



Larissa Santos de Souza

ENCONTROS NAS ENCRUZILHADAS

**Os corpos políticos do refúgio, a política do encontro e o
desvendar de outros mundos.**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Relações Internacionais pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais, do Departamento de Relações Internacionais da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Roberto Vilchez Yamato

Rio de Janeiro,
abril de 2022



Larissa Santos de Souza

ENCONTROS NAS ENCRUZILHADAS

**Os corpos políticos do refúgio, a política do encontro e o
desvendar de outros mundos.**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais, do Departamento de Relações Internacionais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

Prof. Dr. Roberto Vilchez Yamato

Orientador

Departamento de Relações Internacionais – PUC Rio

Prof. Dr. Renata de Figueiredo Summa

Departamento de Relações Internacionais – PUC Rio

Dr. André Luiz Morais Zuzarte Bravo

Pesquisador Autônomo

Rio de Janeiro, 25 de abril de 2022

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Larissa Santos de Souza

Mestre em Relações Internacionais pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da PUC-Rio, graduada em Relações Internacionais pela mesma instituição de ensino. Tem como principais temas de estudo refúgio de migrações internacionais, everyday studies e teoria afetiva aplicadas à teoria política.

Ficha Catalográfica

Souza, Larissa Santos de

Encontros nas encruzilhadas : os corpos políticos do refúgio, a política do encontro e o desvendar de outros mundos / Larissa Santos de Souza ; orientador: Roberto Vilchez Yamato. – 2022.

163 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Instituto de Relações Internacionais, 2022.

Inclui bibliografia

1. Relações Internacionais – Teses. 2. Refugiados urbanos. 3. Afeto. 4. Política do encontro. 5. Política da diferença. I. Yamato, Roberto Vilchez. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Instituto de Relações Internacionais. III. Título.

CDD: 327

Para Francisco, tio querido, cujo amor
sempre permanecerá conosco.

Agradecimentos

Faço deste o último ato do processo de redação deste trabalho. Acredito que todos nós o façamos assim, mas somente ao iniciar sua escrita me dei conta do quão importante é, olhar para o fruto finalizado de tanto trabalho, às vésperas de encerrar mais um ciclo. E escrevo, de fato, transbordante de gratidão.

Não há como finalizar este trabalho sem antes olhar em retrospectiva e relemburar o quão espinhoso foi atravessar essa pandemia, e como foi difícil chegar a estas páginas. Sou grata ao processo da escrita, pois foi ele que em muitas vezes me salvou e me lembrou, nos meus dias mais difíceis, dos desejos que sempre me moveram. No meio de tanto caos muitos foram os momentos nos quais o reencontro com o texto me trouxe nosso fôlego, ânimo renovado. Ver este trabalho ganhando forma é como um grito de sobrevivência, é, à vertigem das lágrimas bradar nas páginas desse texto, ao som de Belchior, seus famosos versos.

“Ano passado morri, mas esse ano eu não morro!”

Meu inesgotável amor e gratidão aos meus pais e a meu irmão, sem os quais jamais seria capaz de dar continuidade a este sonho diante de circunstâncias tão complexas. Motivos das minhas maiores alegrias, sustentáculos de quem eu sou. Meus maiores incentivadores e responsáveis por me fazerem continuar, mesmo em tempos de medos e inseguranças.

Aos amigos de todo momento, aos afetos sempre presentes, mesmo quando ausentes pelo correr da vida, pela luta de cada dia.

Ao Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio, pelo acolhimento e oportunidade. Ao CNPq pelo apoio fundamental.

Gratidão imensa ao meu orientador, Beto, pela confiança e infinita paciência. À banca, sou muitíssimo grata pela imensa generosidade.

Aos colegas do mestrado, aos professores e funcionários. Aos encontros e desencontros, todos impactando em quem sou em processo de ser (permita-me a expressão). Também aos poucos, recentes, porém intensos, encontros promovidos

pelo PPGA-UFF, cujas afetações já podem ser percebidas em algumas linhas deste trabalho

Aos profissionais de saúde, a todos que lutaram pela vida nestes últimos anos. Aos cientistas e àqueles que lutaram pela ciência frente a tanto negacionismo. A quem, com responsabilidade, lutou contra a insanidade, irresponsabilidade e maldade da necropolítica bolsonarista. Meus sentimentos àqueles que perderam familiares, amigos, amores, pais, mães, nesses dias tão sombrios. Sobrevivemos, e sobreviveremos.

Por fim, a Deus, fonte de quem sou.

Resumo

Souza, Larissa Santos de; Yamato, Roberto Vilchez. **Encontros nas encruzilhadas. Os corpos políticos do refúgio, a política do encontro e o desvendar de outros mundos.** Rio de Janeiro, 2022, 161p. Dissertação de Mestrado. Departamento de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Em inquestionável estado de vulnerabilidade, a condição refugiada é permeada por uma gama de relações de poder e violência, que tornam sua sobrevivência uma jornada cada vez mais tortuosa. Dificilmente conseguimos deixar de mencionar seu estado de precariedade que os torna sujeitos do humanitarismo que, através de um discurso do cuidado típico da governança humanitária, transforma esses indivíduos refugiados em um grande corpo cheio de feridas abertas prontas para serem suturadas. Quando diante de um complexo aparato fronteiriço de securitização, são tratados como uma ameaça à ordem e manutenção das estruturas e forma de vida de uma sociedade que é aparentemente incapaz de responder imediatamente com hospitalidade. Uma vez assentados em centros urbanos, essas populações também têm suas experiências atravessadas pelas relações de poder que se fazem presentes em suas vidas cotidianas, em sua condição de vida refugiada e vida precarizada, reduzidas à sua luta e suas dores, tornadas vítimas puras e despolitizadas. À primeira vista, corpos anônimos, abandonados, securitizados, gerenciados, cujas forças foram tolhidas pela jornada e pelo discurso sobre suas vidas. Inspirada pelas proposições analíticas da Autonomia da Migração, essa dissertação está interessada em olhar para a migração e, conseqüentemente, para o refúgio enquanto político em si; afetada pelo filme *Era o Hotel Cambridge* (2016), de Eliane Caffé, recorta o cotidiano urbano como espaço-tempo a partir do qual também devemos pensar essa política autônoma da migração. Neste trabalho, busco refletir sobre a resistência e politização da vida no refúgio urbano, fora do eixo da cidadania, deslocando as possibilidades de suas experiências políticas para um lugar de indiscernibilidade às relações de poder que buscam predicá-los a um

conjunto de subjetivizações expectadas. O ímpeto que move este trabalho é o desejo de poder olhar para outros lugares, outras relações, outros afetos, outros mundos, que não os delineados pelos significantes da política moderna intimamente relacionados à figura essencializada do cidadão, demarcadora do pertencimento e exclusão, ativo qualificante da vida. Este trabalho é um convite para buscarmos traçar novas rotas, para desvendarmos caminhos outros na diferença que se faz comum, retomando a condição refugiada urbana (e seus corpos marcados pela precariedade e precarização da vida) como política nos encontros nas encruzilhadas do cotidiano da vida urbana.

