma guerra contra o Brasil, submeter o país ao domínio estrangeiro, oferecer a outros governos informações confidenciais do país, introduzir armamentos proibidos, sabotar instalações militares, tentar promover por meio do uso da violência a mudança do regime vigente e formar organizações com fins combativos, por exemplo. [668]

Sendo assim, resta claro que não há qualquer correspondência entre as condutas ali discriminadas e os artigos constantes no título XV do PLS 236/2012, que tratam da entrada irregular no país para fins estritamente migratórios ou do apoio a essas pessoas.

Estudiosos do Direito Penal no Brasil tem criticado duramente o PLS 236/2012[669]. No que tange à repetição do artigo 125 já existente na Lei n.º 6.815/1980 no artigo 454 do PLS 236/2012, que se diferencia apenas pelo substancial aumento de pena cominada, importa trazer a crítica formulada por Luis Greco:

> A solução do Projeto, contudo, é de uma simplicidade salomônica: no geral, ele se limita a inserir as leis esparsas no próprio Código. Contudo, permaneceram, em grande parte, irresolvidos os dois problemas fundamentais dessas leis, quais sejam, o problema das incriminações aleatórias, repetitivas ou injustificadas e o problema

[668] BRASIL. Lei 7170, de 14 de dezembro de 1983. Define os crimes contra a segurança nacional, a ordem política e social, estabelece seu processo e julgamento e dá outras providências. **Site do Palácio do Planalto. Presidência da República**, Brasília, DF, 1980. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L7170.htm>. Acesso em: 26 fev. 2016.

[669] Segundo Luis Greco, "boa parte do catálogo de bens jurídicos coletivos imaginários da legislação extravagante, notório misto de tipificações desnecessárias ou duvidosas e de cominações desproporcionais, foi acolhido no Projeto". Para o jurista, proclama-se a adesão à ofensividade, ao mesmo tempo em que se confere reconhecimento a bens coletivos da mais duvidosa estirpe.
GRECO, Luis. Princípios fundamentais e tipo no novo Projeto de Código Penal (Projeto de Lei 236/2012 do Senado Federal). **Revista Liberdade**s, ed. especial, p. 35-58, 2012. Disponível em: <http://www.revistaliberdades.org.br/_upload/pdf/13/artigo2.pdf>. Acesso em: 26 fev. 2016.

> das cominações desproporcionais. Além disso, o que é ainda mais grave, conferiu-se a essas leis de ocasião uma dignidade que elas em absoluto merecem. Será muito mais difícil extirpar do ordenamento o conteúdo dessas leis irrefletidas se ele passar a fazer parte do venerável corpo do Código Penal. [670]

Isso apenas reforça a percepção de que o anteprojeto pode terminar por implementar no Brasil um "Direito Penal do Autor", teoria segundo a qual se elege uma determinada categoria de sujeitos que compartilham uma característica pessoal comum e assinalam-nos "como inimigos da sociedade e, por conseguinte, a eles é negado o direito de terem suas infrações sancionadas dentro dos limites do direito penal". [671]

É preocupante, portanto, a constatação de que somente será possível identificar o bem jurídico violado a partir das características pessoais do agente da conduta. Ou seja, se um brasileiro comete algum dos crimes previstos nos artigos 452, 453 e 456 do PLS 236/2009, viola-se o bem jurídico da fé pública. Se um estrangeiro comete o mesmo crime, viola-se o bem da segurança nacional. Logo, no título XV do PLS 236/2012, propõe-se que o *status* do autor altere o bem jurídico tutelado, sem nenhum elemento adicional que torne a conduta em si efetivamente mais grave.

O jurista e Ministro da Suprema Corte da Argentina, Eugenio Raúl Zaffaroni, explica que o tratamento diferenciado de determinados seres humanos pelo Direito Penal é típico do Estado absoluto, que não conhece limites jurídicos e está autorizado a valer-se do seu poder punitivo para tratar seres humanos não como pessoas, mas como entes perigosos. [672]

Nesse sentido, o Estado não está se valendo do seu poder punitivo para enviar uma mensagem aos seus cidadãos e atuar preventivamente, mas para enviar uma ameaça direta ao grupo de pessoas que considera serem entes perigosos.

Mais do que isso, o PLS 236/2012 [673] identifica também o acolhimento e assistência ao imigrante em situação irregular como uma ameaça penalmente

---

[670] GRECO, 2012.

[671] ZAFFARONI, Eugenio Raul. **O inimigo no direito penal**. Rio de Janeiro: Revam, 2007. p.11.

[672] Ibid., p.11.

[673] SARNEY, 2012.

relevante, negando as garantias mínimas do Direito Internacional dos Refugiados a uma população que, dada a sua condição migratória, encontra-se em uma posição de extrema vulnerabilidade e em risco de ser vítima da violência.

Neste ponto, ao analisar o artigo 318 do Código Penal Espanhol, que trata do crime de imigração clandestina, o jurista espanhol Manuel Cancio Meliá faz uma ponderação sobre a categoria de normas que, assim como aquelas do título XV do PLS 236/2012 [674], criminalizam o imigrante em situação irregular e as pessoas que lhes prestam assistência:

> No caso do delito do artigo 318 bis. 1 CP, é possível afirmar que a dificuldade existente na hora de se identificar o risco concreto que se pretende evitar quando se castiga quem favorece o descumprimento das normas reguladoras da imigração leva à conclusão de que o interesse não se volta a uma determinada forma de imigração, mas ao próprio fenômeno migratório em geral. [...] Desse modo, gera-se a impressão de que, além do controle da imigração, o que se produz com a tipificação de condutas que favorecem a imigração irregular é a marginalização e exclusão dos imigrantes que entram no nosso país sem respeitar as normas estabelecidas, castigando severamente aqueles que se identificam com os imigrantes e lhes prestam algum tipo de ajuda. Ao considerar a chegada ou permanência do imigrante como uma ameaça penalmente relevante, é o próprio imigrante quem acaba sendo visto não como um "cidadão", mas como uma fonte de conflitos, como um "inimigo". [675]

Com efeito, por analogia, nota-se que o que está na base das tipificações penais propostas no título XV não são apenas condutas, mas elementos que servem à caracterização de um autor específico que pertence à categoria de pessoas que Zaffaroni e Cancio Meliá classificam como "inimigos do Estado", uma formulação típica do Direito Penal do Inimigo.

Sendo assim, o título XV não se dispõe a combater crimes, mas perigos abstratos ou presumidos e supostamente impostos por uma determinada classe de seres humanos – a dos imigrantes indocumentados ou em situação irregular.

Seguindo o pensamento de Zaffaroni, é inadmissível que um Estado democrático e constitucional de Direito crie uma categoria jurídica de inimigos. Ademais, cabe ressaltar que o título XV fere os princípios da intervenção

---

[674] SARNEY, 2012.

[675] MELIA, Manuel Cancio; GOMEZ, Mario Maraver. El Derecho Penal Español Ante La Inmigración: Un Estudio Político-Criminal. **Revista Cenipec**, 2006. p. 108.

mínima, da fragmentariedade e da culpabilidade, por diversos motivos. Primeiro porque somente se deve recorrer ao Direito Penal quando todos os demais meios de controle estatal revelarem-se insuficientes, haja vista a qualidade de *ultima ratio* deste ramo do Direito. Não é este o caso do tema das migrações, que deve permanecer sendo regulamentado na área administrativa. Ainda, não é objetivo do Direito Penal proteger todos os bens jurídicos contra violações, mas sim intervir apenas nos casos de maior gravidade, protegendo um fragmento dos inúmeros interesses jurídicos envolvidos.

Dessa forma, é censurável uma proposta que, em lugar de trazer penas alternativas, promove o encarceramento por ainda mais tempo, olvidando-se que a prisão deve ser vista como última alternativa. Igualmente, é inadmissível que em um período de transição, de consolidação da verdade e de fortalecimento das instituições democráticas busque-se resgatar a mesma lógica vigente no período ditatorial instaurado após o golpe de 1964. Seria um trágico retorno invertido do lema “Brasil, ame-o ou deixe-o”.

O respeito ao princípio da culpabilidade, por fim, pode ser questionado na medida em que o título XV não reflete uma censura fundada na experiência de vida cotidiana da sociedade brasileira, sobretudo levando-se em conta que ela mesma foi construída com base em prolongados fluxos migratórios. Além disso, o princípio da culpabilidade também exige que o agente saiba que tem a opção de agir de outro modo conforme o Direito, mas ainda assim prefira atuar violando-o.

Neste ponto, cabe tratar da essência da lei de estrangeiros a fim de averiguar os limites dessa escolha do estrangeiro em agir em conformidade ao Direito. A lei 6815/1980 foi elaborada em um contexto de temor das influências externas sobre o regime ditatorial, de modo que a segurança nacional era tida como um valor fundamental à preservação da ordem no Estado.

Os Delegados de Polícia Federal Luciano Pestana Barbosa e José Roberto Sagrado da Hora compartilham o entendimento de que, mesmo após a transição democrática,

> [...] a filosofia da legislação brasileira sobre a entrada e permanência de estrangeiro no Brasil mantém-se obsoleta e inspirada no atendimento à segurança nacional, à organização institucional e nos interesses políticos, sócio-econômicos e culturais do Brasil, bem como na defesa do trabalhador nacional (Lei nº 6815/80, art. 2º), sendo que o ingresso no País configura-se mera expectativa de direito. [676]

Sendo assim, o refugiado sai de seu país por temer perseguição, mas no país de asilo é temido por representar a ameaça da qual tentou se livrar. O refugiado passa de inimigo interno (em seu país de origem) a inimigo externo (no país de asilo), refém do modelo da soberania e dos Estados de Segurança, lutando para sobreviver em meio a diferentes perigos e tramas tanto em tempos de guerra como em tempos de paz. O medo do estrangeiro é o próprio sacrifício da política. Identificar o mal ao estrangeiro ou ao refugiado é uma injustiça e reflexo da seletividade do preconceito. É, no limite, esse o preço que se paga para que exista um nós, para que um Povo se sustente como tal, sem mudanças. Curioso como o medo do terrorismo pode justificar a precaução que leva a uma política restritiva de direitos, mas, paralelamente, a preocupação nunca se amplia para uma autocrítica sobre a própria adoção pelo país de asilo de procedimento sumário, que viola direitos e princípios básicos, mostrando com toda a crueza o avesso dos direitos humanos na política de direitos humanos, ou um princípio antidemocrático condicionando a própria democracia. Ou seja, o problema não reside na pessoa do estrangeiro, no inimigo externo, mas na barbárie interna, no espaço político e cultural que produz normas que negam a identidade de um país democrático, formado por diferentes povos.

3.6.2 Hospitalidade de Encontro

Se a política contemporânea não se coloca a tarefa de cessar de produzir refugiados, será preciso que o campo do Direito seja mobilizado. Numa sociedade em que o medo é o afeto central, será o Direito que

---

[676] BARBOSA, Luciano Pestana; HORA, José Roberto Sagrado. **A Polícia Federal e a proteção internacional dos refugiados**. Brasília: ACNUR, 2007. p. 57.

pretenderá reequilibrar as instabilidades com uma resposta humanitária, apolítica. Nesses termos é que a hospitalidade passa a ser direito, e se o conceito de refugiado e a obrigação de não devolução são normas de *jus cogens*, tudo se passa como se estivéssemos na era kantiana do direito à hospitalidade universal, a era da cosmopolítica da hospitalidade. Nesse contexto, a disputa será entre duas visões sobre o direito à hospitalidade: aqueles que têm uma visão condicionada de hospitalidade, ou seja, que pensam como o direito à hospitalidade está adstrito às previsões normativas sobre o conceito de refugiado; e aqueles que têm uma visão incondicionada de hospitalidade, ou seja, que pensam como o direito à hospitalidade universal acolhe o outro sem perguntas, sem fronteiras. Diferentemente, pensando criticamente o conceito jurídico de refugiado e o direito à hospitalidade que o fundamenta, proponho uma abordagem a partir do encontro como quadro da própria hospitalidade. Com a categoria de encontro, emerge uma outra maneira de pensar a hospitalidade. Se existem distintas hospitalidades, trata-se de propor a questão da hospitalidade de encontro. As duas modalidades anteriores percebem-se como pensamento da hospitalidade ao encontro dos refugiados, pois o que varia é a abertura e condicionalidade ou incondicionalidade da acolhida. Mas o ponto não é só expandir os critérios de inclusão no modelo jurídico de hospitalidade, nem simplesmente apagar os requisitos de reconhecimento impostos pela lei para se oferecer hospitalidade filosófica, incondicional. A verdadeira questão está no próprio encontro. Ainda que seja interessante o exercício de disputa de sentido de hospitalidade, trata-se de pensar a questão da forma de vida que merece hospitalidade, o que redireciona o foco para o tema do encontro e do reconhecimento do outro. Pois se sabe que um conceito mais amplo de refugiado, e, portanto, de direito à hospitalidade, pode garantir uma expansão do regime jurídico da tolerância, mas não garantirá reconhecimento, no sentido de acolhida do outro como sujeito pleno, de modo que uma ética do encontro, uma hospitalidade de encontro, serve de crítica da hospitalidade condicional. Mas a abolição do conceito de refugiado e dos requisitos para aplicação do direito à hospitalidade tampouco garantem a hospitalidade incondicional. Um mundo sem fronteiras é um mundo jogado às regras do mercado – hoje o único domínio sem fronteiras –, situação que em vez de favorecer a proteção dos refugiados provavelmente

vai gerar um desequilíbrio econômico, político e social, a ponto de robustecer não as posições tolerantes, mas sim as reações intolerantes. Não é exatamente isso que já começa a acontecer na Europa agora? Portanto, as hospitalidades que se pensam ao encontro do refugiado não têm sido aptas a explicar a acolhida que vai de encontro aos refugiados, e que por isso a chamo de hospitalidade de encontro, para registrar sua ambivalência, os antagonismos que marcam, mas também sua potência. Trata-se de perceber que a questão fundamental do refúgio aponta para a direção do encontro como cena política da luta no reconhecimento, ou seja, o encontro é a abertura para um desentendimento, para um questionamento da polícia pelo outro, questionamento da ordem que estrutura uma situação em que um outro corpo não é contado como sujeito político.

Em situações de ruínas da eticidade, parece não haver outra coisa a fazer senão apelar para a irredutibilidade da subjetividade. Pensar uma hospitalidade de encontro se inicia pela abertura para uma comunidade de destino, uma comunidade sem comunidade, ou seja, desprovida de uma substância comunal prévia, sem nenhuma transcendência da soberania. Uma comunidade do nada em comum, imprópria. Hospitalidade de encontro coloca o tema da comunidade por vir: comunidade que resulta pura e simplesmente do reconhecimento por sujeitos e grupos que foram colocados juntos pela história, chance, destino, e encontram-se na mesma cidade, no mesmo território. Nenhuma harmonia espontânea advém da identidade ou da diferença, mas a afirmação desse desamparo e a institucionalização dos conflitos entre eles pode permitir sua sobrevivência comum. Grupos que dividem uma comunidade não são nem amigos, nem inimigos. Esse talvez seja o modelo que represente a condição do espaço público em que vivemos e por isso é interessante pensar uma nova articulação entre corpo e política ao ponto em que pode haver de comum numa comunidade indiferente às diferenças.