Palavras-chave

Refugiados urbanos; Afeto; Política do encontro; Política da diferença

Abstract

Souza, Larissa Santos de; Yamato, Roberto Vilchez (Advisor). **Encounters at the crossroads: the political bodies of refugees, the politics of encounter and the unveiling of other worlds.** Rio de Janeiro, 2022, 161p. Dissertação de Mestrado. Departamento de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

In an unquestionable state of vulnerability, the refugee condition is pervaded by a range of power and violence relations, which turns their survival into an increasingly tortuous journey. One can hardly fail to mention their precarious state that makes them subjects of humanitarianism that, through a discourse of care typical of humanitarian governance, transforms these refugee individuals into a large body full of open wounds ready to be sutured. When faced with a complex border apparatus of securitization, they are treated as a threat to the order and maintenance of the structures and way of life of a society that is apparently incapable of responding immediately with hospitality. Once settled in urban centers, the experiences of these populations are also permeated by the power relations that are present in their daily lives, in their condition as refugees and as precarious life, being reduced to their struggle and their pain, turned into pure and depoliticized victims. At first sight, anonymous, abandoned, securitized, managed bodies, whose forces were diminished by the journey and the discourse about their lives. Inspired by the analytical propositions of the Autonomy of Migration, this dissertation is interested in looking at migration and, consequently, at refuge as political itself; affected by the film *Era o Hotel Cambridge* (2016), by Eliane Caffé, it focusses on urban daily life as a space-time from which we must also think about this autonomous politics of migration. In this work, I seek to reflect on the resistance and politicization of life in condition of urban refuge, outside the axis of citizenship, shifting the possibilities of their political experiences to a place of indiscernibility

from the power relations that seek to predicate them to a set of expected subjectivizations. The impetus that moves this work is the desire to be able to look at other places, other relations, other affections, other worlds, other than those outlined by the signifiers of modern politics closely related to the essentialized figure of the citizen, demarcator of belonging and exclusion, qualifying asset of life. This work is an invitation to seek to trace new routes, to unveil other paths in the difference that is made common, recapturing the urban refugee condition (and their bodies marked by precarity and the precariousness of life) as political in the encounters at the crossroads of everyday urban life.

Keywords

Urban refugees; Affect; Politics of encounter; Politics of difference

Sumário

Limiar	12
Introdução	13
1. Rascunho cartográfico	29
1.1 Cartografando o refúgio urbano	29
1.2 Territorialidades mapeadas	39
1.3 Bifurcações	47
1.4 Interrupções territoriais; linhas de fuga	57
1.5 Coda I – O desvendar de outros mundos	66
2. O corpo no sinal fechado	74
2.1 A mulher na multidão	74
2.2 A vida capturada	80
2.3 Vida-potência	88
2.4 Barbáries	95
2.5 A mulher da multidão	106
2.6 Coda II – Os corpos políticos do refúgio	111
3. Diferença e desamparo	116
3.1 Limiar	116
3.2 Força centrífuga	117
3.3 Cotidiano fugidio	126
3.4 Devir-refugiado	135
3.4 Coda III – A política do encontro	142
Encontros nas encruzilhadas (considerações finais)	146
Referências bibliográficas	150

Limiar

Cerca de 18 minutos de filme. Até aqui, passamos por cenas cotidianas, conversas despreziosas. Vimos fragmentos da vida comum, prestes a ser interrompida.

Já é noite. Os moradores, acomodados em seus apartamentos, são chamados, unidade, por unidade. Convocados.

Há uma grande comoção. Todos foram intimados a participarem de uma Assembleia Extraordinária. A pauta em questão representava talvez a maior aflição que aquelas dezenas de pessoas assembladas no grande cômodo tornado sala de reuniões jamais esperavam receber: foi decretada a reintegração de posse do edifício.

A notícia toma a todos de surpresa. As vozes se misturam. O desespero e indignação são evidentes.

No meio de uma série de discursos inflamados, um homem alto, meia idade, se levanta. Mesmo quem não assiste o filme desde o início não tem dificuldade para perceber que não é brasileiro. Seu sotaque revela sua estrangeiridade, sua fala revela sua condição refugiada:

“Eu te falo uma coisa, eu sou refugiado palestino no Brasil. Vocês [são] refugiados brasileiros no Brasil.”

A câmera passa por diversos rostos em negação, muitas vozes rechaçam a afirmação. Dedos levantados balançando enquanto gritam “não!”. Indignação. Risos. Estado de completa negação.

“Ô gente!” - a voz de Carmen tenta irromper e interromper os murmúrios.

Ela os atravessa:

“Brasileiro, estrangeiro, somos todos refugiados! Refugiados da falta dos nossos direitos”

Introdução

Este trabalho é movimento iniciado por três impulsos que, a meu ver são essenciais para a compreensão integral do que se pretende e do que veio a ser essa andança continuada vestida de dissertação. Os textos que a compõem foram escritos por afetação, em um constante exercício de encontrar caminhos e permitir-se ser afetada pelos encontros que atravessam nossas experiências. Aqui, quero destacar os principais afetos/encontros anteriores a este trabalho, e o farei apresentando-os em ordem de acontecimentos, considerando-os, porém, como ainda em andamento.

O primeiro que destaco é companheiro de longa data, um incômodo direcionado à recorrência de uma gramática da cidadania como principal vetor de estudos sobre o refúgio enquanto categoria política¹ (seja em análises voltadas à observação da condição refugiada em contextos tradicionalmente humanitários, como em campos, ou em contextos urbanos). Contudo, não se trata de um rechaço à cidadania como chave analítica a ser articulada à questão refugiada. Não há dúvidas de que esta é uma linha de pesquisa riquíssima, importante e extremamente relevante como intervenção política (considerando que, em sua maioria, esses trabalhos buscam repensar os fundamentos da cidadania, a fim de tornar possível a introdução dos corpos historicamente excluídos de seu escopo). Reconheço também que esta é uma preocupação que acompanha o caráter conceitual do debate sobre refúgio, que articula problemáticas relacionadas à própria exclusão de sujeitos refugiados e sua situação de não-cidadãos e, portanto, desassociado de determinados direitos, problemática apontada, por exemplo, na obra de Hannah Arendt (cf. Arendt, 2009).

¹ Esta questão está associada à problemática da despolitização do refúgio, amplamente conhecido por aqueles que se interessam de alguma forma pelos *refugee studies*. De modo geral, é um tema central para este trabalho, e permeará as páginas que seguem, em maior ou menor grau em cada capítulo. Contudo, é importante que todos sigamos minimamente informados do que se trata essa despolitização e porque ela é uma questão, especialmente, para as críticas dentro dessa área de estudo. As críticas mais pontuais estão relacionadas a como o refugido foi tornado sujeito do humanitarismo ao longo dos anos, sendo subjetivado pelo Regime Internacional para Refugiados, como vítimas ideais, sujeitos platônicos, silenciados pelas relações de saber-poder que os produziram como corpo suturado, receptor passivo, enfim, despolitizados, vida nua alocados em uma exclusão inclusiva em relação ao ordenamento jurídico e à política moderna.

Ainda assim, há um teimoso desconforto pessoal, relacionado a uma ansiedade que nasce de uma percepção de insuficiência. Um conceitual teórico baseado na cidadania (contestada ou não) parece não ser suficiente para lidar com a complexidade da experiência migrante refugiada. Isto pode soar óbvio, mas talvez não o seja tato assim. A compreensão dessa percepção e do incômodo que a perpassa vai depender unicamente de como olhamos para a experiência refugiada, e do que entendemos por político. Se compreendo que a experiência é política quando está associada somente à atos de cidadania, a uma tomada de agência performativa, a uma mobilização que ocupa politicamente determinados espaços², seria óbvio afirmar que, de fato, uma construção teórica baseada em uma rearticulação da cidadania não tem a pretensão de abordar todo o universo da experiência refugiada, pois traçaria uma linha de separação entre aquilo que seria considerado político e, conseqüentemente, o não político dessas experiências.

Poder-se-ia dizer, então, que ela trataria somente da **experiência política** da condição refugiada, e, talvez, afirmar-se-ia esta como uma abordagem suficiente³, incapaz de nos apresentar aparato analítico apto a nos direcionar para uma análise de diferentes contextos referentes à condição e experiência do refúgio. E talvez esta não seja sua pretensão (acredito honestamente ser este o caso). Por outro lado, posso me comprometer a assumir o refúgio, assim como a migração⁴, como político em

² Faço menção à ocupação organizada, por exemplo, em forma de protestos, ou outras formas de fazer-se visto, provar-se presente, cujo objetivo é inteiramente político (ou seja, intenciona reivindicar políticas públicas, intervenções do poder público, reconhecimento político etc.). Retornarei a este ponto no primeiro capítulo desse trabalho.

³ Suficiente, porém, não simplista; aqui não desconsidero a complexidade dos trabalhos que caminham sobre essa linha analítica, as que leem o refúgio enquanto político como retomando uma cidadania que haveria lhe sido retirada (como comentado anteriormente). Além disso, atesto que esta conjectura que exponho tem objetivos pedagógicos, e para isso faço uso de generalizações, as quais podem – e devem – ser contestadas quando assim for enxergado necessário. Sua função é instigar a reflexão.

⁴ Não faço distinção entre categorias (migração e refúgio) ao listá-las separadamente, somente aponto construções normativas. Digo isto pois este (a separação prática e normativa da migração econômica, considerada irregular, e o refúgio) é um debate corrente dentro dos estudos migratórios. Não caberia, neste trabalho, tensionar constantemente essa distinção, pois ela fugiria ao seu objetivo. Contudo, por ser um posicionamento essencialmente político, não me escuso em, ao menos, expor que faço coro aqueles que são críticos à distinção legal que criminaliza parcela considerável da

si. Se for este o caso, acentua-se a obviedade da incongruência de uma possível afirmativa que defenderia que se movimentar a partir, e somente a partir, de um aparato conceitual que bebe diretamente e constantemente do debate sobre a cidadania seria suficiente para observar e fazer sentido da condição refugiada. Neste extremo, não haveria uma distinção entre experiência e experiência política da migração.

Assumo, contudo, que este desenho de dois polos tem finalidade exclusivamente didática. Não poderia jamais afirmar que, tratando-se do primeiro modelo exposto, a articulação da cidadania como categoria primeira implica necessariamente em uma despolitização da migração. Estaria, inclusive, cometendo uma injustiça ao engajamento político e intelectual de muitos. Contudo, o objetivo é apontar para como determinadas categorias são hierarquicamente alocadas, informando nossa visão de mundo, assim como o olhar do pesquisador. Se tomo a cidadania como categoria elementar, e assumo sua inevitabilidade, determino sua posição dentro um conjunto de conceitos que poderiam ser organizados diferentemente, ou, simplesmente, que poderiam ser outros. Ao retomarmos reiteradamente à cidadania como única forma de politização do refúgio corremos o risco de reforçarmos o nacionalismo metodológico que tem condicionado a pauta e suas abordagens mais tradicionais. Liisa Malkki (1995) denuncia que o refúgio, como conceito legal, foi criado enquanto inserido dentro de uma “ordem nacional das coisas” a qual condiciona a si demais conceitos que orbitam o imaginário político, significando-os via menção à inscrição da vida no Estado. Ou seja, de acordo com essa perspectiva, o refugiado é significado e incluído no ordenamento político internacional mediado por aquilo que lhe falta.

Por terem sofrido a fratura da separação do Estado devido ao êxodo forçado, o refugiado deixa de pertencer a determinada territorialidade nacional, sendo alocado instantaneamente do “lado de fora” do antagonismo constituinte da política

população migrante (cf. Chimni, 2009; Scheel & Squire, 2014; Thomaz, 2018; Zetter, 1991). Porém, considero a necessidade de articularmos as categorias normatizadas pelos nomes que lhes são dados (migrante econômicos/irregulares e refugiados etc.) pois somente assumindo-as como vidas qualificadas podemos traçar as relações de poder que as atravessam e os regimes aos quais estão condicionadas para então subverter essas mesmas categorias, as deslocando do domínio discursivo nas quais estão inseridas.

moderna (Haddad, 2002, p.32). Para a reafirmação do Estado como norma, é necessário estabelecer aquilo que lhe é anômalo. Pode-se perceber a oposição construída nos discursos articulados para representação das pessoas em situação de migração forçada. Enquanto a nação e a nacionalidade são constantemente representadas mediante significantes sedentários, sólidos, que inferem enraizamento, o refugiado é sempre associado a construções líquidas, passageiras, voláteis, na instrumentalização de metáforas como onda, rio, fluxo humano, entre outros (Haddad, 2002, p.33).

Essa distinção entre pertencimento e não pertencimento à inscrição nacional se consolida a partir da institucionalização do refúgio como problemática de governo. Com a criação do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), e a normatização do conceito em 1951 seguida de demais documentos adicionais, os refugiados são transformados em objeto de conhecimento que é mobilizado por um corpo de especialistas que atuam dentro de um domínio de saber-poder (Malkki, 1995, p.501). Simultaneamente, o ACNUR se impõe como essa instituição que detém domínio intelectual e discursivo sobre a temática em questão (Ibidem, p.495; Betts, 2015; Loescher et al., 2008). Trago essa exposição para reafirmar aquilo que Malkki apontou e que Scalettaris (2007) também reforçou. Com a constituição do refugiado como conceito objeto do humanitarismo mediante domínio discursivo do Regime Internacional para Refugiados, representado pelo ACNUR, o refugiado é mantido dentro da ordem nacional das coisas (cf. Malkki, 1995), mesmo que pela sua exclusão e manutenção em um estado de exterioridade, promovido por esse mesmo ordenamento.

Assim como o refúgio representa corpos que se encontram “do lado de fora” do ordenamento político - estando este intimamente relacionado ao vínculo nacional e sua conseqüente produção de sujeitos cidadãos -, a cidadania representaria os corpos que pertencem. Justifico, portanto, meu incômodo. Se o refugiado⁵ está incluso no ordenamento político internacional mediante sua

⁵ Ao longo dos ensaios que compõem este trabalho, utilizarei repetidas vezes termo refugiado indiscriminadamente, ou seja, sem fazer menção ao refúgio urbano. Pontuo isso pois talvez seja motivo de estranhamento, visto que esta dissertação busca trabalhar sobre o refúgio urbano especificamente. Faço esse uso indiscriminado pois, como será percebido ao longo da leitura, a categoria refugiado urbano é essencialmente dependente da categorização do refúgio em geral (ainda

exclusão, da qual participa a construção de outras categorias políticas modernas, como a cidadania, meu interesse é retomá-lo como político por outros termos, buscar por outras gramáticas.