O encontro permite pensar a cidadania como processo indefinido de aquisição, de incorporação. Nessa linha, a prática da cidadania é condição material de possibilidade da permanente incorporação e recriação da comunidade de cidadãos (*politea*), resultado dos conflitos articulados, sem privilégio concedido à herança, ocupação primária ou outros atributos. Não se pode ignorar que a cidadania não é desvinculada das demandas reais de

igualdade e liberdade, das quais deriva exatamente sua legitimidade. Trata-se de pensar como a radicalidade da igualdade e liberdade pode fazer o comum.

Sempre vai existir o eu e o outro. E o corpo é a fronteira do sujeito. Ainda que os Estados apaguem a fronteira física da comunidade política que delimita o território habitado por um povo, haverá sempre essa outra barreira subjetiva, simbólica. Independente do alcance do traço dessa linha, o encontro permite politizar seu limite. Por isso o refúgio é a experiência do limite, pois cruzar a fronteira é entrar no domínio do outro como outro. A experiência do refúgio é a experiência-limite do limite, ou seja, o atravessamento da fronteira do outro.

O encontro permite a crítica da contradição performativa entre a promessa do direito à hospitalidade (condicional, ou incondicional) garantida pelos tratados de direitos humanos e a realidade das práticas de acolhida que não garantem reconhecimento. Há, desse modo, conflitos de normas explícitas e implícitas, entre normas claramente enunciadas e outras que agem no silêncio, como no caso da norma de reconhecibilidade, que precisa ficar sempre implícita para que siga funcionando com maior eficiência. A hospitalidade de encontro mostra então esses diferentes níveis de normatividade que se chocam. Mas mais do que se limitar à comparação entre fato e direito, trata-se de pensar a partir do encontro como chave para uma outra visão de sociedade. Se podemos repensar a sociedade como circuito de afetos, seguindo Safatle, é possível afirmar que o refugiado encarna uma forma de vida específica, capaz de grande poder de resiliência, mesmo em situações de desamparo nas quais parece não responder mais aos critérios normativos nos quais aparentemente se fundamentava.

A comunidade de origem do refugiado produz o princípio de sua ruína mediante a ação repressora contra uma força que ela não reconhece. A prova dessa ruína ou perda de substancialidade é o fato da lei da *pólis* não dar mais conta de imperativos de universalidade. Imperativos de universalidade enunciados de uma posição que, do ponto de vista da *pólis*, aparece como particular.

Nos momentos em que o desejo eleva um vínculo singular à condição de universal, quando se deseja um universal a partir de uma situação singular, não se cede de seu desejo, pois ceder nessa situação singular equivale a colocar

em xeque a possibilidade mesma de realização do universal. Essa é uma crítica ao modelo de deliberação racional baseado na autonomia da vontade. A ação moral está vinculada à capacidade de o sujeito se reconhecer em algo que desarticula sua unidade e sua identidade. Trata-se de uma resistência de submissão à gramática da norma. Julgar a ação não pela possibilidade de reconhecer outro sistema de desejos e aspirações individuais, mas pela capacidade de reconhecer um nível de alteridade que não se deixa pensar a partir da figura de um outro indivíduo, de uma outra identidade individual como seu sistema de interesses. Uma alteridade que não é presença do outro, mas a-normatividade. Não há vida possível em uma sociedade incapaz de garantir as condições para processos mínimos de reconciliação e de reconhecimento do caráter inalienável da condição de sujeito. Em situações dessa natureza, a única ação possível é a exposição do caráter insustentável da situação.

O reconhecimento não se trata de um encontro com um não-semelhante que é apenas a alteridade da outra consciência. Tudo se passa como se o reconhecimento da condição de refugiado permitisse o encontro com a anormatividade daquilo que coloca em questão o ordenamento que sustenta minha forma de vida.

3.7 **Encontro e Luta Pela Posição De Sujeito**

O ponto não é apenas permitir que o outro possa buscar aderir a uma comunidade política. É claro que a ideia de porosidade da fronteira e a de pertencimento justo são interessantes e ampliam a perspectiva liberal de democracia ao reconhecer direitos dos estrangeiros, dos não cidadãos, particularmente refugiados e apátridas. Mas essa teoria não faz mais que justificar o discurso dos direitos humanos atualizando o pensamento kantiano para renovar uma teoria normativa da justiça. No fundo isso implica recuperar um Direito Cosmopolita para o qual o outro não seja nem cidadão, nem inimigo. Ou, ainda, colocar condições ao inimigo em potencial para que se torne cidadão. Nesse sentido, hospitalidade em Benhabib pode não ser só uma hospitalidade de visitação kantiana, mas é ainda uma hospitalidade

condicionada. Para Benhabib, a fronteira pode ser porosa e há inserção de critério de justiça a ser considerado na reivindicação de um estrangeiro por pertencimento a uma nova comunidade, mas isso não implica tratamento do estrangeiro como cidadão, reconhecimento, nem garantia de respeito a seus direitos políticos. Essa seria a ultrapassagem de Kant: uma hospitalidade incondicional, que além de não tratar o outro como inimigo o veja como cidadão. Talvez essa seja uma consequência jurídica da leitura de Derrida. Uma hospitalidade incondicional não é compatível com a metáfora das fronteiras porosas. O Direito sempre limita a Justiça, de modo que a hospitalidade filosófica deve servir para ultrapassar o modelo jurídico de hospitalidade. Por isso a hospitalidade derridiana é incalculável e guarda o perigo de quem abre a porta de casa sem perguntar pelo nome de quem vem. É a hospitalidade que põe em questão a própria porta. Mas esse modelo de hospitalidade ao apagar a fronteira elimina a questão do reconhecimento e confere centralidade à dialética do hóspede e do hospedeiro.

O ponto crítico é perceber que, em uma sociedade como a brasileira, trata-se não apenas de opor hospitalidade condicionada e incondicionada. Não há apenas uma questão de pertencimento justo ou injusto em jogo. O problema não é só a dificuldade de reconhecimento jurídico e de inclusão do estrangeiro/outro, ou pertencimento do não-cidadão. O problema é exatamente a seletividade do reconhecimento pelo Direito e os afetos que mobiliza. Somente uma hospitalidade de encontro coloca em questão a reconhecibilidade e permite uma politização dos afetos. A maneira como alguém pertence, ou é incluída na comunidade tem peso próprio e permanece ignorada como mote de reflexão específica entre juristas. Isso significa que a abertura de uma comunidade para o outro irá variar conforme certos critérios. O Direito vai oferecer a justificativa de um *status* mais ou menos precário desse outro, um outro que representa virtualmente um perigo. Nesse sentido, mesmo que o outro não seja considerado inimigo do Estado, existirão diferentes camadas que revelam distintos níveis de precariedade do *status* jurídico do estrangeiro que busca reconhecimento, inclusão, pertencimento. O problema é a produção jurídica do não cidadão como não sujeito, como corpo fora de lugar. Assim, por exemplo, um solicitante de asilo deve poder deixar seu país de origem e deve ser recebido por uma nova comunidade de acolhida. Entretanto,

o Direito pode facilmente prever que, ao mesmo tempo em que se garante o direito de ser reconhecido como refugiado, garante-se o dever de a polícia controlar a admissão e inadmissão de estrangeiro no território nacional em nome do gerenciamento desse temor social. Os corpos sem *status* dos inadmitidos no Conector mostram como o Direito produz a vida nua aqui, no aeroporto de Guarulhos. Ou seja, as próprias fronteiras terminam por ser condições antidemocráticas da democracia.

A fronteira é a linha que define o conjunto no qual se inclui e se exclui seus elementos. Ademais, linha com o dom da ubiquidade, pois a fronteira se redesenha internamente e externamente para, com a contribuição do Direito, formalizar quem é inadmissível, mesmo antes de entrar no país, ou que é inadmitido, ainda que aqui esteja. A espacialidade da fronteira pode ser desterritorializada e reterritorializada. Essa seletividade da inclusão obedece à lógica do medo, dos medos da guerra, da economia e do outro. O medo das distintas formas de violência ao final se materializa como medo do outro. Por isso a inclusão diferencial termina por demonstrar diferentes modos de pertencimento ao conjunto, como evidencia os corpos indígenas e dos refugiados. Em espaços internacionais dentro do Brasil, como o Conector de Guarulhos, imperam normas administrativas como as da organização internacional de aviação civil por cima dos dispositivos da Constituição. Ou seja, a lógica da segurança nacional ainda não foi razoavelmente revista pelas normas de direitos humanos como o devido processo e o acesso obrigatório ao pedido de refúgio.

O princípio de não devolução deveria garantir a entrada temporária do solicitante até a decisão pelo Estado de acolhida. Nesse momento, a espera não é exatamente prisão, mas pior que isso, em certo sentido. O Conector não tem muros, mas sim a vigilância administrativa de funcionário contratado por empresa terceirizada. O que há não é uma militarização da política para estrangeiros, mas uma atuação de funcionários civis com poder de polícia. Nesse sentido é que se nota a polícia da migração e do refúgio e de um novo regime de governamentalidade dos corpos fora de lugar.

Se os refugiados nesse ambiente estão em situação de desproteção, isso não é equivalente a uma situação metafísica de desproteção original, mas demonstra uma interferência do poder para que um corpo fora de lugar seja

colocado na posição de *homo sacer*, de vida precária. Ainda que se trate de fazer uma interpretação conforme à Constituição, a prática demonstra que uma série de procedimentos administrativos terminam legitimados pelo Poder Executivo a ponto de essa ser a norma que vale. Isso é o que significa policizar a abordagem. Essa é a perspectiva do Estado de Segurança (policial e social), uma polícia da hospitalidade. E é isso que suas instituições reforçam. Logo, o problema não é disputar uma versão mais inclusiva (de hospitalidade ou cosmopolitismo), mas de perceber que a hospitalidade, ou a própria forma cosmopolita de inclusão de um corpo fora de lugar pode ser precária. Não basta dizer que as fronteiras devem ser porosas, nem abertas. É preciso politizar a própria modalidade seletiva de inclusão. Politizar o que se policializa. Não há algo como fronteira fechada. O que está em questão é a modalidade concreta de acesso: regular, irregular, com *status* precário, ou não. Essa confrontação se torna visível no momento do encontro. Recolocar o debate sobre refúgio a partir do conceito de encontro permite aprofundar esse debate que fica em geral esquecido quando se escreve sobre hospitalidade. A temporalidade dessa questão se inscreve no agora. Esse momento que no Brasil se inicia com o próprio encontro com a polícia federal, na prática a verdadeira autoridade migratória do país. Por isso pensar a partir da ideia do encontro resulta em uma hospitalidade de encontro.

Isso implica também reconhecer que a ideia do estrangeiro como outro ainda está mal descrita pela literatura jurídica. Há uma equiparação feita por juristas do estrangeiro ao outro. Mas não se trata de pensar apenas o outro como o estrangeiro. O ponto é exatamente superar a abordagem dicotômica tradicional sobre identidade e diferença. Uma nova perspectiva sobre o sujeito reconhece não apenas a singularidade do outro, ou sua diferença, mas também aquilo que temos em comum. Logo, trata-se de pensar a estrangereidade e a identidade como marcas de um sujeito. Nesse passo, não se trata apenas de lutar por reconhecimento, de mobilizar uma identidade autêntica como performance necessária para acessar direitos (saber comportar-se conforme o estereótipo do outro). Trata-se de travar a luta no reconhecimento, ou seja, de desconstruir a própria identidade da estrangereidade como requisito para acesso a direitos. Não para restringir direitos, mas sim para ampliá-los; para ampliar não apenas o rol de direitos,

mas ampliar a própria forma de organizar e distribuir o poder. Reconhecer mais sujeitos é reconhecê-los como sujeitos políticos e de pleno direito. Não existe um estrangeiro típico. Essa política da identidade culmina em um procedimento jurídico que inclui apenas o sujeito que logra portar-se em conformidade com a figura ou estereótipo do estrangeiro, do outro. Há de certa forma uma mesma ideia de outro, uma ideia autêntica do outro, do refugiado convencional.

Contudo, o próprio eu é um outro. A identidade, minha subjetividade, é marcada por algo sobre o qual não posso escrever, algo que escapa à palavra e à consciência e que, no entanto, me constitui e me faz ser quem sou. Essa estrangereidade é também uma marca da minha identidade. É isso com que se deparam os sujeitos do encontro, um encontro com o estranho ou o que há de estrangeiro em si.

Ademais, esse outro absoluto que é tradicionalmente representado pelo estrangeiro, e, entre eles, pelo refugiado de um conflito, precisa ser repensado. Trata-se de notar como o refugiado que o estrangeiro incorpora, esse corpo fora do lugar, assusta porque se trata de uma figura limite. Trata-se do limite da proteção do Direito, o limite do próprio Estado. O Direito do país de origem de um refugiado é o sistema que não foi capaz de respeitar seus direitos de cidadania, permitindo uma situação de perseguição por esse sujeito ser quem é. Estar sem cidadania, ou fora de seu alcance, é ser resumido a uma vida nua, a um corpo fora de lugar, forma de vida precária desprotegida pelo Estado. E o Direito do país de acolhida não é capaz de restituir plenamente esse direito a ter direitos. Nessa busca por uma modalidade de hospitalidade mais abrangente, o que se perde é o próprio *modus operandi* do Direito, como a inclusão do outro se dá como direito a alguns direitos. Esse outro que não pode ser categorizado, que permanece sempre enigmático somente tem o sentido de sua presença decifrado com a utilização de um vocabulário jurídico que pretende eliminar a indeterminação de seu reconhecimento por meio da determinação de seu *status* de refugiado. Essa determinação seletiva é em geral a maneira de operar por precarização e guarda uma marca da violência ao dar sentido para o encontro, ao determinar quem é o outro e qual o seu desejo. E mesmo depois do reconhecimento esse corpo de certa forma permanece sem lugar. Isso é particularmente claro no Brasil. Esse corpo fora do lugar é sempre produzido como fora do lugar. Até porque em geral trata-se

de um corpo que já está dentro, ainda que vindo de fora. De certo modo, em termos gerais, pode-se descrever as consequências da luta política pela posição de sujeito: os corpos que lutam para ser sujeitos são ou domesticados, ou expulsos pelo Estado. Resistir a esse poder, a esse esquema de servidão é enfrentar as consequências políticas da luta pela afirmação da vida. Isso em geral faz dos estrangeiros que chegam refugiados. Essa luta no pertencimento dos refugiados mostra o forçamento da inclusão, o quão difícil e complexo é incluir. A violência que institui direitos dos não cidadãos mostra parte dos efeitos da violência originária que preserva apenas os direitos dos cidadãos, que circunscreve o domínio de proteção pelo Direito apenas dentro do domínio de uma fronteira. Mas essa condição que logramos perceber quando olhamos para um estrangeiro é exatamente o que nos escapa quando se pensa dentro de uma mesma comunidade política. De certo modo, a produção de um corpo fora de lugar, de um corpo refugiado, aquele que perdeu a proteção do Estado, acontece também com os cidadãos dentro de seu próprio país. Não por acaso ir a um protesto é correr o risco da desproteção, o risco de não ser reconhecido como sujeito, de ser visto como vândalo pela polícia, de ir para a prisão por ser um corpo insurgente. Mais que isso, o Direito produz precarização ao identificar determinadas subjetividades com a marca da alteridade, ou da estrangereidade, sem que sejam corpos que vem de fora. É exatamente o que se passa com os indígenas. O outro absoluto do brasileiro é o sujeito originário desse pedaço de chão.

Por isso, mais que pensar essa questão pela chave do constitucionalismo, ainda faz sentido recolocar o problema com auxílio da filosofia. Isso altera o resultado do raciocínio constitucionalista e internacionalista, pois aqui o Direito é parte do problema. Em primeiro lugar porque o encontro como intelegibilidade total do sentido da presença do outro e de seu desejo não se consuma. Ademais, o encontro mostra como as abordagens condicionadas ou incondicionadas do direito à hospitalidade não lidam com a própria questão do reconhecimento, que integra inclusive a definição legal de refúgio no Brasil.

Não se trata apenas de pensar as condições de inclusão do estrangeiro na comunidade política, nem na obrigação de recebê-lo. A figura da hospitalidade está sempre pensada a partir do ponto de vista do Estado.

Pensar a partir do conceito de encontro permite uma reorientação do ponto de vista, permite pensar a hospitalidade de encontro. Trata-se de compreender como a figura do estrangeiro nos é familiar, marca nossa identidade e já integra o nosso povo. Mais que uma perspectiva renovada sobre a hospitalidade, é importante recolocar a questão a partir da ideia de encontro mesmo, o que possibilita um foco na disputa pela posição de sujeito. Nesse passo permanece a indeterminação do sentido da presença do refugiado, da opacidade de sua demanda. Se há uma situação intersubjetiva e uma mútua afetação como resultado do encontro isso se aproxima da experiência do encontro com o estranho. Com o irrepresentável para si. Um incômodo que não pode ser reduzido em palavras, mas que só por meio delas terá seu sentido interrogado e elaborado.

Esse conceito de hospitalidade de encontro politiza a modalidade de inclusão na comunidade e permite demonstrar o papel do Direito na construção de uma subjetividade mais ou menos precária. Ademais, trata-se não apenas do encontro entre sujeitos, mas do encontro com a fronteira, da experiência-limite do próprio limite, um encontro com o que não pode ser representado. Somos fronteiras nós mesmos. Mas esse sujeito fronteiriço é melhor representado pelo refugiado, que ultrapassa e cria depois desse encontro. Nesse sentido, há sim um *refugium* do indivíduo mais além do *ius* do cidadão. Ser quem se é pode nos levar além. O encontro com o estrangeiro está na gênese do nosso próprio Estado. Apenas enfrentando o que representa esse encontro hoje pode-se pensar em uma nova ética do encontro.

Já não se trata apenas de opor luta por distribuição e luta por reconhecimento. Até porque a figura do refugiado é a própria encarnação de ambos dilemas em um só sujeito. Pensar a partir do conceito de encontro é retornar ao próprio fundamento, a uma questão primeira e, no entanto, igualmente urgente. Trata-se da luta na distribuição e no reconhecimento. Ou seja, a luta pela posição de sujeito. A luta para ser sujeito, para não permitir ser sujeitado, colocado na posição de sujeito na voz passiva, subordinado. A possibilidade de uma "heteronomia sem servidão"[677]. Na distribuição há sempre implícita a inclusão na sociedade de mercado; mas pode ser que o que esteja

[677] DERRIDA, 2005, p. 152.

em questão seja a disputa por um outro modelo de organização social para além do capital. Essa é a luta na redistribuição. A luta no reconhecimento é a luta por uma política que não se reduza a uma política meramente identitária. O que está em jogo não é apenas a visibilidade do sujeito, uma epistemologia das visibilidades. Não basta deixar de ser invisível, nem ser reconhecido. O modo de reconhecimento tem densidade específica, pois para o Direito o reconhecimento é sempre reconhecimento conforme uma régua. A régua do reconhecimento pelo Direito reflete um certo inconsciente imagético. Por isso a política funciona a partir de uma lógica estética. É preciso lutar contra essa medida do reconhecimento, que delimita os termos em que uma subjetividade é capaz de modular a diferença capaz de ser incluída e de acessar direitos. A tensão do encontro com o outro não pode ser colocada em palavras. É claro que o relato de si por movimentos sociais e a luta por reconhecimento da diferença tem valor em si. Essa é exatamente uma estratégia de luta pela posição de sujeito e, mais que isso, luta por sujeitos que buscam ser mais que indivíduos, que pensam questões em comum que lhes afetam. Sua demanda por protagonismo e relato direto de si dá visibilidade para o regime de forças que os impede de ocupar essa posição dentro das regras do jogo. O tema é pensar que essa luta está só no começo, pois ela precisa se ampliar sempre. Há sempre uma disputa pela própria posição de sujeito, pelo reconhecimento da singularidade do sujeito, mas também pelo reconhecimento do que há de comum. Ocorre que, com o refugiado, o elemento de identificação do comum fica prejudicado no momento em que não se logra identificar sua classe, gênero, raça, cultura. Nesse sentido, sofre-se muitas vezes por determinação, por ser apenas reconhecido como um indivíduo dotado de certa identidade. Por isso o ponto de encontro é marcado pela destituição de identidades, pela chance de politizar o lugar reservado ao outro na política contemporânea baseada no medo do outro. O encontro é a chance de abertura à circulação de novos afetos, de uma tomada de atitude diferente em relação ao outro.

O que sabe um sujeito? O sujeito é aquele que se sabe estrangeiro, pois tem sua identidade marcada por uma dimensão que lhe escapa, e o sujeito é também aquele que se sabe de certo modo refugiado, pois tem sua vida marcada por uma luta pela vida, uma luta para poder ser quem é. Isso não significa que todos somos refugiados, mas que de certa forma a posição de

refugiado pode ser experimentada, ou seja, é possível ser colocado na posição de corpo fora de lugar pelo poder.

Essa ultrapassagem da fronteira de uma definição de sujeito de direito é melhor identificada por um pensamento a partir da ideia de encontro. Se há algo que a lente do encontro permite assinalar é a luta por ser sujeito e como nessa luta é possível reconhecer aquilo que temos em comum.

O estrangeiro não é apenas uma pessoa que vem de fora, que desconheço. O estrangeiro representa também que aquilo que não conheço é parte de um pedaço de mim. Essa dimensão estranha que me habita e que não tenho como simbolizar é o que me afeta no momento do encontro com o outro.

A luta por reconhecimento está relacionada com o *ius* do cidadão, com o direito de um outro sujeito ser reconhecido pelo Estado como sujeito de direitos. O *refugium* do indivíduo está em saber que um sujeito pode ser mais que um indivíduo, que é possível lutar por sua posição de sujeito mesmo, que uma vida sempre resiste ao lugar de subordinação, que é sempre possível lutar para ultrapassar os limites de sua representação, de sua descrição, de seu lugar. Há sempre um limite de vocabulário, um limite na contagem, na redistribuição, no reconhecimento... Contudo, há também sempre a possibilidade de se lutar para ultrapassar esses limites, de encontrar um modo de subjetivação nessa experiência-limite do próprio limite. A figura do refugiado representa esse furo, a travessia que se faz possível contra qualquer prognóstico, a chance de produzir um modo de existência singular e comum ao mesmo tempo. Aqui não há nada de utópico, e nem se trata de estetização da experiência de sofrimento, mas de perceber como a quebra de todas as leis pode se dar precisamente em função da luta pela posição de sujeito. No final o que o encontro permite é sua travessia. Uma tomada de posição em relação ao encontro é sempre uma chance para a hospitalidade ter lugar, uma chance para politizar os afetos em circulação e afirmar a dimensão imprópria do sujeito.

Não se trata de ampliar o rol de direitos, nem apenas refinar a hermenêutica, trata-se de lutar pela posição de sujeito, mesmo os não cidadãos. Não exatamente no sentido de ver o outro como sujeito, mas de assumir o lugar de sujeito do si mesmo, de modo que o eu assuma sua responsabilidade no momento do encontro. Um sujeito é sempre um sujeito

político, um sujeito da política, aquele que luta pela reorganização das próprias coordenadas que organizam a luta. Não basta ser incluído em uma identidade ou sair da pobreza extrema. É claro que ambas lutas são tanto legítimas quanto fundamentais. O ponto é que ambas terminam na ideia de inclusão do outro no mesmo sistema. A tarefa política que se tornou urgente é desmascarar a operação de redução de um sujeito ao outro que não quer mais do que ser um indivíduo incluído. Talvez isso mostre que ser sujeito significa incorporar a potência vital da indeterminação e do desamparo que permitem imaginar e construir um novo modelo de corpo político e de vida em comum. Não se trata de mera inclusão no sistema, mas de produzir outro sistema. Poder reorientar as coordenadas que categorizam a luta e seus sujeitos é imperativo. Em termos muito simples e concretos, isso está intimamente ligado à possibilidade de redefinição não apenas de quem pertence a uma comunidade política, mas também de como uma comunidade política organiza e divide o poder internamente.

O encontro com os refugiados assinala a falência da política de redistribuição, pois o capital é o grande instrumento neocolonial, operando seletivamente e sobrevivendo graças à desigualdade sustentada pelo Direito. Os refugiados são muitas vezes os refugiados do capital. O encontro também assinala a falência da política identitária de reconhecimento, pois o capital não admite fora, mas inclui de modo diferencial cada indivíduo, sendo igualmente seletivo com aqueles que sofrem de indeterminação. Subjetividades marginais e subalternas têm sua inclusão mitigada, condicionada à performance da identidade de vítima, de uma diferença dócil.

A questão do encontro é sempre um retorno a uma pergunta fundamental no Brasil: você sabe com quem você está falando? O problema da questão não é apenas o autoritarismo implícito de quem pergunta, mas a consequente dessubjetivação do interlocutor.

Nesse passo, ética do encontro é mais que restituir o lugar do relato de si. É abrir-se para o que me despossui. Um encontro é sempre desconstituinte, de certo modo, pois provoca indeterminação, faz circular afetos que marcam a estranheza dessa presença de um corpo fora de lugar que me interpela. O ponto de ultrapassagem não é simplesmente falar de si tendo em conta o outro que me habita, mas reconhecer a própria experiência do limite de

inteligibilidade e reconhecimento como condição para seguir adiante. Somos a própria fronteira do encontro, a linha que divide, une, separa ou põe em relação diferentes corpos. Ética do encontro é exatamente isso: a busca de ultrapassar os limites que constrangem as próprias categorias e sistemas que utilizamos para organizar nossa vida social, nossa relação com o outro. Isso não garante a resposta sobre o sentido do encontro, da presença e da palavra do outro. Esse desamparo não retira a consequência de que se encontrar culminará em uma tomada de posição em relação ao outro e ao circuito de afetos que marcam um encontro.

3.8 **Para Além das Hospitalidades: Ética do Encontro**

A categoria de hospitalidade em Kant é ainda presa ao ponto de vista do Estado. Hospitalidade está ligada à decisão de um Estado soberano sobre a visitação de um estrangeiro. A ideia de encontro como lente de análise permite uma rotação de perspectiva, pois coloca em questão os pontos de vista dos dois sujeitos concretos que se encontram. Essa situação consolida as questões principais da tese: o encontro do solicitante de refúgio com o representante do Estado problematiza os sujeitos, a política e a ética desse encontro. Esse recorte a partir do conceito de encontro permite destacar essas dimensões principais de análise que estão em jogo quando se decide um pedido de refúgio. Dimensão material do encontro se refere ao aspecto concreto do sujeito solicitante de refúgio com o agente do Estado. Não há apenas uma decisão do Estado, o que existem são sujeitos concretos que interagem com uma malha jurídica e um caldo político que marca essa relação. Sujeitos do encontro se deparam com a questão do estrangeiro dentro de si, *unheimlich*. O outro, o não cidadão, é visto como o estrangeiro. Mas o eu, o mesmo dentro de uma comunidade política, também é marcado por uma dimensão que lhe escapa à palavra, uma identidade que o constitui, mas sobre a qual não pode falar. Nesse sentido, a estrangereidade é a marca da própria identidade.

Política do encontro é a luta pela posição de sujeito, de sujeito do encontro; está ligada ao *refugium* do indivíduo, à possibilidade de sermos mais que indivíduos, sermos sujeitos. A rejeição da ilegalidade, da injustiça, da precarização de seu corpo fora de lugar é o ato político mobilizado pelo refugiado. Essa resistência é a politização contra a policização da organização da vida social por um Estado de segurança.

Há sempre uma luta no reconhecimento e no pertencimento. Corpos fora do lugar lutam por ser mais que um corpo e por sua posição de sujeito político, sujeito da política. Esse novo modo de propor o tema tem consequências jurídicas imediatas, que passam por uma nova maneira de se pensar o direito, sem que suas normas atuem para precarizar e reduzir o sujeito a um corpo. Um indocumentado, ou um documentado com papéis precários, como os solicitantes. É também lutar mais que pela inclusão no sistema, pois se trata da possibilidade de disputar o modo de inclusão, e, mais que isso, de poder interferir nas próprias coordenadas do sistema e ser modificado por isso. Ética do encontro é o modo de se relacionar com o outro. Problematiza o modo de reconhecimento. Ao encontro ou de encontro ao refugiado? Um modo de relação que não implique dessubjetivação do outro. Só se pertence em um determinado *socius*, em uma cultura e linguagem que são mais que uma singularidade, estão na ordem de estruturas, pois para se pertencer deve-se compartilhar valores e códigos de comportamento, isso implica uma performance dos sujeitos que permita reconhecimento e integração cultural. Há sempre interação e mútua afetação entre sujeitos e estruturas. Esse é o equívoco do multiculturalismo liberal, que tem sempre presente o pano de fundo do Estado e uma tolerância das diferentes culturas, um modo de pensar a organização social completamente alinhada com a lógica do capital.

Ademais, essa perspectiva termina por essencializar as culturas particulares, sem permitir uma contranarrativa interna. Em vez de diversidade de culturas que se toleram precisamos retomar a luta pela igualdade da posição de sujeitos políticos. Esse é o mal-estar que oculta a narrativa sobre o Estado brasileiro. Um Estado que sistematicamente retirou a condição de sujeito político dos habitantes originários a ponto de os produzirem como o outro radical, o estrangeiro originário, um estrangeiro interno, um refugiado interno. Esse ponto de não retorno que afetou os povos indígenas no Brasil

aponta precisamente para a necessidade de um pensamento sobre uma política do comum. É isso que precisa ser discutido em grupos que se articulam como movimentos identitários. Ou damos conta da questão indígena ou o modo de se relacionar com o outro vai sempre depender dessa ignorância. É isso que se quer esquecer, a hospitalidade originária dos indígenas que pacificou o branco ao custo de rios de sangue. Não se trata apenas de dizer que o Brasil não foi descoberto. A questão está em assumir os problemas que se perpetuaram e que estruturam nosso modo de viver em sociedade. O primeiro passo para uma nova relação com os refugiados vistos como um problema para a comunidade brasileira é reconhecer o próprio problema da comunidade brasileira, o problema do povo brasileiro. Isso começa exatamente pelo tema dos povos indígenas no Brasil.