Os dois outros acontecimentos são mais pontuais, mas foram essenciais para o traçar de algum caminho a partir do incômodo. O segundo abriu este trabalho, trata-se de uma cena retirada do primeiro ato do filme *Era o Hotel Cambridge*, de Eliane Caffé (2016), que dá tom inicial à obra e faz mover a trama central. Ainda que introduzida no exercício de reprodução, é importante que seja contextualizada. O filme trata do encontro entre vidas e mundos, refugiados e brasileiros, que, apesar de distintos e não diretamente relacionados, encontram-se vinculados em luta contra uma ordem de reintegração de posse compartilhando uma única comunalidade, a de serem moradores deste mesmo edifício – o antigo Hotel Cambridge – localizado na grande São Paulo. Ao telespectador, que se perde na narrativa primorosamente construída entre ficção e realidade, é retratado o encontro dessas vidas, assim como suas individualidades. Nos são apresentadas as experiências individuais, que se tornam comuns quando o encontro derruba o estranhamento, fazendo com que, na cooperação, o heterogêneo se torne em algo semelhante na diferença. Ocorre, então, a ruptura na declaração do desamparo. “Somos todos refugiados”. Ouso dizer que há algo de político na frase destaca que não pode ser encontrado na luta de reintegração de posse se esta for observada “por fora”, ou seja, analisada enquanto fundamentada e organizada unicamente pelo pleito ao direito de moradia. Antes, defendo que a fala reflete a política que se constitui no movimento de resistência que será explorado ao longo do filme, na contínua conjugação entre a luta ativa e a vida cotidiana, constantemente intercalada nessa narrativa cinematográfica.

Esse segundo encontro, na verdade, se trata de um reencontro. Assisti ao filme há muitos anos, mas foi o reencontro com a cena, em um curso promovido pela Cátedra Sérgio Vieira de Mello da PUC-Rio, que novos afetos foram gerados, informados também pelas reflexões às quais estava me propondo já naquele momento. À primeira vista, o que nos chama atenção enquanto narrativa política é,

que soe óbvio, é importante sinalizar) que está intimamente associada à imagem do refugiado não-urbano (permita-me essa construção, mesmo que seja estranha, somente para o esclarecimento daquilo que está sendo dito) que tradicionalmente informa nosso imaginário e os discursos sobre quem é um refugiado. Tocarei nessa questão no primeiro capítulo.

evidentemente, a mobilização coletiva dos moradores do edifício abandonado e a participação de refugiados na luta. Contudo, o filme articula uma trama complexa, demonstrando que a resistência que narra encontra sentido integral somente quando observamos aquilo que é participante dela, mas que comumente seria considerado como exterior.

A forma como Caffé faz com que as cenas cotidianas transitem o filme é primorosa e comunica algo muito potente: o ordinário também é político. As imagens mais comuns, os diálogos mais cotidianos, não devem ser interpretados como simples adições ao filme, eles compõem a narrativa assim como compõe a política de resistência. Informa rostos, afetos, encontros e desencontros, gostos, itinerários. O filme traz os sujeitos em sua complexidade à trama, e evidencia que somos constituídos pelas forças e pelos acontecimentos que nos interpelam. A construção narrativa do filme nos chama à atenção ao fato de que o que ocorre “fora” do ato político é acontecimento político. Esse reencontro me instigou a algumas reflexões frente àquele desconforto inicial; tentarei torná-las tangíveis aqui.

De acordo com o ACNUR (2022), em seu mais recente relatório divulgado, existem no mundo cerca de 102.6 milhões de pessoas sob o Regime Internacional⁶, deles, já em 2020, mais de 90% da população de interesse ao ACNUR encontrava-se vivendo em cidades (Vos & Dempster, 2021)⁷. Aproximemos as escalas. A 7ª Edição do Refúgio em Números (Junger, et al., 2022) informa que até o final de

⁶ Chamados *people of concern*, estão inclusos neste levantamento os refugiados (estritamente qualificados como tais), os *IDPs* (*internally displaced people*), migrantes retornados (*returnees*, sendo estes refugiados ou *IDPs*), solicitantes de refúgio, apátridas, entre outros possíveis coletivos considerados de interesse do ACNUR, incluindo os migrantes venezuelanos que são listados destacadamente no relatório mencionado.

⁷ Os relatórios anuais do ACNUR possuem poucas informações objetivas sobre a quantidade de refugiados urbanos. No UNHCR Global Appeal, de 2022, há uma breve menção ao fato de a maioria dos refugiados viverem hoje em cidades (ACNUR, 2022, p. 33). A informação de Vos & Dempster (2021) ainda que fale de números levantados ao final de 2020, é capaz de nos introduzir à realidade da distribuição de refugiados entre campos e cidades. Podemos facilmente deduzir que, com o aumento da população refugiada mundial – 91.923 milhões ao final de 2020 (ACNUR, 2020) e 102.6 milhões em meados de 2022 (ACNUR, 2022) - houve também o crescimento comparativo da população de refugiados urbanos.

2021 existiam no Brasil 60.011 pessoas reconhecidas como refugiadas. Cheguemos ainda mais perto. A Secretaria Municipal de Assistência Social e Direitos Humanos da Prefeitura do Rio contabilizou cerca de 3.500 pessoas refugiadas inscritas no Cadastro Único do município no início de 2022 (ACNUR, 2022). Ou seja, 3.500 pessoas utilizando diariamente o transporte público, em busca de emprego, enfrentando filas, assim como os demais 6.772.061⁸ de outros habitantes do mesmo município. Não quero esvaziar as especificidades da vivência do refugiado urbano, mas o filme evidencia aquilo que talvez tenha se esvaído às nossas análises devido à sua ordinariedade. O refugiado vive cotidianamente os mesmos espaços, atravessa as mesmas ruas, senta-se ao nosso lado no ônibus, são nossos vizinhos. Se considerarmos que há na cidade do Rio de Janeiro um inquestionável grande número de pessoas vivendo em condição vulnerável, precarizadas e que, em grande parte, são corpos muito semelhantes aos corpos refugiados que transitam na cidade, a dissemelhança da vivência é achatada. Além disso, são 3.500 refugiados cujas experiências são marcadas pela vida cotidiana, pela (sobre)vivência diária, assim como grande parte da população carioca⁹ que vive na precariedade e na luta do dia a dia, significando a si mesmos a partir daquilo que acontece em seu cotidiano, subvertendo as linhas do controle da docilização no ordinário da vida que, certamente, antecede o ato político e continua após ele.

O filme evidencia essa realidade ao invadir a tela com as cenas mais ordinárias possíveis, destacando que o sentido do evento é enriquecido pelos acontecimentos que o precedem e orbitam ao seu redor. As falas destacadas no Limiar (do refugiado e de Carmen) testemunham que há uma anterioridade através da qual ambos se significaram como tal, autonomamente dando sentido a quem são. Ao mesmo tempo, o tom de descontentamento inicial por parte daqueles que preenchiam o ambiente, em contraste com o desenvolvimento do filme que demonstra o muro do distanciamento sendo abalado, nos mostra como o encontro com o outro é potente na intensificação de um processo de auto significação. Portanto, destaco a primazia do acontecimento em detrimento do evento, mediante

⁸ Em média. O último levantamento divulgado, referente a 2021, estima uma população de 6.775.561 de habitantes no município do Rio de Janeiro (DATA.RIO, 2021)

⁹ Localizo no Rio de Janeiro somente para fins didáticos, mas essa construção pode ser facilmente atualizada em outros contextos urbanos ao redor do mundo.

o qual este pode ser considerado como uma “política do lado de fora”. Explico a qualificação. Em primeiro lugar, trata-se de uma mobilização política (a luta por direitos) cujos atores estão do “lado de fora” da sociedade e da própria política como tradicionalmente conhecida. São corpos marginalizados, como a própria Carmen denúncia, assaltados de seus direitos; portanto, do “lado de fora” da cidadania, ou, como poderia alguém dizer, são cidadãos de segunda classe. Essa posição de exterioridade é ainda mais evidente ao refugiado, não-cidadão e corpo estrangeiro. Contudo, essas são duas categorias de indivíduos que estão inseridos no ordenamento jurídico, são detentores de determinados direitos. Mas, ainda que legalmente inclusos, a experiência manifesta exclusão. Segundo, fala da formação de um coletivo formado não pela representação, mas mediados pela diferença e pela condição não participantes da esfera da representatividade. E, finalmente, habita o espaço tradicionalmente alocado fora da política, o cotidiano.

Inspirada pelo filme e pelas muitas reflexões às quais fui afetada (muitas ainda em afetação), decidi por admitir o cotidiano como lugar a partir do qual a experiência do refúgio urbano é significada e, conseqüentemente, politizada. Dessa forma, defendo uma linha de pesquisa direcionada ao refúgio urbano que o observe em sua expressão cotidiana, nos seus mais diversos recortes, que evidencie os contínuos processos de tornar-se e significar-se refugiado, argumentando que são esses os processos que subvertem os constrangimentos que lhes são impostos a fim de docilizar seus corpos, qualificando-os como vida despolitizada¹⁰.

Frente a esse ímpeto, um último acontecimento determinante marcou o desenvolvimento do trabalho, a pandemia de Covid-19. Se a experiência era a início do caminho escolhido para ser traçado, tornar-se-ia imprescindível a pesquisa de campo, inviabilizada pelo início da pandemia. Assim, encontrei-me diante de um dilema. Como abordar a experiência do refúgio urbano através de uma pesquisa essencialmente teórica, fugindo às violentas universalizações e silenciamentos? Foi necessário dar um passo para trás a fim de buscar o que poderia ter passado despercebido ao longo das construções e considerações iniciais, que pudesse viabilizar este trabalho.

¹⁰ Essa é um questão central à dissertação, que será trabalhada ao longo dos próximos capítulos. Porém, para uma introdução à problemática, recomendo o retorno à nota 1, na página 11.

Dito isso, voltemos ao início. Se a problemática inicial se baseava na dicotomia entre experiência política e experiência ordinária/cotidiana, talvez o caminho devesse ser retraçado a partir de lá. Para tal, remeti-me à Autonomia da Migração¹¹, teoria da qual também me aproximava no meio desse caótico percurso. Olharemos com a calma devida para este corpo teórico no primeiro capítulo, mas aqui o introduzo auxiliada por uma descrição feita por Cécile Zozzoli (2015) para elucidar como essa teoria lança luz sobre a possibilidade de uma abordagem teórica à experiência do refúgio urbano:

Afetados pelas desigualdades sócio-históricas do mundo, os migrantes, nessa concepção, encarnam uma potência criadora e transformadora, corporificando em suas lutas o desejo por liberdade e mudança, próprio do humano. Paralelamente à dimensão trágica da fuga, há uma recusa à dominação. Nesse sentido, ainda que se dê de maneira negativa, essa recusa a continuar vivenciando a violência e a opressão é o começo de toda política de libertação. (Zozzoli, 2015, p.60)

A fala de Zozzoli expõe um fundamento inegociável à AoM, o reconhecimento da migração como força primeira e política em si. Mas, também evidencia outro princípio muito caro à vertente, a declaração da complexidade da experiência migrante que é simultaneamente significada pelas violência às quais estão expostos e pela resistência que emerge em sua vivência. Tendo em vista que o migrante é sujeito político, cuja política não reside somente na luta propriamente dita, mas na migração como resistência anterior e expressão inicial do desejo de liberdade, também devemos considerar a política residente na experiência cotidiana (pois o sujeito migrante não o deixa de ser, somente atualiza o significado na vivência, mediante a experiência local e temporal). Ou seja, há a possibilidade, dentro da Autonomia da Migração (e a partir dela)¹² da não demarcação daquela

¹¹ *Autonomy of Migration*, ou também, AoM, sigla pela qual será retomada ao longo da dissertação.

¹² Digo que **há a possibilidade** pois essa não é uma linha de pesquisa dominante na Autonomia da Migração, como veremos mais adiante. Contudo, há aqueles que, em um espectro mais crítico, articulam uma virada ao ordinário. Pontuo um adendo, nessa dissertação não me movo **dentro** da AoM, mas **a partir dela** (por isso a breve observação no texto), pois é tradição da perspectiva autonomista não fazer distinção entre categorias migratórias, contudo, nessa dissertação há a

dicotomia que politiza a migração somente no ato, desconsiderando o vivido como igualmente – ou anteriormente – político.

A partir dessa conclusão, esboço um caminho de resposta ao incômodo inicial, que perpassa a segunda afetação e atende à demanda da terceira. Assim como na AoM o sujeito é político em sua condição de migrante, assumo o refugiado igualmente político em sua condição. Contudo, como categoria legal, ou melhor, conceito que qualifica a vida¹³, existem especificidades à experiência refugiada – inclusa a urbana – as quais fogem de uma perspectiva mais globalizante da migração, especificidades discursivas que incorpora materialidade à experiência.

Como um exercício anterior à observação prática da experiência, proponho para esta dissertação uma reflexão crítica sobre o conceito do refúgio urbano, a fim de desmontarmos os pressupostos sobre os quais está fundamentado e, conseqüentemente, permite a separação entre o político e o ordinário aplicado à experiência refugiada. Se a AoM politiza o migrante mediante uma releitura da complexidade de sua experiência (assumindo como partes constituintes dela os constrangimentos e as lutas), proponho o mesmo ao refúgio urbano através da subversão das próprias categorias que lhes são impostas como qualificantes iniciais de sua condição que operam a produção de sujeito a serem performados, produzem domínios de saberes e perpassam a vida cotidiana, materializando-se; farei isso mobilizando aquilo que nos é imediato de uma experiência refugiada urbana, o fato de ser (permita-se a redundância) **refugiada e urbana**.

Feita essa exposição, afirmo que o objetivo dessa dissertação é traçar uma análise sobre o refúgio urbano enquanto conceito capaz de delimitar as fronteiras da vida às quais se aplica, e recuperá-lo como conceito político e politizante, defendendo que precisamos nos aproximar dos sujeitos de nossas análises imbuídos de outros pressupostos referenciáveis à própria experiência do refúgio urbano, ao

necessidade de traçar a diferença para responder ao objeto estabelecido, o refúgio urbano. Falarei sobre isso imediatamente a diante.

¹³ Refúgio é um conceito muito recente e busca qualificar movimentos migratórios (em sua forma e objetivos) dos quais se têm registro há séculos, aos quais Haddad chama – ironicamente – de refugiados pré-modernos (Haddad, 2002, p.26). Significa que quando falamos sobre refugiados, não estamos aludindo a um grupo social, mas a uma categoria legal, ao sujeito criado mediante um aparato normativo.

invés de partirmos fundamentados em bases ontológicas e epistemológicas enraizadas em gramáticas e construções coetâneas aos significantes que operacionalizam a despolitização desses mesmos corpos. De modo geral, a questão que guia a análise proposta está relacionada à política “do lado de fora”, direcionada pela máxima que para fazer política é necessário desamparar-se.