Mas todo sujeito é mais que um *socius*. Tem uma singularidade, uma particularidade que lhe marca. Cada sujeito é de certo modo um mundo. Um sujeito nasce e o mundo é sempre reinaugurado. Refugiados e indígenas narram histórias de sobrevivência a isso, ao próprio fim do mundo como o conheciam. Eles mostram como é possível não apenas sobreviver, mas assumir plenamente o risco de começar de novo, e de saber que essa nova experiência implica despossessão, que algo se perde, mas só assim há uma abertura para o novo. O ponto é compreender como a abertura para o novo sempre implica alguma dimensão de despossessão, mas não necessariamente de dessubjetivação. A luta por uma política do comum e por um novo modo de viver junto vai nessa direção. Isso implica que a resposta não está numa mera ampliação do rol de direitos na carta fundamental que estrutura uma comunidade política. Isso não é suficiente. O direito não é sempre a resposta, muitas vezes é parte do problema. Trata-se de mudar a forma de organização do poder, aquilo que os constitucionalistas chamam de casa de máquinas da constituição[678]. O estrangeiro é o que fica de fora da comunidade. Uma Constituição constitui o documento jurídico fundamental de uma comunidade política formada por sujeitos que se reconhecem como livres e iguais. O que fica de fora são exatamente os não cidadãos. Por isso o esforço de pensar uma modalidade de relação e constituição de vínculos que possa ver, em termos

[678] GARGARELLA, Roberto. **Latin American Constitutionalism 1810-2010***:* the engine room of the Constitution. New York: Oxford, 2013.

jurídicos, o direito a ter direitos do não cidadão. Isso é resistir politicamente às ilegalidades que produzem precarização do *status* jurídico de um corpo fora do lugar. Uma comunidade sempre tem seu outro, uma cultura sempre tem seu não dito, aquilo sobre o que não se fala e que articula o vínculo social. Ainda assim, um novo modo de lidar com o estrangeiro pode resultar num outro modo de organizar o comum. A escuta de um sujeito dirigindo-se a um outro pode sempre permitir situar-se de maneira diferente em relação a narrativa do outro, ao ponto de afetar o relato de si e também a narrativa sobre o Estado.

A ideologia funciona hoje não mostrando algo que não sabemos, mas permitindo a continuidade do modo de estruturar o mundo apesar do que sabemos. Sabemos e, no entanto, continuamos a agir do mesmo modo e apostando nas mesmas soluções. A paralisia da ação está ligada ao medo de mudar, ao bloqueio da circulação dos afetos. Curiosamente, num mundo em que tudo parece circular (particularmente mais as mercadorias que as pessoas), alguns afetos tem mais peso. Num Estado de segurança, numa polícia dos refugiados, o medo é um afeto central para o próprio reconhecimento da condição de refugiado. Pensar com a ideia de encontro é pensar como o medo não precisa necessariamente estruturar o modo de relação com o outro, pensar em um sujeito refugiado que não é condicionado pelo medo (mas pela coragem de cruzar a fronteira, a experiência-limite do limite; a coragem do amor como o contrário do medo). O medo não precisa ser o afeto central da política. A coragem dos refugiados nos conta isso. Novos afetos produzem um novo sujeito, e podem produzir também uma nova maneira de se relacionar. Tudo isso começa num ponto de encontro, eu mais um outro.

A ética do encontro permite uma abertura para a política do encontro. Essa seria a contribuição da filosofia para o desafio de lidar com o deslocamento forçado: é preciso politizar a abordagem jurídica da hospitalidade. Para tanto, é relevante analisar a estrutura da solução atual para além do reconhecimento normativo da diferença, para além da ideia de hospitalidade de visitação. Isso implica jogar para dentro do sujeito a responsabilidade existente na prática de hospitalidade, na política e ética que o momento do encontro deve desencadear.

O sujeito é o mediador entre o universal e o particular, por isso o sujeito é singular, um singular universal. Cada sujeito é um índice do universal.

Refugiado é o sujeito fronteiriço, que se encontra com o limite, que vive a experiência-limite do limite; precisamente no ponto em que o corpo do refugiado é tratado como corpo, como vida nua, resto, inumano, fora da lei, da representação, inalcançável pelos direitos, é que esse corpo articula não somente sua particularidade, mas a universalidade, sua condição de parte da não parte, como condição para a política, para a ruptura da polícia, subjetivando-se nesse processo. O sujeito é a fronteira entre o particular e o universal, essa operação de tradução somos nós; nesse sentido, somos fronteiras nós mesmos, assim como os refugiados.

A questão do encontro vai ser sempre o encontro com o refugiado, mas também o encontro com o estrangeiro dentro de si. Tematizar o “estrangeiro que logo sou” recoloca o debate sobre diferença, buscando liberar uma outra perspectiva sobre a filosofia do sujeito, sobre aquilo que há de universal e comum em uma singularidade, o que vai ter implicações sobre a própria arte da vida em comum.

A partir do momento do encontro busca-se analisar o encontro com o refugiado como um sujeito igual em sua singularidade e o encontro com o refugiado ou com o estrangeiro dentro de si, com o estrangeiro que logo sou. Seria preciso pensar o momento concreto do encontro em sua dimensão ética. Não para voltar a uma chave geral e abstrata de explicação, mas para problematizar o ato concreto de poder de reconhecimento, de atribuição de sentido, de enunciação de uma verdade. O encontro em sua dimensão ética implica uma reflexão sobre dois encontros: primeiramente o encontro do refugiado (outro) como igual, pois trata-se de pensar e reconhecer o refugiado como igual em sua singularidade; em seguida o encontro com o estrangeiro (ou outro) que habita em mim, ou com o *refugium* do próprio indivíduo, reconhecendo, de certo modo, que uma pessoa poderia se tornar também um corpo fora de lugar em determinadas situações.

Debater esse estranho que habita dentro de si é tentar argumentar sobre o que não se pode falar, sobre a dimensão irrepresentável que marca o sujeito. Isso é em grande medida inacessível ao sujeito, pois não é algo de que se toma consciência, ou é algo que lhe escapa. Pensar a dimensão externa do

encontro e também sua dimensão interna demonstra a relevância da categoria, a especificidade de seus sujeitos. Essa ruptura muda tudo, pois opera na linguagem para tentar quebrar a dicotomia que tem estruturado o pensamento sobre a hospitalidade e a resposta jurídica ao refugiado.

Esse encontro consigo seria condição para abrir-se para uma relação entre sujeitos. Existe uma tensão entre o outro idealizado e o outro materializado. O encontro por meio do ato faz eclodir algo que não é visível, não é dito, não é percebido. Mas há sempre uma marca do encontro nos sujeitos que se encontram. Talvez essa seja a dimensão mais fundamental do encontro.

O medo é o medo do estrangeiro em nossa frente? Ou medo do estrangeiro dentro de si? Essa pergunta é fundamental para articular o medo que produz a linha de fuga de um refugiado e o medo como afeto estrutural da política humanitária global.

O encontro não é nunca o encontro abstrato, mas os múltiplos encontros concretos em que a política do comum e a ética do encontro colocam a responsabilidade da tomada de atitude e posição diante do estrangeiro.

Ética está tradicionalmente ligada a um valor abstrato, ao que é bom e justo. Bom, justo são noções internalizadas pelo sujeito em um contexto particular. No fundo, o sujeito tem que assumir responsabilidade por seu julgamento do outro. Isso porque quando se fala do outro se fala muito de si mesmo e deve arcar-se com a responsabilidade por isso.

Não há algo externo que vai legitimar o discurso de um sujeito. Os sentimentos ou reações precisam ser tematizados pelo próprio sujeito, pois o medo, amor ou ódio sentido por um sujeito não define o que o outro é, mas sim o que o outro representa para si. Aquilo que há de conceito linguístico a definir o outro precisa ser jogado para dentro de si. Por isso é uma ética, um modo de se relacionar com o outro. O ponto é o que o sujeito vê no outro, e como isso toca no ponto do que o sujeito vê sobre si mesmo. Aqui seria preciso articular ética e responsabilização pelo que se sente pelo outro. A construção do mundo é sempre a construção de um mundo para um sujeito falando de um certo lugar. Pode até haver um regramento moral em vigor em nossa sociedade e isso ser internalizado por um sujeito; mas quando há um encontro, o caráter relacional vem à tona, mostrando que a moral universal pode matar o sujeito

concreto. Ética do encontro é, de certo modo, a ética da construção de sentido sobre a percepção do outro, do outro em si.

CONCLUSÕES

O Direito Internacional dos Refugiados consolidou um campo de investigação baseado na hospitalidade como resposta jurídica ao pedido de asilo de um indivíduo a um Estado estrangeiro. Nesse sentido, há uma disputa entre juristas sobre o direito à hospitalidade, especialmente sobre quem é titular do direito e quais as condições para seu gozo e qual a sua extensão. Por isso o grande debate contemporâneo tem se concentrado no conceito jurídico de refugiado, sua ampliação e a devida aplicação de seu regime jurídico pela comunidade internacional.

Entretanto, a presente tese deixa de se inserir no debate sobre o horizonte normativo da hospitalidade e não busca simplesmente descrever o movimento pendular entre a hospitalidade condicional e a hospitalidade sem condições. Não basta recorrer a diferentes tipologias de hospitalidade como fundamento de uma proteção mais restritiva ou mais ampla do direito de solicitar e receber asilo, em sentido amplo. É preciso recorrer ao fundamento dos fundamentos desse problema. Nesse sentido, a presente tese oferece uma reflexão sobre o encontro para discutir o processo da hospitalidade, seus fundamentos e suas possíveis consequências.

De maneira inovadora, propõe-se que os sujeitos do encontro são os sujeitos da interpelação do refugiado como corpo fora de lugar, aqueles que se confrontam com o problema da reconhecibilidade para elaborar uma resposta sobre a possibilidade de acolhimento ou recusa da hospitalidade. A política do encontro é aquela que questiona o medo como afeto central do processo de reconhecimento da condição de refugiado e deflagra o desamparo fruto da estrangeiridade de cada um, aquela que não se simboliza e grita quando do face-a-face com outro sujeito, ensejando múltiplas reações à negatividade de cada um – presente em si e no que vejo/me vê. Assim, a política do encontro fala de um sujeito que se despossui, não se sustenta em predicados, que não se totaliza em sentidos; ela atesta o furo da hospitalidade jurídica e a politiza. Já que a hospitalidade trata de acolhida e de se construir um com-um, o encontro permite que, indo de encontro à diferença do outro, se vá ao encontro da própria incompletude, de modo a constituir em ato um elemento comum,

qual seja, a negatividade. O reconhecimento desta implica politicamente a positividade de uma universalidade não totalizante e não nomeável que une a todos sem predicação. Trata-se de viver junto mesmo entre aqueles que não tem predicativos, mas compartilham a disposição de construir o comum independente de categorias. Algo da materialidade que ultrapassa a nomeação pulsa por viver.

Tal política do encontro implica uma nova ética, que sustente um modo de se relacionar com o outro, de se encontrar com o familiarmente estranho, abrindo-se ao desamparo e despossessão, a uma ruptura subjetiva que prepara uma outra maneira de habitar o mundo e de pensar o nada em comum que nos vincula a uma comunidade.

O encontro é a cena diádica em que a reconhecibilidade será condição para a hospitalidade. Quando o refugiado e o entrevistador estatal se encontram, instaura-se uma relação intersubjetiva em que se coloca a questão do reconhecimento da condição de refugiado para, em seguida, decidir-se a forma da hospitalidade. A análise do tema a partir do encontro permite ressignificar os elementos do artigo primeiro da Lei n.º 9.474/1997, [679] passando-se de uma crítica do indivíduo a uma análise sobre a emergência do sujeito; de um procedimento de determinação de *status* para um processo de reconhecimento da condição de refugiado; de uma compreensão da hospitalidade não apenas como direito ao asilo, mas como hospitalidade de encontro. O encontro demanda um duplo reconhecimento, do estrangeiro no outro e em si, que prepara uma ética a partir dessa mútua afetação, um modo de se relacionar com o familiarmente estranho baseado na potencialidade da ruptura identitária como abertura para um novo olhar sobre o refugiado e a acolhida da hospitalidade. O encontro acontece quando não se conhece o outro, mas, mesmo assim, o reconhecimento do outro entra em questão. A ética do encontro é ver esse processo como o rito de passagem mais além da travessia de uma cidadania para a outra.

O direito de asilo é apenas parte de um debate mais amplo sobre quem pode ser povo, disputar pertencimento a um novo *demos*, integrar uma comunidade que não se estabelece apenas com base na identidade, que está

[679] BRASIL, 1997.

aberta ao estranho que habita o estrangeiro, mas também o si mesmo. Se a hospitalidade é pensada como um direito, será o encontro o seu quadro, demarcando seus sujeitos e seu processo.

A narrativa do refugiado é um furo no discurso oficial do Estado de origem, um desacordo com a partilha do sensível em seu país, questionando a unidade da nação, a homogeneidade do povo, e pondo em dúvida o acesso à justiça. Isso parece causar perigo também ao país de acolhida caso seus valores sejam distintos, caso o sujeito queira participar politicamente da nova comunidade. Essa narrativa estranha, estrangeira, minoritária do refugiado é o que rompe com a história dos vencedores, o que a escova a contrapelo. Mas é preciso discutir criticamente não apenas quem é o refugiado, ou seja, quem é esse outro para nós, mas também quem somos nós para o refugiado, e em que medida o encontro pode ser a chance da hospitalidade.

A prática do Direito dos Refugiados demonstra como o exercício da soberania pode ser entendido como decisão sobre o estado de exceção. No Brasil isso pode ser relido nos seguintes termos: soberano é o que decide o limite e seu limite, ou seja, soberano é aquele que institui a fronteira, a fronteira entre dentro e fora. A comunidade política do modo como articula seu *demos* permite que a decisão soberana do Estado de admitir ou não o estrangeiro seja delegada para a polícia, o que tem consequências para a admissibilidade e decisão de um pedido de refúgio, pois pode implicar que a polícia atue como substituta da autoridade competente para decidir, que é o Comitê Nacional para Refugiados. Essa é a fricção que o Direito dos Refugiados causa no direito de império do Estado. Em tese o direito de pedir refúgio e ser reconhecido como refugiado implica que o ato administrativo de reconhecimento da condição de refugiado é um ato vinculado, mas na prática isso é muitas vezes ignorado e, por razões de segurança, o Estado decide a questão de maneira discricionária.

Logo, uma perspectiva do problema a partir do encontro e dos não encontros gera visibilidade da oposição entre: a) direito de decidir soberanamente pela admissão/inadmissão do estrangeiro, que foi delegada pelo Estado para a polícia; e b) o direito insurgente como o primeiro direito de qualquer sujeito de se articular politicamente como parte de uma não parte, incluído aí o direito de fuga e de ser recebido no exílio. Ocorre que mais do que

um conflito entre competência da polícia federal para decidir sobre admissão de estrangeiros com base na lei n.º 6815/1980, e a competência do Conare para decidir sobre um pedido de refúgio, o que é mais complexo é o próprio direito de articular politicamente uma insurgência, de dar direito de cidadania a um outro ponto de vista. [680]

Trata-se de se colocar em questão, como fica óbvio no caso do refúgio, que uma limitação que congele o *demos* é limitadora da própria democracia. Nesses termos, o que está em debate é sim o limite do limite, ou seja, o limite da fronteira, o limite de delimitar a democracia para aqueles circunscritos pelo espaço político claramente delimitado. Se o refúgio é a experiência-limite do limite é porque o refugiado se depara e se encontra com o limite/fronteira como o próprio limite da democracia e da justiça. Refugiado é quem se encontra em refúgio. O encontro com o limite o faz refugiado.

É preciso "refugir", "refugiar" a teoria do Direito e da democracia. Refugiar é ser mais que um indivíduo, é correr o risco de caminhar em direção a outro lugar. Portanto, a palavra refugiado nomeia o sujeito para além do indivíduo, o incômodo com a estática da violência e se insurge contra ela, impõe uma dinâmica, uma cinética, um princípio de indeterminação. Nesse sentido, onde há *refugium*, um sujeito deve advir. Trata-se de refugiar a fronteira na democracia, não o inverso. A democracia não está contida pela fronteira, ela precisa se inscrever na fronteira, e para além dela. Só assim se pode radicalizar a democracia e politizar o que se tornou despolitizado pelo Direito. É preciso pensar por isso na arte exatamente como o regime de experiência estética sobre o encontro ou cruzamento de um limite. Não se trata de estetizar a violência, mas de encontrar o ponto em que se denuncie as próprias condições de possibilidade da violência. No momento em que a política passou a ter uma lógica estética, é preciso politizar os regimes de visibilidade e escuta dos sujeitos que foram bloqueados e reduziram indivíduos a parte de nenhuma parte, a corpos fora de lugar.

Para pensar o refugiado como corpo fora de lugar é preciso passar uma filosofia crítica da perspectiva kantiana dos direitos humanos. Pensar não o *ius* do cidadão, mas o *refugium* do indivíduo é ver o refugiado como sujeito da

[680] BRASIL, 1980.

insurgência, aquele que problematiza o dano causado por uma ordem policial. Trata-se de um corpo fora de lugar, mas politizado. Por isso há um refugiado que logo somos potencialmente, pois somos também virtualmente corpos fora do lugar, corpos que lutam para ser mais que indivíduos determinados e presos a uma identidade atribuída pelo Estado. Ou seja, todos falamos de um lugar, pois nossos corpos sempre estão territorializados em um certo lugar, mas nem sempre se confundem com ele. Nesse sentido, um sujeito pode sempre buscar se articular com o fora, deslocar-se e insurgir-se com seu lugar. Por isso há um risco ao se insurgir, pois isso pode implicar também ser tirado desse lugar, de sua terra. Sabe-se disso quando se resiste ao poder, quando o sujeito não permite ser normalizado, identificado, determinado. O sujeito da insurgência, o sujeito do protesto é o sujeito que luta por seu primeiro direito. Nesse momento se vê mais que o *ius* do cidadão o *refugium* do indivíduo, ou seja, a marca do refugiado em si.

Há dez anos o tema migração parece que não tinha importância para o Direito brasileiro, mas isso mudou e hoje há uma disputa mais clara sobre o sentido da migração, sobre sentido do movimento. Pensar, nessa linha, que o movimento dos refugiados em particular e dos migrantes em geral é o movimento do movimento, o movimento social que coloca em tema a política e a polícia do movimento. Se a migração em tempos de mundialização é um dos grandes desafios do nosso século, a politização do próprio movimento encontra na figura do refugiado seu paradigma. É preciso, portanto, limitar o que limita esse movimento, a começar pela criminalização do movimento, a recusa e penalização da hospitalidade, e pela barreira de reconhecimento a seu sujeito. A negação das condições de possibilidade do reconhecimento é a morte do encontro, a perda da chance do direito à hospitalidade.

Não se trata apenas de reconhecimento do estrangeiro, mas reconhecimento no estrangeiro. Isso implica politizar o Direito no reconhecimento. Portanto, o reconhecimento da condição de refugiado é o objeto privilegiado para um tema específico, mas com consequências que ultrapassam a decisão concreta e marcam o destino de muitos corpos fora de lugar. A disputa por esses corpos de encarnar a posição de sujeito, de se incorporar à política, de fazer corpo social, mostra a luta na atribuição de sentido e isso assinala uma tarefa política. A qualificação do movimento é em si

política. O Direito Internacional dos Refugiados tem sido tecnologia de poder que despolitiza a violência estrutural do capitalismo sem fronteiras, que apaga ou desvia o foco de análise da raiz dos problemas: a causa do problema é a guerra e sua economia, não os refugiados. Então aqui a teoria crítica e a filosofia no Direito ainda tem um papel. Assinalar que não se trata apenas de buscar o *status quo ante* (a repatriação), nem apenas apaziguar o conflito com a concessão do asilo. Trata-se, precisamente, de mostrar que esse processo marca uma dinâmica, uma politização do movimento, uma atribuição de sentido sobre o porquê de o sujeito estar/ser fora de lugar. Dar um passo à frente para sair do lugar é resistência política do corpo refugiado num momento de encontro. E essa potência reside em todos nós como linha de fuga em latência. Um pensamento a partir do encontro, que escuta as narrativas dos refugiados deve abrir-se para um redirecionamento do olhar para a causa do problema e permite colocar em questão a própria insurgência ao conflito como atitude política.

Talvez o Direito dos Refugiados seja, precisamente, o campo que evidencia uma certa continuação da guerra por outros meios. No sentido de que o procedimento de refúgio convive com a aplicação da lei e desativação das garantias da lei ao mesmo tempo. Para não se igualar democracia e totalitarismo, campos e zonas de espera aeroportuárias, a proposta é, a partir de uma crítica radical, mostrar o oposto: como é possível produzir a precariedade do sujeito de direito estrangeiro sem que se considere que há um problema estrutural. Essa abordagem não precisa defender que o Brasil é um Estado de exceção, mas é capaz de argumentar, com base em uma análise do encontro, que a aplicação da norma da hospitalidade se articula em um ponto de exceção e convive com uma lógica sacrificial.

O domínio do Direito dos Refugiados pode ser colocado em questão no momento do encontro, pois a presença de um corpo fora de lugar representa a encarnação dessa exceção, desse mal acerto de contas, dos corpos refugiados poderem não serem contados, serem mal contados, não serem vistos, escutados e narrados. Há exatamente um desentendimento e uma questão de dano no caso dos refugiados, que parecem serem corpos fora do lugar mais que sujeitos de direito. O encontro é a cena em que a presença do corpo diante da lei reabilita seu uso político, um uso político do próprio corpo. A presença de

um corpo na presença de outro dá ao encontro o quadro e a chance de acolhida da própria hospitalidade. O refúgio não é a materialização do direito à hospitalidade. Por isso o encontro é o próprio quadro da hospitalidade.

O Conare tem um dispositivo de distanciamento dos refugiados, que passa por dois elementos: primeiramente pelo discurso do sistema tripartite de proteção aos refugiados no Brasil, compreendido apenas pelo governo, sociedade civil e ONU, sem que se frise a pertinência de um espaço e um discurso de representação direta do refugiado por si mesmo; mas também pelas entrevistas conduzidas por entrevistadores que não decidem os pedidos de refúgio e não informam o refugiado de todos os detalhes do procedimento, nem do conteúdo da decisão, violando-se o sistematicamente o devido processo legal sem que isso seja visto como um problema.

O ponto crítico dessa metodologia de tomada de decisão pelo Conare não é a dificuldade de problematizar o consenso a ser atingido pelos membros do Conare em decisão plenária ao se debater a proposta de parecer de quem conduziu a entrevista, nem a possibilidade de contra-argumentação por parte do refugiado. O problema central é o Direito terminar por despolitizar precisamente o problema da própria perspectiva de adesão política, sempre precarizada, diferentemente do que propõe Seyla Benhabib. O refugiado não é percebido como sujeito, como cidadão, como alguém que pode participar de uma *politeia*. Quando são de fato, não são de direito, e vice-versa. Desse modo, é muito complicado para um refugiado articular seus direitos de cidadania de modo eficaz. Ou seja, a despolitização provocada pela razão humanitária transforma o próprio Direito dos Refugiados na tecnologia de poder que produz um sujeito precário, despolitizado, vitimizado, incapaz de agir politicamente. Mas, quando são escutados, seu pleito é um barulho. Trata-se de um problema de reconhecimento, de reconhecibilidade de uma determinada forma de vida.

Um exemplo corriqueiro, que não é um *hard case*, ao contrário, é o exemplo do que comumente se repete, mostrando a banalidade da violência no procedimento de refúgio. Um solicitante de refúgio nigeriano alegou que antes de fugir para o Brasil trabalhava no banco “Stern”. Mas o Conare o ouviu dizer que trabalhava no banco “Stalin”. Ora, do ponto de vista do Conare, dizer que o solicitante trabalhava em um banco chamado Stalin minaria a credibilidade do

seu relato, que, portanto, deveria refletir uma história falsa. O ponto foi esclarecido pela sociedade civil e pelo ACNUR, com informação sobre o país de origem do solicitante demonstrando que existe o banco Stern na cidade de onde fugiu o solicitante. Ocorre que isso não reverteu a decisão negativa do caso. Ou seja: o problema não é a falta de escuta, mas a resposta do Conare desde sempre como se Stalin fosse mesmo o nome que marcasse essa solicitação, ainda que se corrigisse o equívoco. Mesmo com uma defesa, o caso foi negado. O *in dubio pro refugiado*, corolário do princípio *pro homine*, é interpretado ao revés, *in dubio contra refugiado,* pois o refugiado será migrante voluntário a menos que prove o contrário, ainda que o Ministério da Justiça seja corrigido pela sociedade civil e ACNUR sobre a atecnia dessa posição. Esses desentendimentos do Conare não são apenas discordâncias sobre um detalhe do relato do sujeito, mas um desacordo sobre o próprio sujeito como sujeito. Ou seja: antes do consenso dialógico, seria importante o consenso sobre as partes do diálogo serem efetivamente partes, contadas como partes. Ocorre que um solicitante é sempre corpo fora do lugar, não cidadão. Reconhecer o dano que instaura a reivindicação de quem é parte de parte nenhuma permanece como desafio. E é nessa travessia de uma cidadania para a outra que uma função de mediação se faz necessária para que do encontro possa haver não recusa, mas acolhida da hospitalidade.

Enquanto isso continuar desse modo, a política dos refugiados vai ser sempre uma polícia dos refugiados. Isso porque a polícia federal integra o Conare e tem grande protagonismo na política migratória, ou polícia migratória. Nossa migração e abordagem de direitos humanos sempre foi também um pouco caso de polícia, o que revela uma permanência das práticas ditatoriais de um passado que não passou completamente. Contemporaneamente, a polícia federal se coloca como a autoridade migratória brasileira, sendo competente para fazer a admissão do estrangeiro, recebimento do pedido de refúgio, renovação de documentos, oitivas investigativas, remoção compulsória. Além disso, a polícia tem um voto no Conare. Mesmo sendo órgão do Ministério da Justiça, que já preside e coordena o Comitê. Sua abordagem é fundamental para firmar um posicionamento sobre a aprovação ou não do caso pelo órgão colegiado.

O que parece problemático não é apenas que a polícia seja a polícia, ou seja, que tenha uma perspectiva restritiva, devido a seu enfoque de segurança nacional. Pior que isso é que esse olhar seja, de certo modo, o modo de encaminhamento do próprio Conare e que essa seja a linha de orientação de deliberação da votação dos membros e elaboração das decisões. Não apenas em relação às cláusulas de inclusão e exclusão, mas também em relação a aspectos laterais que passam a ganhar centralidade na metodologia de decisão, como, por exemplo, o que confere ou retira a credibilidade de um relato, independente de contraditório e ampla defesa. Isso é ampliado ao ponto da ilação ou suspeita policial ser levada a grau e critério suficiente para uma decisão negativa por parte do Conare, sem que se reconheça uma violação do devido processo legal. A decisão provavelmente demorará muito e, ao chegar, não será adequadamente motivada. E as razões do Conare não são compartilhadas com o solicitante de refúgio. Na possibilidade de interposição de um recurso, esse recurso provavelmente será instruído pelo mesmo órgão que preparou a decisão de primeira instância. Isso significa que, apesar da perspectiva dos direitos humanos, do Direito Constitucional e dos critérios de interpretação do Direito dos Refugiados, a ideia de um direito fundamental à hospitalidade parece sempre adiada. Por isso esses não encontros e desencontros com os sujeitos concretos representam a perda da chance da própria hospitalidade. O asilo como direito fundamental, como direito humano, e o direito fundamental de solicitar e receber refúgio não são respeitados no procedimento administrativo de solicitação de reconhecimento da condição de refugiado, que, consequentemente desrespeita outros princípios constitucionais elementares, como o devido processo legal.

Temos nesse caso mais que uma má compreensão sobre a natureza do direito ao asilo um mal de reconhecimento. Por isso, mais que discutir o processo de determinação da condição de refugiado, é preciso pensar o próprio dispositivo da Lei n.º 9.474/1997 que fala em reconhecimento. Nesse sentido, é preciso fazer a crítica da irreconhecibilidade de um sujeito que não represente a imagem típica de refugiado. O critério de reconhecibilidade é que gera esse mal-estar da hospitalidade. Trata-se de produção de sofrimento por determinação, pois só se reconhece o refugiado convencional, um sujeito outro que incorpora a identidade autêntica de vítima. É a violência de colocar o outro

no lugar de corpo fora de lugar que o despolitiza, retira sua possibilidade de articulação do próprio reconhecimento e pertencimento. Por isso é preciso pensar em termos de luta no reconhecimento, em termos de produção do outro como mesmo, pensando que o refugiado está refugiado, mas que não é um corpo fora do lugar, é um sujeito em devir. É preciso rearticular a universalidade dessa posição singular. O sujeito precisa ser encarado como a mediação singular entre o particular e o universal. Nesse sentido, o sujeito é a própria fronteira. [681]

Isso implica que um exame crítico a partir do encontro poderia considerar o processo de pedido de refúgio não apenas injusto, mas ilegal. Pois a lógica policial e securitária aplicada nas entrevistas e pareceres do Conare não respeita os princípios básicos de ampla defesa e contraditório. Desse modo, não há divergência sobre metodologia de decisão do Conare, mas divergência de princípio. Ou seja, não se trata de buscar negociar um consenso sobre a interpretação da narrativa do refugiado, o problema é exatamente que, de antemão, o próprio sujeito foi precarizado pelo Direito, o que foi negociado foi o próprio princípio, quando princípio é exatamente aquilo que não está aberto à negociação.

Posicionamentos retrógrados do próprio ACNUR, como possibilidade de consideração sobre alternativa de fuga interna, devem ser criticados, pois minam os princípios da própria Convenção de 1951 e legitimam prática restritiva dos Estados. Mas curiosamente essas são as últimas inovações nas decisões do Conare, que passam cada vez mais a lançar mão desses argumentos para negar um pedido de refúgio. Isso está errado porque cria uma necessidade de “esgotamento de recursos internos”, que é comum no debate sobre controle de convencionalidade, mas que deve ser dispensada propositadamente no Direito dos Refugiados caso esse regime queira fazer valer seus princípios básicos.

Note-se que, apesar de tudo, se esse ainda é um processo relativamente generoso no Brasil, o que vemos é que essa generosidade é recente e graças às poucas pessoas que interagem com a estrutura tripartite de asilo: poucos solicitantes, poucos refugiados, poucos funcionários de Estado

[681] BRASIL, 1997.

– há quase omissão de outras esferas do Executivo e timidez do Judiciário, salvo raras exceções. Ou seja, a atual "crise" é exatamente a crise de precariedade e aparente generosidade do sistema. Por isso a decepção simultânea da polícia e da sociedade civil com o próprio sistema de refúgio brasileiro. Por isso a dificuldade de se avançar precisamente nesse ponto na nova lei de migrações, que, ao que tudo indica, não renovará o pacto federativo sobre a matéria, não oferecerá um regime geral que abarque estrangeiros, refugiados e apátridas e não criará uma autoridade migratória civil.