Para tal, me movimento a partir de suas linhas argumentativas. Primeiro, busco analisar como o refúgio urbano enquanto categoria legal e normativa tem sido condicionada a determinados significantes despolitizantes. Sem dúvidas, existe a necessidade de deslocamento das populações e sujeitos refugiados dessa condição enquanto materialização do discurso. Ainda que a literatura direcionada ao refúgio urbano como objeto delimitado seja relativamente pequena (principalmente se comparada às produções acadêmicas direcionadas aos estudos de seus pares), percebe-se o comprometimento com essa vertente crítica em confrontar o esvaziamento político da vida refugiada. Contudo, argumento que é necessário procurar outros caminhos que não sejam os já desmarcados nas trilhas percorridas, pois estas não são capazes de lidar com a complexidade da migração e sua política. Minha defesa é por outras possibilidades epistemológicas e metodológicas, que se baseiem e tenham como foco a experiência cotidiana, argumentando que devemos suprimir quaisquer dicotomias que inibam a admissão da política cotidiana da experiência do refúgio urbano.

O segundo caminho nos direciona a procurar linhas de fugas, a quais tateio na condição do refúgio urbano informada pelo **refúgio** e pelo **urbano**, politizando sua experiência cotidiana (e vislumbrando uma política do ordinário) a partir desses dois significantes. Nele, recupero as categorias fundamentais pelas quais essas experiências são silenciadas e despolitizadas propondo uma inversão de ótica. Ao desconstruí-las, argumento que somente quando consideramos o refugiado urbano como sujeito em devir e afetação que nos tornaremos sensíveis à política da diferença e a da precariedade que perpassa sua vivência. O objetivo é construir uma caixa de ferramentas, um conjunto teórico e conceitual – ainda que embrionário e, indiscutivelmente, em construção – que nos permita vislumbrar outras possibilidades analíticas.

Assim, no primeiro capítulo proponho um ensaio cartográfico a fim de demarcarmos quais são os territórios determinados aos refúgio urbano e abro espaço para traçarmos linhas de fugas preliminares. Para tal, me movimento em três tempos. O primeiro consiste em um breve olhar para a construção do refúgio urbano como categoria legal, fundamentada e legitimada mediante a moralização da pauta tornada objeto do humanitarismo. Ao fazer isto, traço as fronteiras imediatas, traçadas sobre a subjetividade refugiada, evidenciando seus mapeamentos hegemônicos. Após, atravesso a tendência dentro dos estudos migratórios em repolitizar o refúgio – incluso o urbano – mediante o conceito de atos de cidadania e conceitos afins. Por fim, faço um levantamento da Autonomia da Migração, o objetivo é retomar o refugiado como político em si, nos desviando da cidadania como signo qualificante da política também no refúgio.

No segundo capítulo subverto a vulnerabilidade e a coletivização do refugiado enquanto meios de despolitização e esvaziamento do sujeito - categorias que operam dentro de uma racionalidade humanitária que opera a nudez da vida -, e indico uma leitura que assuma essas como condições políticas. Argumento não ser necessário esperarmos que o sujeito as transcenda no evento; antes, é na imanência da vida, é dentro do território no qual já habita, que o refugiado é potência. Para isso, o capítulo inicia com o tensionamento entre biopolítica e biopotência, mediante o qual assumo o corpo refugiado como político **apesar** e **a partir** do exercício dos dispositivos que operacionalizam a nudez, a docilização e o contingenciamento de seus corpos. Por fim, no terceiro capítulo, intensifico essa construção e a associo ao urbano como qualidade igualmente constituinte da condição do refúgio urbano. Nele, discorro acerca da potencialidade de desidentificação no cotidiano e da constituição de um coletivo na diferença, através das afetações que marcam e constituem os corpos que se encontram nas mais plurais espaços que constituem a cidade, ensaiando, portanto, uma entrada à “política do lado de fora”.

Faço isso informada por dois planos metodológicos. O primeiro se trata da aplicação de uma cartografia influenciada pela filosofia de Deleuze & Guattari. Falarei sobre isso com mais propriedade no capítulo que segue, porém, cabe aqui informar que este trabalho é uma linha de fuga em construção. Dizer isso talvez

elucide, aliada à leitura que que virá, o enquadramento deste como método constituinte do trabalho.

O segundo plano está intimamente relacionado àquelas afetações iniciais. Como este trabalho se propõe a falar da experiência cotidiana a partir de uma elaboração teórica, afeto por um filme, nada mais propício do que manejar uma abordagem estética. Quanto a isso, não me foge à mente um comentário de Ben Highmore, no qual o autor sugere que estudar a vida cotidiana requer uma sensibilidade a qual tradicionalmente direcionamos à apreciação das artes (Highmore, 2002, p.xiii)¹⁴. Encontramos reflexão semelhante em Rancière (2008), que diz que a arte nos permite olhar o cotidiano e fazer sentido de sua entropia. Isso somente é possível pois a arte não habita a esfera da representação, assim como a experiência cotidiana.

Ainda sobre a experiência estética, articulando escritos de Foucault e de Guattari, Michael J. Shapiro (2010; 2013) fala sobre uma “atitude crítica, a qual o autor qualifica como derivada de uma perspectiva referente à filosofia como prática de criação, não de descoberta (Shapiro, 2013, pp.8-9):

While empiricist philosophies of social science have been preoccupied with questions of the validity and reliability of knowledge claims, a critically oriented philosophical ethos encourages an aesthetic mode of apprehension: articulated as the invention of new concepts deployed on a variety of genres of expression, rather than the acceptance of existing conceptualizations of familiar “problems.” Jacques Rancière refers to this mode of apprehension as “aesthetic experience,” which disturbs authoritative distributions of social identity. (Shapiro, 2013, p.9)

De acordo com Shapiro, a experiência estética possui efeitos políticos, pois desloca os corpos de suas funções e destinos iniciais e pré-estabelecidas, nos permitindo uma multiplicidade de conexões e desconexões outras que reformulam

¹⁴ Em *Everyday Life Reader*, Ben Highmore busca produzir, a partir da exposição de vários autores, um compilado para instigar nossa imaginação a fim de que encontremos possibilidades e formas de registro da vida cotidiana. O comentário citado é feito pois o autor usa, como recurso, diversos exemplos estéticos, passeando pela literatura e por filmes.

a relação entre os corpos, o mundo nos quais vivem e a forma a partir da qual esses corpos são moldados para caberem nele (idem). Para isso, o autor mobiliza sujeitos estéticos, chamados assim por mobilizar a experiência estética e nos levar à reflexão (Shapiro, 2010, p.11). Nessa dissertação articulo três sujeitos ou experiências estéticas. No primeiro capítulo, introduzo a reflexão a partir do perfil cartografado de Marcos Santos, para refletirmos acerca da territorialização e fronteirização da vida. No segundo, mobilizo duas imagens, a de uma mulher refugiada pedinte no sinal vermelho e um conto de Allan Poe, a partir dessas figuras requalifico os pressupostos do refúgio. Finalmente, o terceiro capítulo retomada o nosso Limiar e segunda afetação, para refletirmos sobre a experiência urbana.

Entrar nos textos que seguem informados pela experiência estética elucidada a proposta desse trabalho como um todo. Poderia dizer que seu objetivo muito se aproxima da intenção do trabalho de Shapiro em *Time of the city* (2010) no que diz respeito ao desvelamento da complexidade da experiência urbana, sua estrutura e sua política poética, ao se direcionar para as micropolíticas que ocorrem na cidade, nos encontros da vida cotidiana e, dessa forma, abrir espaço para pensar o político não referenciado aos conceitos políticos clássicos referenciadas à representatividade (ibidem, pp.4-6). Em aproximação, *Encontros nas encruzilhadas* é uma dissertação cujo objetivo se fundamenta no exercício de deslocamento do refúgio urbano e, conseqüentemente, do refugiado urbano, das territorialidades hegemônicas por meio do alisamento das estrias da cidade.

Pontuo que os planos metodológicos não se interrompem, são constantes ao longo da dissertação e se complementam em suas funcionalidades e objetivos. Ambos estão atuam no processo de desidentificação e afirmação da multiplicidade. Também destaco que a aproximação da experiência pelo estético é uma forma de responder às demandas da cartografia como um exercício de sensibilidades, é uma forma de treinarmos a atenção sensível necessária para perceber outras configurações de mundo, de ser e de estar em trânsito (Passos, et al, 2009, p.49).

Suspendo brevemente esse ritmo de conclusão para expor um comentário pertinente à textualidade desse trabalho, para que não haja estranhamento e a leitura possa ser mais proveitosa (ou, menos conflituosa). Fomos ensinados e

reproduzimos desde que aprendemos a redigir textos uma textualidade ascendente. Iniciamos introduzindo o tema, desenvolvemos a problemática em ritmos de ascensão, até que chegamos à conclusão, da qual extrairemos uma grande verdade (ou uma projeção de verdade). Deleuze & Guattari (1995) qualificam esta forma como arborescente; são textos que crescem em direção ao gozo da descoberta. Em contraposição, a dupla propõe uma textualidade rizomática, que cresce em agenciamentos em direção à descoberta (faço alusão direta à obra de Shapiro, 2013), afetando-se na escrita. Não há uma ordem ascendente, os rizomas se conectam, aludindo e retomando um ao outro, ao longo do texto. Cada platô é um início, cujos pontos e as linhas se encontrarão com as dos demais no exercício da leitura. É interessante perceber que em *Mil Platôs* (em todos os seus volumes) o autor desde o início apresenta todo o postulado da obra, que irá se repetir e se atualizar a cada platô trabalhado. Ou seja, é um trabalho que se movimenta no sentido de expansão, ao contrário do modelo arbóreo que progride em direção ao crescimento.

Digo isto, pois a estrutura e a textualidade dessa dissertação são rizomáticas. Os capítulos não se movimentam para grandes descobrimentos, e sua proposta está dada desde essa introdução. Não me proponho a grandes revelações, mas à reflexão, à contínua descoberta pela afetação. Aqui, cada capítulo é um início e parte do rizoma; há pontos de conexão ao longo de toda a escrita, em um jogo de repetidas alusões e retomadas. Talvez a disposição dos capítulos, e sua estrutura, possam gerar estranheza, para minimizar esse efeito adicionei um coda em cada capítulo, para alinhar e posicionar cada um como parte igualmente constituinte desse trabalho. Há três pontos nodais entre as linhas desse rizoma, são eles: o desvendar de outros mundos, os corpos políticos do refúgio e a política do encontro¹⁵. Esses pontos se repetem em diversos momentos da dissertação, em menor ou maior intensidade, mas os destaco em cada capítulo seguindo a ordem aqui listada, em sua respectiva coda.

Por fim (retornando à convencionalidade), como um todo, essa dissertação busca construir e sustentar o argumento de que devemos mover o conceito do

¹⁵ Esse ordenamento é propositalmente avesso ao do subtítulo. O objetivo é conferir sensação de circularidade, visto que este se trata de um texto rizoma e uma reflexão que se propõe em contínuo movimento pós-textual.

refúgio urbano dos pressupostos modernos, fundamentos em um nacionalismo metodológico e pela exclusão-inclusão delimitada pela política de representação, subvertendo os termos pelos quais sua condição e experiência cotidiana são despolitizadas e repolitizá-las mediante os mesmos termos, intensificados pelo cotidiano urbano. Assim, me direciono à proposta da diferença e do desamparo como outros significantes para experiência do refúgio urbano.

1 Rascunho cartográfico

1.1 Cartografando o refúgio urbano

Linhas retas ou curvas, interrompidas ou contínuas. Caminhos que demarcam partidas e destinos. Aliás, que outra seria a função de um mapa, senão o de nos localizar no mundo, conhecê-lo a partir de sua representação e, finalmente, de nos permitir ir e chegar¹⁶? Se fossemos nos propor a traçar uma genealogia da cartografia, teríamos que retornar milênios. Não há dúvidas que esta é uma prática que sempre acompanhou as mudanças sociais, políticas e econômicas ao longo da história, e se fortaleceu como tecnologia essencial ao homem, passando por constantes aprimorações, acompanhando o ritmo do desenvolvimento tecnológico.

Ao mapear mar, terra e ar, a cartografia dá nomes, significados e funções a espaços cujos mistérios assombraram gerações, domando-os. O mapeamento dos mares é especialmente significativo. Em muitas culturas, o agrupamento das águas¹⁷ habitou o imaginário coletivo como espaço a ser temido, incontrolável devido ao seu inerente caos. A partir da cartografia os mares perdem seu grande mistério, são decifrados, recebem nomes, são objetificados. Passam a pertencer.

¹⁶ É certo que fazer ir e chegar não é utilidade única do mapa, e não é isto que pretendo com a construção relacionada. É de conhecimento geral o papel da produção de mapas como instrumento operacionalizador de guerras, fundamental na gestão e transformação de espaços (o que, normalmente, implica também a gestão de sua população), e como arte integrante de incursões coloniais. Por isso, não evidencio somente o ir e vir possibilitado pelas produções cartográficas, mas, sim, esta movimentação dentro de um mundo representado, e portanto, criado por elas próprias, produzido e reproduzido mediante relações de poder e objetivos específicos.

¹⁷ Utilizar esse termo pode soar estranho, portanto, explico sua escolha. Não falo exclusivamente de mares, mas, de fato, de grandes agrupamentos de água, de forma mais ampla, que em épocas anteriores também eram rodeados de medos e mistérios que faziam com que lagos fossem chamados de mar. Por exemplo, o Lago de Genesaré, em Israel, é historicamente – e popularmente – conhecido como Mar da Galileia (ou Tiberíades). Também é importante levarmos em consideração que aliada ao medo do desconhecido e indomável, havia também a escassez de recursos da mensuração, o que poderia gerar uma confusão entre as categorizações.

Enfim, pode-se dizer que a cartografia é parte constituinte do movimento sempre constante do homem na busca pela submissão e dominação da natureza (mapeada, - supostamente - dominada).

Acho particularmente curioso pensar o mar enquanto um território atravessado por linhas, esvaziado em sua imensidão, tendo recebido estatuto de meio. Através do seu desbravamento mundos são descobertos e realidades são produzidas, esta é a agência do mapa. Escalas, trópicos, meridianos. Norte e Sul globais. Representações do real, que são a sua própria (re)construção. (Re)Construções não somente geográficas, também políticas. Criam sujeitos, demarcam o *outro*, o estrangeiro. Desenham e oficializam fronteiras. Separam o bárbaro do civilizado.

Desenham e oficializam *nossas* fronteiras. Se o mapa opera a realização dos espaços, no sentido de dar a eles forma, significado e pertencimento, não pousaríamos longe ao dizer que que ele também funciona como tecnologia de construção do *eu*, este, constantemente demarcado a partir do **outro**, da alteridade radical, da estrangeiridade que é não pertencente e, portanto, que não é o **eu**.