O novo anteprojeto adota nova principiologia e perspectiva de regularização migratória, o que é positivo. Isso atualiza uma certa filtragem constitucional do texto antigo da Lei n.º 6.815/1980, mas sem retirar o protagonismo da polícia na matéria e sem esclarecer como resolver casos concretos em que há margem duvidosa sobre o regime aplicável: o da migração ou o do refúgio. Esse é o ponto problemático. Isso é fundamental, especialmente na solicitação em zona primária de fronteira, onde há confusão com o papel de admissão da polícia federal (com base no estatuto do estrangeiro), sempre tentada a também poder exercer o papel decisório do próprio Conare, sem que seja legal sua atuação como substituto processual do órgão competente por lei. Isso porque um pedido de refúgio deve sempre ser recebido, processado e julgado pelo Conare. Ademais, o novo projeto de lei não prevê a competência para o Conare reconhecer o *status* de apátrida, tornando incompleto o compromisso do Brasil com os tratados de proteção aos apátridas. [682]

Na medida em que o resultado dos encontros passa a ser relatado pelo Conare, vêm à luz as categorias efetivamente utilizadas na decisão, como ausência de credibilidade, existência de alternativa de fuga interna no país de origem, caráter econômico da migração, *modus operandi* em desconformidade com a teoria do Direito dos Refugiados. Isso permite uma crítica interna, de dentro do campo conceitual do Direito dos Refugiados, para mostrar o problema central do constante deslocamento do asilo como direito fundamental para o asilo como princípio de relações internacionais, em que a questão do temor do outro será preponderante.

---

[682] BRASIL, 1980.

Fiz por isso uma crítica do conceito de refugiado, como corpo fora de lugar, como parte de nenhuma parte, uma crítica do fundamento do Direito dos Refugiados como campo que despolitiza a polícia dos refugiados ao permitir um procedimento administrativo que sistematicamente desrespeita o princípio elementar do devido processo. É isso que sustenta uma crítica do asilo como princípio das relações internacionais do Brasil em vez de o asilo ser considerado um direito fundamental fora de sua topologia tradicional no texto constitucional. Até porque, nesse sentido, o direito de solicitar e ser reconhecido como refugiado é também um direito humano que integra o bloco de constitucionalidade.

Contudo, é preciso fazer a crítica ao fundamento do fundamento, uma crítica radical da própria democracia deliberativa e seu multiculturalismo liberal. A razão humanitária que convive com ambos conceitos é o outro lado de uma guerra que de certo modo continua por outros meios. É preciso perceber o problema do Direito dos Refugiados não nos refugiados, mas na própria solução para o problema. No limite, isso significa atacar a própria guerra e sua economia. Uma teoria crítica não pode ignorar esse processo mais amplo, em que os Estados precisam escolher como irão participar. O que está em jogo não é apenas o pedido de proteção de alguns refugiados, ainda que cada uma dessas vidas conte. O que está em marcha é também o nível de precarização de garantias fundamentais que avança, a compreensão de como se pode articular não apenas juridicamente, mas também politicamente a luta de singularidades universais, a possibilidade de ressignificação da modalidade de hospitalidade e democracia de nossa própria comunidade política. Em tempos de estados de violência, é preciso rearticular a insurgência das resistências.

Visto isso, podemos dizer que, em diálogo com a Filosofia, esta pesquisa é uma crítica na fronteira entre Direito e Política sobre a fronteira entre Direito e Política. Sobre a violência política da fronteira que põe o Direito, que limita uma comunidade, que diz quem é cidadão e quem não é. Se o refugiado é o corpo fora de lugar, que resiste contra o Estado de origem e busca proteção em outro país seguro, ele é exatamente o sujeito do encontro. Encontro radical com a própria fronteira. O refugiado é o sujeito que vive a experiência-limite do limite. É o sujeito que perdeu a proteção de sua cidadania, foi colocado em situação de dessubjetivação no país de origem.

Contudo, ao produzir uma fuga, reivindicar um direito de fuga, ele demanda não apenas a contrapartida de um direito de asilo. A verdadeira lição dos refugiados é a lição de que nenhuma categoria jurídica pode retirar a coragem de sua verdade, que começa por cruzar todos os limites e produzir um sujeito para além do corpo fora de lugar. Encontrar subjetivação no corpo que resta é o que precisa ser pensado com urgência. A insurgência dos refugiados coloca a tarefa de repensar a política identitária de reconhecimento na travessia da fronteira.

Se o refugiado pode ser compreendido como o sujeito que encontra a fronteira, o limite, a experiência-limite do limite é a experiência do corpo como limite do sujeito, da estrangereidade como limite da cidadania, da fronteira como limite da democracia. Essa experiência-limite do limite, ou a experiência da fronteira, se revela no ponto de encontro. Pois o que se encontra é o próprio limite, ou o que representa o limite. Refugiado é quem atravessa esse limite, faz a travessia da fronteira, cruza e fura o limite, articulando-se com seu fora. Nesse sentido, refugiado não demanda asilo como cuidado, nem como amparo. Não se trata disso. Trata-se justamente do contrário. O encontro com o limite compreende que a relação com o outro pode afirmar o desamparo, implicar despossessão, risco, pois nunca se sabe quem é o outro e o que deseja. Encontrar-se com o limite e atravessá-lo é saber que o encontro com o outro pode me desamparar e despossuir, ou seja, pode acarretar certa transformação ou perda subjetiva. Há uma potência desconstituinte do encontro, pois nunca saio igual dessa experiência. O encontro com o outro pode me despossuir dos predicados que informam meu auto-reconhecimento.

Ao preencher uma lacuna no campo do Direito dos Refugiados sobre o reconhecimento da condição de refugiado, proponho a ideia de encontro como o que impõe a necessidade de se repensar o reconhecimento da singularidade do outro ao mesmo passo em que se reconhece a estrangeiredade de si. Trata-se de ver o encontro com o familiarmente estranho dentro do quadro da hospitalidade. O encontro é sempre a chance da hospitalidade, assim como a hospitalidade é sempre a chance de um novo encontro. Nesse contexto, a estrangereidade passa a ser percebida como a face oculta da identidade (*unheimlichkeit*). Isso altera a abordagem sobre o critério virtual de reconhecibilidade. Isso implica, igualmente, que é preciso pensar nem em

multiculturalismo como reconhecimento de diferenças toleráveis, nem simplesmente em universalismo como categoria totalizante, mas no sujeito como singularidade universal. O sujeito é a própria fronteira, a mediação entre o particular e o universal. E se o sujeito que atravessa todos os limites e diferenças é hoje melhor representado pelo refugiado, talvez seja possível compreender por que de certo modo o que marca o indivíduo não é seu *ius*, mas seu *refugium*. O *refugium* é a possibilidade de ruptura do si mesmo como indivíduo proprietário de atributos e a abertura para a afirmação de um sujeito indeterminado. Refugiados são os sujeitos capazes de inscrever um novo mundo no mundo, de por em movimento um sujeito multiversal, o sujeito que articula o confronto entre os universais.

Há uma violência estrutural do Direito, uma violência estruturante. O Direito é posto pela força, e mantido pela força. Ele é posto e conservado por uma forma de violência. A palavra em inglês para se referir à aplicação do direito é reveladora: *to enforce the law*. Aqui a força de lei, *force of law*, está na própria palavra inglesa. Em geral a teoria crítica pensa o problema dos excluídos da lei. Pensar a partir dos excluídos seria o método comum da teoria crítica, que se resolve propondo mais inclusão no sistema ou um novo sistema mais inclusivo. Mas mais que problematizar quem está excluído da lei posta, é preciso pensar nos próprios recursos de nomeação da inclusão e da exclusão como potencialmente emancipadores e limitadores, simultaneamente.

As palavras mesmas, a própria linguagem é utilizada como recurso de generalização, que depois sempre diz menos do que deve, sempre exclui algo com seus próprios termos. A nomeação é de certo modo uma limitação, uma imposição de uma delimitação. O próprio jogo da linguagem e sua interpretação revela um ato de violência, um ato político. O Direito reflete essa mesma tensão. Por isso o problema radical reside na estrutura da própria linguagem do Direito dos Refugiados.

Nesse contexto, o refugiado é o outro que não o entrevistador, mas também o outro que não o sujeito de direito, por simbolizar o corpo fora de lugar em seu máximo grau. Pois por sua diferença cultural há um incremento da dificuldade de identificação entre entrevistador e refugiado, sobrando um espaço de indeterminação para o qual não há simbolização, nem palavra, pois é irrepresentável. Paradoxalmente, essa situação precisa ser explicada com

palavras para ser inteligível. Mas há algo desse outro que não porta nenhum sentido em si, ou para o qual não posso atribuir sentido. Uma dimensão estrangeira, estranha.

Contudo, o procedimento de reconhecimento da condição de refugiado exige exatamente essa determinação de *status*, uma determinação de sentido do encontro e do outro, um sentido sobre quem é o outro e o que ele quer. Mas essa determinação não pode totalizar o sentido do outro nem de seu desejo, por isso essa decisão integra uma estrutura não totalizável, pois a própria linguagem é um recurso precário de representação. Como o Direito é linguagem, há sempre esse espaço de exceção não alcançado, especialmente quando não se sabe codificar o desejo do outro, o que ele espera do Estado, ou do encontro. Desse modo, é impossível apagar a fronteira entre o eu e o outro, ao mesmo passo em que é impossível reconhecer o outro exatamente pelo que ele é.

O que é politicamente conveniente, é que para essa situação de indeterminação o vocabulário jurídico ofereça categorias que precarizem esse corpo fora de lugar. Uma provocação a partir da ideia de encontro permite fazer desse estranhamento e indeterminação uma oportunidade de reposicionamento nessa cena, diante do outro e diante do mundo. Afirmando-se o afeto do desamparo e a indeterminação de um sujeito pode-se preparar uma nova articulação entre corpo e política.

O encontro é o encontro com o outro, o estrangeiro, o estranho. Mas é também um encontro com o familiarmente estranho. Algo do outro permite uma abertura para o reconhecimento. Por isso a hospitalidade é uma chance. Seu fundamento está em ver algo em comum com o outro. Um outro que, no momento do encontro, não conheço, mas posso reconhecer. Não apenas o estranho, mas a universalidade da posição de exclusão, ou a possibilidade de identificação com a situação de se ver ou ser colocado no *locus* de um corpo fora de lugar.

O estrangeiro, cujo *status* nunca está adequadamente regulado, é esse resto indivisível da transformação da luta política democrática em procedimento pós-político da negociação e o ordenamento policial multiculturalista. No lugar de um sujeito político que reclama direitos universais temos um estrangeiro cada vez mais impedido de politizar sua difícil situação de exclusão. Nesse

caso é preciso identificar a universalidade com o ponto de exclusão. Mostrar o refugiado como sujeito impolítico, o impróprio de uma comunidade.

O processo de determinação da condição de refugiado demanda o reconhecimento da assinatura da violência, por isso se questiona o solicitante: quem é o agente perseguidor? Por que o persegue? De que modo? É preciso reconhecer a firma da violência para singularizá-la, particularizá-la, de modo a inscrever seu contorno. Trata-se de um procedimento que delimita a fronteira do exercício da violência, a ponto de não permitir que tanto a violência estrutural que funda um Estado (violência instituinte, geradora, criadora, violência que põe o Direito), quanto a violência que conserva a estrutura de um Estado (violência conservadora, violência que mantém o Direito, que o aplica, no sentido de *enforce*, com força) apareçam em sua radicalidade. Tudo se passa como se a narrativa do solicitante de refúgio revelasse um momento de desvio do Direito em direção à força; o reconhecimento dessa violência excepcional permite reconduzir a estabilização entre Direito e força, domesticando a violência produzida no país de origem por meio do refúgio. Evitar a violência sem fronteiras por meio da concessão do asilo é um modo de se garantir a continuidade das próprias fronteiras, da própria delimitação de um espaço de violência organizado e distribuído desde sua instituição até sua conservação.

O fazer morrer, no caso dos refugiados, tem sido utilizado como ferramenta de dissuasão de sua insurgência no país de origem, e depois como ferramenta de dissuasão da própria fuga, nos potenciais países de asilo. Nesses termos, está clara a biopolítica e, ao mesmo tempo, a biopotência dos corpos que a isso resistem ao ponto de inverter a equação. A mundialização em curso mostra como as comunidades já são compostas por sujeitos que não são daqui, mas que estão aqui e, portanto, são daqui. Contra essa polícia humanitária há um uso político do corpo que afeta não apenas outros corpos, mas o próprio corpo social. O encontro com o limite, a experiência do refúgio como experiência-limite do limite, pode afetar o corpo social, pode incorporá-lo. A experiência de incorporação no corpo social é uma certa antropofagia dos refugiados.

Não basta dizer que o refugiado é o *homo sacer*. É preciso afirmar que ali, onde resta o corpo, pode haver sujeito. Que a presença do refugiado que

nos fita é um uso político de seu corpo. Cruzar o limite do corpo para fazer um sujeito é a própria arte do encontro, ou seu atravessamento. A travessia do encontro pode ser o acontecimento de um sujeito.

O refugiado que encontra o limite, a fronteira, é aquele que será descrito como o sujeito que perdeu todos os direitos, que perdeu a cidadania, que perdeu o direito a ter direitos. Mas é também o corpo fora de lugar insurgente, o corpo que pode estar sujeito (no sentido de sujeitado), mas que é Sujeito (na primeira pessoa, no sentido de autor). O equívoco da estética da violência (no Direito dos Refugiados) muitas vezes revela a angústia e carece de uma estética da existência. Ou seja, pensar o encontro abre espaço político para territorializar um novo modo de vida.

Refugiados são muitos, mas mais que isso, são múltiplos, multiplicam o múltiplo, não são o comum como com-um; existir é diferir; pensar a singularidade do sujeito e reconhecer que no limite o procedimento de refúgio coloca frente a frente duas pessoas, dois corpos e que há uma questão ética a ser decidida entre dois sujeitos frente a frente.

A experiência do refúgio demonstra do modo mais evidente a moralidade de luta pela posição de sujeito quando se está fora da cidadania. Essa é a tarefa política a ser repensada. Não apenas garantir reconhecimento do outro em si (estrangereidade como marca da identidade), não apenas reconhecimento do outro como sujeito (reconhecimento da diferença), mas o reconhecimento da própria experiência-limite do encontro com o limite, em todo seu desamparo e indeterminação. Isso é o que se pode aprender com os refugiados, como mobilizar novos afetos que produzem novos sujeitos e um novo corpo social. Os refugiados encarnam a lição da possibilidade de um processo de subjetivação na dessubjetivação ao ponto de um corpo fora de lugar poder tornar-se sujeito.

A comunidade aberta para toda a diferença é a comunidade que universaliza o universalismo, é a comunidade multiversal, aberta aos mundos dos sujeitos que a fazem.

O encontro permite pensar o estrangeiro que logo sou, o giro para dentro, que coloca o problema do estrangeiro não como algo que vem de fora, mas como algo que vem de dentro, o desconhecido que habita em mim, o inconsciente. Isso provoca uma ruptura no modelo jurídico da hospitalidade. O

fato da questão do estrangeiro ser tão problemática está ligado a um não reconhecimento pela teoria crítica do peso do argumento freudiano, ainda a interpelar a filosofia. A questão do refugiado passa por esse tema e esse *unheimlichkeit* torna-se metodologia do pensamento crítico do Direito dos Refugiados. É exatamente o procedimento de escavar o que é familiar no campo do Direito dos Refugiados que permite um encontro com o estranho; e é justamente ali, onde faltam palavras para falar sobre isso que é possível descobrir a marca do que é familiar. Essa ambivalência da figura do refugiado como com o familiarmente estranho torna-se o movimento que permite ressignificar a experiência e as consequências de um encontro.

Seyla Benhabib quando discute pertencimento e abre o campo para o direito de migrar e o direito à adesão/pertencimento ainda mantém uma visão normativa e despolitiza o problema, pois não reconhece o giro ético ao se pensar o estrangeiro que sou e a falta desse reconhecimento estar ligado à dificuldade em aceitar o outro porque não há uma aceitação de si próprio como parcialmente estrangeiro. De outro lado, a saída de Jacques Derrida depende do dilema do hóspede e do hospedeiro, pois o hóspede faz do hospedeiro refém, e a hospitalidade jurídica pode sempre ser rompida pela hospitalidade incondicional. Esse diagnóstico potente deixa, por outro lado, de conferir centralidade à questão primordial do encontro e do reconhecimento, que é preciso iluminar.

Como conclusão, a questão do outro, que vem do outro lado da fronteira, nos faz pensar em nós mesmos como fronteiras, como pontes, pois somos a chance de instauração de um novo modo de relação com o outro. O encontro acontece no momento do reconhecimento diante do desconhecimento, do desconhecido. Nesse sentido, a ética do encontro não está na resposta sobre o desejo do outro, mas na indeterminação que obriga um posicionamento diante desse outro, que será a chance de uma nova política do comum. Por isso se trata de uma abertura para a figura da hospitalidade de encontro.

Mais que a posse comum da Terra, o que compartilhamos todos e de igual maneira é a primeira experiência de hospitalidade, uma hospitalidade como condição de possibilidade da própria vida. Nesse sentido, o nascimento é a prova primeira da figura da hospitalidade, pois somos sempre gerados, hospedados, num outro ventre, materno, que precisa nos acolher para trazer-

nos ao mundo. Só assim podemos nascer, e somente pelo olhar do reconhecimento há um acolhimento do encontro. Desde o começo precisamos dessa hospitalidade que vem do outro para sermos alguém, e é cruzando esse limite orgânico, diferenciando-se, que se vem ao mundo.

De outro lado, a experiência da finitude nos lembra que somos apenas visitantes na Terra, estamos temporariamente num mundo que nos recebe e que inevitavelmente teremos que deixar. Talvez por isso enterrar um morto seja tão significativo. Esse lugar que damos aos corpos que nos deixaram, aos nossos mortos, são o começo do luto e a tentativa de representação de devolução do corpo sem vida a um outro lugar que o acolha. A perda do outro é sempre a perda de algo do outro que nos habitava.

Dependemos da hospitalidade para existir. Por isso a hospitalidade dos homens e do mundo tem um significado tão especial. Nascimento e morte são, de certa forma, o primeiro e último dos eventos de hospitalidade. Eventos que não cessam de se reinscrever no mundo e a exigir de nós um posicionamento em vida sobre o risco de morte da perda da chance de uma hospitalidade de encontro. Todavia, há algo da abertura e da hospitalidade para o outro que não cessa com a finitude; permece na imortalidade do corpo em nós. O outro nos habita como parte de uma parte-toda-de-si. A hospitalidade para o outro é a ressignificação do si pelo outro que ultrapassa sua corporeidade, como um traço do encontro que semeia algo novo que irradia e produz frutos. Frutos da árvore do viver com-um.

Conheci e por meses conversei como podia com Hamdan Mahmoud Abu-Sitta, um refugiado palestino vindo do campo de Al-Ruwaished, no deserto conhecido como *no man's land*, entre o Iraque e a Jordânia. Ele morreu na calçada, em frente ao antigo escritório do ACNUR, em Brasília, velho, e, diziam alguns, louco. Protestava contra sua condição e queria deixar o exílio. Não tinha nenhum pertence além das roupas no corpo, uma garrafa térmica e um copo para o chá que dividia com seus companheiros de barraca.

O que faz um homem, até o final da vida, recusar-se ao destino de ser apátrida, de ser refugiado, dormindo meses em frente a uma agência humanitária pedindo o impossível? Como quem quer lembrar que não ter país para onde voltar precisa ser problema de alguém, e talvez seja mesmo o grande problema irresoluto pela comunidade de nações, a ferida aberta da

comunidade internacional. Como quem sabe que, exatamente ao contrário do que diz o Direito, um refugiado não é um indivíduo apolítico, e o asilo é exatamente o direito universal por excelência, o direito de fazer valer a universalidade da insurgência, e que estar refugiado não impede ninguém de ser sujeito político, sujeito da política.

Hamdan podia ser uma vida infame, como aquelas narradas nos arquivos que interessavam tanto a Michel Foucault. Mas enquanto viveu, fazia-se silenciosamente presente, mostrando um uso insurgente do corpo que lhe restou.

Todas as marcas de exclusão de Hamdan parecem servir apenas para reiterar que ele estava no lugar errado, que ele era um corpo fora do lugar, perdendo a razão.

Que simples é recorrer ao subterfúgio do impedimento ao protesto para evitar falar sobre o que não pode ser dito sem que Hamdan seja levado a sério, pois é verdade que ele não tinha país para voltar, é verdade que não podia morar em outro lugar além do exílio, é verdade que a ajuda era pouca e ia acabar, é verdade que não havia resposta, e, no entanto, como sabia ele, há...

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **Means without ends**. Trad. Vincenzo Benetti; Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

AGAMBEN, Giorgio. **Democracy in what State?** Trad. William McCuaig. Columbia University Press: New York, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer:** o poder soberano e a vida nua I. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. **Means without ends.** Trad. Vincenzo Binetti; Cesaro Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

AGÊNCIA DA ONU PARA REFUGIADOS (ACNUR). **Declaração do Brasil**. Brasília: ACNUR, 2014. Disponível em: <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2014/9866.pdf?view=1>. Acesso em: 26 fev. 2016.

AGÊNCIA DA ONU PARA REFUGIADOS (ACNUR). **Declaração e Plano de Ação do México para Fortalecer a Proteção Internacional dos Refugiados na América Latina**. Cidade do México: ACNUR, 1984. Disponível em: <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/portugues/BD_Legal/Instrumentos_Internacionais/Declaracao_e_Plano_de_Acao_do_Mexico.pdf?view=1>. Acesso em: 26 fev. 2016.

AGÊNCIA DA ONU PARA REFUGIADOS (ACNUR). **El problema de las solicitudes de asilo o de la condición de refugiado manifiestamente infundadas o abusivas,** 1983a. Disponível em: <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/scripts/doc.php?file=t3/fileadmin/Documentos/BDL/2002/0541>. Acesso em: 26 fev. 2016.

AGÊNCIA DA ONU PARA REFUGIADOS (ACNUR). **O problema dos pedidos manifestamente infundados ou abusivos do Estatuto de Refugiado ou Asilo,** 1983b. Disponível em:<http://www.cidadevirtual.pt/acnur/refworld/unhcr/excom/xconc/excom30.html>. Acesso em: 26 fev. 2016.

AGIER, M. **On the margins of the world**: the refugee experience today. Trad. David Fernbach. Cambridge: Polity Press, 2008.

ALSTON, Philip; STEINER, Henry J.; GOODMAN, Ryan. **International human rights in context:** Law, Politics, Morals. Oxford: Oxford University Press, 2007.

AMNESTÍA INTERNACIONAL. **‘¡Déjennos en paz!’:** la población civil, víctima del conflicto armado interno de Colombia. Madri: Artes Graficas, 2008. Disponível em: <http://amnistiainternacional.org/publicaciones/53-colombia-dejennos-en-paz-la-poblacion-civil-victima-del-conflicto-armado-interno-de-colombia.html>. Acesso em: 26 fev. 2016.

ARAUJO, João Mauro. Longe da pátria: O drama dos colombianos que fogem da violência e buscam abrigo no Brasil. SESC SP, 20 dez. 2006. Disponível em:<https://www.sescsp.org.br/online/artigo/compartilhar/4501_LONGE+DA+PATRIA>. Acesso em: 26 fev. 2016.

ARENDT, Hanna. **As origens do totalitarismo***.* Tradução: de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém:** um relato sobre a banalidade do mal. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. We Refugees. In: ROBINSON, Marc (Ed.). **Altogether elsewhere:** writers in exile. London: Faber and Faber, 1996.

AUTORIDADES brasileiras desconhecem o número de colombianos e bolivianos que entram por rios e selvas no país. **Correio Braziliense**, Brasília, 17 jul. 2009. Disponível em: <http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/mundo/2009/07/17/interna_mundo,127285/autoridades-brasileiras-desconhecem-o-numero-de-colombianos-e-bolivianos-que-entram-por-rios-e-selvas-no-pais.shtml>. Acesso em 26 fev. 2016.

BADIOU, Alain. **Ethics:** an essay on the understanding of evil*.* Trad. Peter Hallward. London: Verso, 2012.

BADIOU, Alain. **O Século**. Trad. Carlos Felício da Silveira. Aparecida: Ideias e Letras, 2007.

BADIOU, Alain. **São Paulo**: a fundação do universalismo*.* Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2009.

BALIBAR, E. **Politics and the Other Scene**.Trad. Christine Jones; James Swenson; Chris Turner. London: Verso, 2002.

BALIBAR, Étiene. **On the dictatorship of the proletariat**. Trad. Grahame Locke. London: NLB, 1977.

BARBOSA, Luciano Pestana; HORA, José Roberto Sagrado. **A Polícia Federal e a proteção internacional dos refugiados**. Brasília: ACNUR, 2007.

BARRETO, L. P. T. F. *et al*. Mini feature: Brazil. **Forced Migration Review**, Oxford: Newman Thomson, n. 35, p. 45-49, jul. 2010. Disponível em: <http://www.fmreview.org/disability/FMR35.pdf>. Acesso em: 26 fev. 2016.

BARRETO, L. P. T. F. **Refúgio no Brasil:** a proteção brasileira aos refugiados e seu impacto nas Américas. Brasília: ACNUR, 2010.

BENHABIB, Seyla. **The Right of Others**: aliens, residents and citizens. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BORRADORI, Giovanna; DERRIDA, Jacques; HABERMAS, Jürgen. **Filosofia em tempo de terror:** diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

BOSCÁN, K. R. **Displacement of the Wayuu one of Colombia's long-lasting tragedies**. Colombia: Colombia Reports, 28 jan. 2009. Disponível em:<http://colombiareports.com/opinion/107-human-rights/2708-displacement-of-the-wayuu-one-of-colombias-long-lasting-tragedies.html>. Acesso em: 26 fev. 2016.

BRASIL poderia ter 17 mil refugiados colombianos. **BBC Brasil**, Brasília, 20 jun. 2007. Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/reporterbbc/story/2007/06/070619_refugiadosbrasil_pu.shtml>. Acesso em: 26 fev. 2016.

BRASIL, Kátia. Colombianos no Brasil estão apreensivos. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 9 mar. 2008. Disponível em:<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft0903200809.htm>. Acesso em 26 fev. 2016.

BRASIL. **A Constituição da Republica Federativa do Brasil.** São Paulo: Revista dos Tribunais, 1988.

BRASIL. Lei 6.815, de 19 de agosto de 1980. Define a situação jurídica do estrangeiro no ., cria o Conselho Nacional de Imigração. **Site do Palácio do Planalto. Presidência da República**, Brasília, DF, 1980. Disponível em:<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6815.htm>. Acesso em: 3 jan. 2016.

BRASIL. Lei 7170, de 14 de dezembro de 1983. Define os crimes contra a segurança nacional, a ordem política e social, estabelece seu processo e julgamento e dá outras providências. **Site do Palácio do Planalto. Presidência da República**, Brasília, DF, 1980. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L7170.htm>. Acesso em: 26 fev. 2016.

BRASIL. Lei 9.474, de 22 de julho de 1997. Define mecanismos para a implementação do Estatuto dos Refugiados de 1951, e determina outras providências. **Site do Palácio do Planalto. Presidência da República**, Brasília, DF, 1997. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9474.htm>. Acesso em: 3 jan. 2016.

BRASIL. Ministério da Justiça. Lançada campanha de conscientização sobre refugiados. **Portal Brasil**, Brasília: Ministério da Justiça, 2015. Disponíveis em: <http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2015/08/lancada-campanha-de-conscientizacao-sobre-refugiados-1>. Acesso em: 26 fev. 2016.

BUTLER, J. **Dispossession:** the performative in the political. Cambridge: Polity Press, 2013.

BUTLER, Judith. **Precarious life:** the powers of mourning and violence. Londres: Verso, 2006.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Trad. Rogério Bettoni. Autêntica: São Paulo, 2015.

CHIMNI, B. S. The geopolitics of refugee studies and the practice of international institutions: a view from the south. **Journal of Refugee Studies,** v.11, n.4, p. 350-374, oct. 1998.

COLLOQUIUM ON THE INTERNATIONAL PROTECTION OF REFUGEES IN CENTRAL AMERICA, MEXICO AND PANAMA, 1984, Cartagena, Colombia. **Regional refugee instrument & related, Cartagena Declaration on Refugees.** Cartagena, Colombia: UNHCR, 22 nov. 1984. Disponível em:<http://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain?docid=3ae6b36ec>. Acesso em: 26 fev. 2016.

COLOMBIA. Corte Constitucional. Sentencia T-025/04. Condiciones para que las asociaciones de desplazados interpongan la acción. **Site Corte Constitucional Republica de Colombia**. 2004. Disponível em: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2004/t-025-04.htm>. Acesso em: 26 fev. 2016.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã**. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

DERRIDA, Jacques. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade**. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

DERRIDA, Jacques. **Deconstruction in a nutshell:** a conversation with Jacques Derrida. New York: Fordham University Press, 1997.

DERRIDA, Jacques. ***Espectros de Marx*****:** *o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional.* Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei:** o fundamento místico da autoridade. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DERRIDA, Jacques. **O monolinguismo do outro ou a prótese de origem.** Trad. Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001.

DERRIDA, Jacques. **Papel-Máquina.** Trad. Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

DERRIDA, Jacques. **Rogues:** two essays on Reason. Trad. Pascale-Anne Brault; Michael Naas. Stanford: Stanford University Press, 2005.
DERRIDA, Jacques. **The beast and the sovereign**. Trad. Geoffrey Bennington. Chicago: The University of Chicago Press, 2009. v.1.

DERRIDA, Jaques. Hostipitality. **Angelaki Journal of the theoretical humanities**, v. 5, n. 3, p. 3-18, dez. 2000.

DOUZINAS, C. **The end of human rights.** Oxford: Hart Publishing, 2000.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. Trad. Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

EQUADOR. Ministerio de Realciones Exteriores y Movilidad Humana. **Acuerdo sobre residencia para nacionales de los Estados partes MERCOSUR.** Equador: National Legislative Bodies, 2014. Disponível em:<http://www.refworld.org/docid/54f46f934.html>. Acesso em: 26 fev. 2016.

ERNEST, David C. Noncitizen Voting Rights: a survey of an emerging democratic norm. In: ANNUAL CONVENTION OF THE AMERICAN POLITICAL SCIENCE ASSOCIATION, 2003, Philadelphia, Pennsylvania. Proceedings…Philadelphia: American Political Science Association, 2003.

ESPOSITO, Roberto. **Communitas**: the origin and destiny of community. Trad. Timothy Campbell. California: Stanford University Press, 2010.

EXECUTIVE COMMITTEE OF THE HIGH COMISSIONER'S PROGRAMM. **Detention of refugees and asylum-seekers n. 44 (XXXVII)**. Genebra: UNHCR, 13 oct. 1986. Disponível em:<http://www.refworld.org/docid/3ae68c43c0.html>. Acesso em: 26 fev. 2016.

FISCHEL DE ANDRADE, José Henrique. **Direito internacional dos refugiados:** evolução histórica (1921-1952). Rio de Janeiro: Renovar, 1992.

FOUCAULT, Michael. **Em defesa da sociedade.** Trad. Maria Ermentina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FOUCAULT, Michael. **História da sexualidade I:** a vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michael. **Microfísica do poder.** Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Trad. Salma Tannus Muchail. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Seguridad, território, población***.* Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or recognition***.* New York: Verso, 2003. p. 114.
FRASER, Nancy. Rethinking Recognition. **New Left Review**, London, n. 3, p. 107-120, maio/jun. 2000, FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition.* New York: Verso, 2003.

FREUD, Sigmund. **Escritos sobre literatura***.* Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Hedra, 2014.

FREUD, Sigmund. Inibição, sintoma e angústia: o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). In: **_____**. **Obras completas***.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. v.17.

FREUD, Sigmund. **O homem Moisés e a religião monoteísta**. Porto Alegre: L&PM, 2014.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização e outros textos (1930-1936).** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. Totem e tabu. In: **_____**. **Obras completas***.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. v.11.

GALHARDO, Ricardo. Porta de entrada de refugiados. **O Globo**, Brasília, 12 mar. 2008. O mundo, p. 29. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/414868/complemento_2.htm?sequence=3>. Acesso em: 26 fev. 2016.

GARGARELLA, Roberto. **Latin American Constitutionalism 1810-2010***:* the engine room of the Constitution. New York: Oxford, 2013.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado.** Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1990.

GOODWIN-GIL, G. Asylum: a convention and a purpose. **International Journal of Refugee Law***,* Oxford*,* v.13, n. 1-2, p. 1-15, 2001.

GOODWIN-GIL, G.; MCADAM, J. **The refugee in international law***.* New York: Oxford University Press, 2007.

GOODWIN-GILL, Guy; MCADAM, Jane. **The refugee in international law***.* New York: Oxford University Press, 2007.

GRECO, Luis. Princípios fundamentais e tipo no novo Projeto de Código Penal (Projeto de Lei 236/2012 do Senado Federal). **Revista Liberdade**s, ed. especial, p. 35-58, 2012. Disponível em:<http://www.revistaliberdades.org.br/_upload/pdf/13/artigo2.pdf>. Acesso em: 26 fev. 2016.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Editora 34, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro:** estudos de teoria política. Trad. George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2004.

HAITI: Brazilian general to be new Force Commander for UN peacekeeping mission. **UN News Centre**. Jan. 2007. Disponível em:<http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=21192#.VtJBXjoQ7Nw>. Acesso em: 26 fev. 2016.

HAMMAR, Tomas. **Democracy and the Nation State:** aliens, denizens and citizens in a world of international migration. Aldershot: Avebury, 1990.

HATHAWAY, J .**The rights of refugees under international law.** New York: Cambridge University Press, 2005.

HATHAWAY, James. **The law of refugee status**. Vancouver: Butterworths, 1991.

HOBBES, Thomas. **Leviatã**. Trad. João Paulo Monteiro; Maria Beatriz N. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento:** a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2015.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento:** a gramática moral os conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2015.

INGOLD, Tim. That's enough about ethnography! **Hau**: Journal of Ethnographic Theory, v.4, n. 1, p. 383-395, 2014.

INTERNATIONAL COMMITTEE OF THE RED CROSS (ICRC). **Colombia**: plight of conflict victims mostly unreported. Genebra: ICRC, 26 abr. 2010. Disponível em: <https://www.icrc.org/eng/resources/documents/news-release/2010/colombia-news-260410.htm>. Acesso em: 26 fev. 2016.

INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION (ILO). **Convention 169 concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries.** Genebra, 1969. Disponível em: <http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169>. Acesso em: 26 fev. 2016.

JUBILUT, Liliana. **O direito internacional dos refugiados e sua aplicação no ordenamento jurídico Brasileiro**. São Paulo: Método, 2007.

KANT, Immanuel. **A metafisica dos costumes**. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2008.

KANT, Immanuel. **À paz perpétua**. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2011.

KANT, Immanuel. **Para a paz perpétua.** Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004.

KOLTAI, Carolina. **Política e psicanálise:** o estrangeiro. São Paulo: Escuta, 2000.

KRISTEVA, Julia. **Strangers ourselves**. Trad. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1991.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos:** um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

LATOUR, B. **The making of law**. Trad. Marina Brilman; Alain Pottage. Cambridge: Polity, 2010.

LEFORT, Claude. **Pensando o político:** ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Trad. Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LOCKE, John. **Two treatises on government**. London: Butler, 1999. p. 209.
MANDAL, R. **Protection mechanisms outside of the 1951 Convention**: complementary protection. Genebra: UNHCR, jun. 2005. Disponível em:<http://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain?docid=435e198d4>. Acesso em 29 fev. 2016.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. Trad. Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: EPU/Edusp, 1974. v.2.

MCPHERSON, C. B. **The political theory of possessive individualism**: Hobbes to Locke. Oxford: Oxford University Press, 1962.

MELIA, Manuel Cancio; GOMEZ, Mario Maraver. El Derecho Penal Español Ante La Inmigración: Un Estudio Político-Criminal. **Revista Cenipec**, 2006.

MINORITY RIGHTS GROUP INTERNATIONAL. **State of the world's minorities and indigenous peoples 2009**. Colombia: Minority Rights Group International, 16 jul. 2009. Disponível em:<http://www.refworld.org/publisher,MRGI,,COL,4a66d9ba2a,0.html>. Acesso em: 26 fev. 2016.

MONUSCO. MONUSCO mandate. **United Nations**. 2010. Disponível em:<http://www.un.org/en/peacekeeping/missions/monusco/mandate.shtml>. Acesso em: 26 fev. 2016.

MULLER, M. **Displaced indigenous peoples in the Colombian border regions**. Genebra: UNHCR, 2013. Disponível em: <http://www.unhcr.org/52710bf39.pdf>. Acesso em: 26 fev. 2016.

MUNDY, M; POTTAGE, Alain. **Law, anthropology and the constitution of the social**. Cambridge: Cambridge Press, 2004.

NANCY, Jean-Luc. **El intruso**. Trad. Margarita Martínez. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

NETTO, Menelick de Carvalho; SCOTTI, Guilherme. **Os direitos fundamentais e a (in)certeza do direito:** a produtividade das tensões principiológicas e a superação do sistema de regras. Belo Horizonte: Fórum, 2012.

OLIVEIRA, J. P. Ação indigenista e utopia milenarista: as múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna. In: ALBERT, B. (Org.). **Pacificando o branco:** cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Unesp, 2002.

OLIVEIRA, R. C. Viagem ao território Tükúnain. In: _____. **Os diários e suas margens:** viagem aos territórios Terêna e Tükúna. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Convenção relativa ao Estatuto dos Refugiados**. Genebra: ONU, 1951. Disponível em:<http://www.unhcr.org/3b66c2aa10.html>. Acesso em: 26 fev. 2016.

PALACIOS, M. **Between legitimacy and violence**: a history of Colombia (1875-2002). London: Duke University Press, 2006.

PELBART, Peter Pál. ***Vida capital:*** *ensaios de biopolítica.* São Paulo: Iluminuras, 2003.

PENCHASZADEH, A. P. **Política y hospitalidad**: disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero. Buenos Aires: Eudeba, 2014.

POVINELLI, E. **The cunning of recognition:** Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism. Durham: Duke University Press, 2002.

POVINELLI, E. **The cunning of recognition:** Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism. Durham: Duke University Press, 2002.

RAMOS, A. C. Asilo e refúgio: semelhanças, diferenças e perspectivas. In: RAMOS, A. C. RODRIGUES, G.; ALMEIDA, G.A (Orgs.). **60 anos de ACNUR:** perspectivas de futuro. São Paulo: CL-A Cultural, 2011.

RAMOS, A. C. **Teoria geral dos direitos humanos na Ordem Internacional**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2015.

RANCIÈRE, Jacques. **The politics of aesthetics.** Trad. Gabriel Rockhill. London: Bloomsbury, 2013.

RANCIÈRE, Jacques. **The politics of aesthetics***.* Trad. Gabriel Rockhill. London: Bloomsbury, 2013.

RANCIÈRE, Jacques. Who Is the Subject of the Rights of Man? **South Atlantic Quarterly,** v. 103, n. 2-3, p. 297-310, Spring/Summer 2004.

REFWORLD. Comitê Executivo. **Conclusão do Comitê Executivo**. 1983. Disponível em: <http://www.cidadevirtual.pt/acnur/refworld/unhcr/excom/xconc/excom30.html>. Acesso em: 26 fev. 2016.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIPPEL, Márcio Pereira. **O plano Colômbia como instrumento da política norte-americana para a América-Latina e suas consequências**. Brasília: Escola de Guerra Naval da Marinha do Brasil, 2004. Disponível em:<https://www.egn.mar.mil.br/arquivos/cepe/ensaioCcRippel.pdf>. Acesso em: 26 fev. 2016.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social.** Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos***. Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo.* São Paulo: Cosac Naify, 2015a.

SAFATLE, Vladimir. Por um conceito “antipredicativo” de reconhecimento. **Revista Lua Nova**, São Paulo, v. 1, n. 94, p. 79-116, 2015b.

SARNEY, José. Projeto de lei do Senado n. 236, de 2012: Novo Código Penal. Reforma do Código Penal Brasileiro. Relator: Antonio Anastasia. Senado Federal, Brasília: Senado Federal, 2012. Disponível em:<http://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/106404>. Acesso em: 26 fev. 2016.

SCHMITT, Carl. ***State, Movement, People:*** *The Triadic Structure of the Political Unity*. Trad. Simona Draghici. Corvallis: Plutarch Press, 2001.

SECRETARY-GENERAL Appoints Lieutenant General Carlos Alberto dos Santos Cruz of Brazil Force Commander for UN Mission in Democratic Republic of Congo. **United Nations**. 7 maio 2013. Disponível em:<http://www.un.org/press/en/2013/sga1407.doc.htm>. Acesso em: 26 fev. 2016.

SIMMEL, Georg. O estrangeiro. Trad. Mauro Guilherme Pinheiro Koury. **Revista Brasileira de Sociologia da Emocão**, v. 4, n. 12, p. 343-349, dez. 2005.

SPINOZA, Benedictus de. **Ethica**. Trad. Tomaz Tadeu. São Paulo: Autêntica, 2013.

SPRINGER, Natalia. **Colombia**: internal displacement, policies and problems. Genebra: UNHCR, jun. 2006. p. 7. Disponível em: <http://www.unhcr.org/cgi-bin/texis/vtx/refworld/rwmain?docid=44bf463a4>. Acesso em 26 fev. 2016.

STEIMAN, R. **A geografia das cidades de fronteira:** um estudo de caso de Letícia (Colômbia) e Tabatinga (Brasil). 2002. 118 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

TRANSFERS of major conventional weapons, table. In: STOCKHOLM INTERNATIONAL PEACE RESEARCH INSTITUTE (SIPRI). **SIPRI Yearbook 1998, armaments, disarmaments and international security, part I**I: military spending and armaments. Estocolmo: SIPRI, 1997. Disponível em:<http://www.sipri.org/yearbook/1998>. Acesso em: 26 fev. 2016.

TUITTI, P. **False images:** the law's construction of the refugee. Padstow: TJ Press, 1996.

UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). **Country operations profile**. Colombia, 2015. Disponível em: <http://www.unhcr.org/pages/49e492ad6.html>. Acesso em: 26 fev. 2016.

UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). **Country operations profile**. Colombia, 2015. Disponível em: <http://www.unhcr.org/pages/49e492ad6.html>. Acesso em 26 fev. 2016.

UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). **Convention and protocol relating to the status of the refugees.** Genebra: UNHCR, 2010. Disponível em: <http://www.unhcr.org/3b66c2aa10.html>. Acesso em 26 fev. 2016.

UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). **Country Operations Plan 2008-2009**: Brazil. Genebra: UNHCR, 2009. Disponível em: <http://www.unhcr.org/470609532.html>. Acesso em: 26 fev. 2016.

UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). **Dados sobre refúgio no Brasil**. [s.l.]: ACNUR, [2016]. Disponível em:<http://www.acnur.org/t3/portugues/recursos/estatisticas/dados-sobre-refugio-no-brasil/>. Acesso em: 26 fev. 2016.

UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). **Detention guidelines:** guidelines on the applicable criteria and standards relating to the detention of asylum-seekers and alternatives to detention. Genebra: UNHCR, 2012. Disponível em: <http://www.unhcr.org/refworld/docid/503489533b8.html>. Acesso em: 26 fev. 2016.

UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). **Eligibility Guidelines for Assessing the International Protection Needs of Asylum-Seekers from Colombia**. Colombia: UNHCR, 27 maio 2010. Disponível em: <http://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain?docid=4bfe3d712>. Acesso em: 26 fev. 2016.

UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). **Información sobre país de origen.** Disponível em:<http://www.acnur.org/t3/recursos/informacion-sobre-pais-de-origen/busqueda/>. Acesso em 26 fev. 2016.

UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). **Interpreting Article 1 of the 1951 Convention Relating to the Status of Refugees.** Genebra: UNHCR, abr. 2001. Disponível em:<http://www.refworld.org/docid/3b20a3914.html>. Acesso em 26 fev. 2016.

UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). OAU convention: governing the specific aspects of refugee problems in Africa. Genebra: UNHCR, 1979. Disponível em:<http://www.unhcr.org/45dc1a682.html>. Acesso em 26 fev. 2016.

UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). **Of the office of the United Nations High Comissioner for Refugees**. Genebra: UNHCR, 1951. Disponível em: <http://www.unhcr.org/4d944e589.pdf>. Acesso em: 26 fev. 2016.

UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). **Report of the Secretary-General on children and armed conflict in Colombia**.Colombia: UN Security Council, 28 ago. 2009. Disponível em:<http://www.refworld.org/docid/4aae07b20.html>. Acesso em: 26 fev. 2016.

UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). **World at war:** global trends, forced displacements in 2014. Genebra: UNHCR, 2014. Disponível em: <http://www.unhcr.org/556725e69.html>. Acesso em: 26 fev. 2016.

VAZ, Viviane. Migração invisível. **Correio Braziliense**, Brasília, 17 jul. 2009. Mundo, p. 16. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/42442/noticia.htm?sequence=1>. Acesso em 26 fev. 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais:** elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**: Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro: Museu Nacional/Contra Capa, v. 8, n. 1., p. 113-148, abr. 2002.

WOOLCOTT, Peter. **The arms trad treaty**. United Nations, 2014. Disponível em: <http://legal.un.org/avl/pdf/ha/att/att_e.pdf>. Acesso em 26/02/2016.

WORLD FOOD PROGRAMME. **Colombia**: humanitarian situation report. Bogotá: WFP, 2009. Disponível em: <http://reliefweb.int/report/colombia/colombia-wfp-humanitarian-situation-report-21-oct-2009>. Acesso em: 26 fev. 2016.

ZAFFARONI, Eugenio Raul. **O inimigo no direito penal**. Rio de Janeiro: Revam, 2007.

ZIZEK, Slavoj. **Violência:** seis reflexões laterais. Trad. Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo, 2014.