Suspendo, brevemente, esta divagação para introduzir outra, a fim de fazê-las se encontrarem como dois afluentes daquilo que proponho para as páginas que seguem, ou seja, um ensaio cartográfico do refúgio urbano. Introduzo, então, uma imagem que me encontrou no percurso deste trabalho (Figura 1): a foto perfilada de um homem, cujo autor nos é igualmente desconhecido e que o nomeia como Marcos Santos. Assim como não os conhecemos – ao autor e a Marcos Santos –, não podemos nem ao menos saber se, desde o início, trata-se de uma autorrepresentação. As únicas informações que temos são as dispostas na imagem. Apesar do desfoque causado pela colagem, seu nome é a única informação factual que temos para poder identificá-lo. Sem dúvidas, um nome comum, talvez genérico. Outra questão que seremos incapazes de decifrar, já que a imagem não se propõe a sanar tais curiosidades.

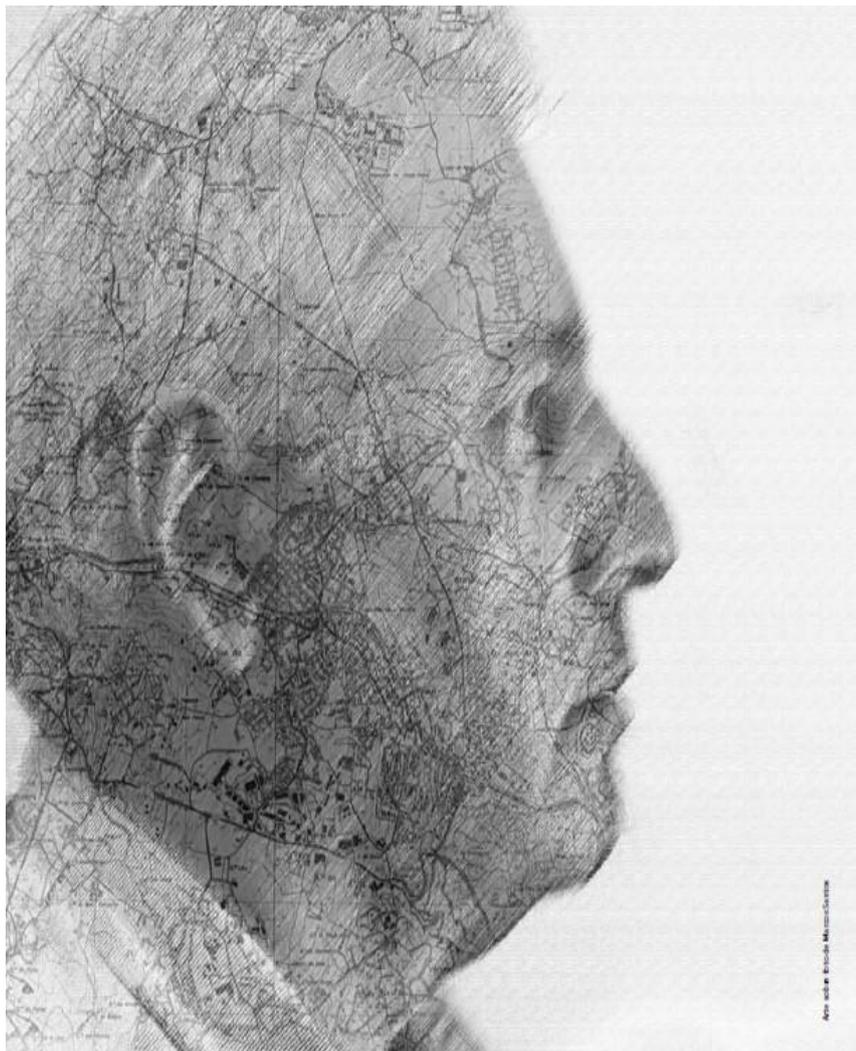


Figura 1: Arte sobre a foto de Marcos Santos

Porém, ainda que permeada por silêncios, a imagem me instiga a algumas reflexões. Primeiro, é importante localizá-la. Marcos Santos é capa de um artigo cujo título é *Uma questão de identidade! Migrações e pertencimento na dinâmica do mundo globalizado*, escrito por Adriana Capuano de Oliveira, e publicado em 2017, pela Revista USP. A relação entre o título e a escolha do perfil mapeado de Marcos é, para mim, indiscutivelmente intrigante. À primeira vista, podemos rapidamente interpretar, na conjugação das informações imediatas¹⁸, que a intenção da escolha da arte foi a de nos fazer remeter a um sujeito que, ainda em sua condição

¹⁸ Incluindo as primeiras linhas do artigo, na qual a autora nos informa que o objetivo do artigo é propor como reflexão “a questão da identidade, mais especificamente, a questão da identidade nacional, problematizando esse conceito à luz dos processos de i/emigração” (Capuano de Oliveira, 2017, p.93)

de migrante, mantém um certo vínculo com sua nação, a qual informaria profundamente sua identidade, que estaria intimamente relacionada ao seu reconhecimento enquanto nacional¹⁹. Esse vínculo nacional muitas vezes é mediado pelas emoções e afetos, pelos laços familiares e outros, que produzem a nação como referencial de quem somos e terra a qual sempre pertenceremos. A partir dessa leitura, poderíamos aferir como sentido à imagem que o perfil de Marcos Santos, *emigrante*, é interpelado por sua nação (representada pelo mapa estampado em seu rosto), parte constituinte de quem seria.

A esta interpretação, desejo adicionar outra, inspirada pelo conceito de migrante encontrado na obra do argelino Abdelmalek Sayad. De acordo com Sayad (1998), a migração precisa ser compreendida como um fato social que se inicia na saída e se atualiza na chegada. Significaria que o migrante é, ao mesmo tempo emigrante e imigrante. Chamá-lo de migrante (suprimindo os prefixos) denota o confluir dessas duas condições, assumindo que não se pode falar do processo migratório sem reconhecer que saída e chegada, emigração e imigração são partes de um mesmo todo, de uma mesma experiência. Dito isso, Marcos Santos, como *migrante*, pode ser compreendido como sendo atravessado e informado por uma assemblagem da nação, do caminho e do destino, todos representados no mapa cartografado como intervenção em seu rosto. Tal interpretação faz com que a identidade nacional como pretensa representatividade homogênea perca força, tendência que parece ser cada vez mais acelerada ao passo que se intensifica os estágios e processos da globalização.

A interpretação de determinada peça depende, especialmente, de quem a lê. Cada um de nós carregamos diferentes bagagens pessoais, afetivas e teóricas. Aqui justifico o porquê de ter afirmado que esta obra me foi particularmente instigante. Retorno à associação entre migração e a estética cartográfica. Trata-se de uma combinação aparentemente bem-sucedida, ambas, a migração e a cartografia, pertencem a quadros semânticos que indicam ao mesmo tempo, movimento e fronteirização da vida – ainda que soem contraditórios. A partir das interpretações dadas ao perfil cartografado de Marcos Santos, poderia sintetizar, por exemplo, a

¹⁹ Não podemos ignorar a possível sobreposição entre identidade e reconhecimento nacional presente já no título do artigo destacado, por isso o uso da correlação.

reprodução de um sujeito que se encontra em dupla ausência, dupla presença, ou mesmo, uma simultaneidade entre ausência e presença, que marca e afeta profundamente o sujeito migrante, evocando uma identidade e, portanto, também uma alteridade, e um fazer sentido de si que, assim como o mapa, ainda que estático, indica que algo está em trânsito, ao mesmo tempo que “lá” e “cá”, ou talvez em nenhum dos lugares que se espere que esteja.

O que se evidencia na cartografia e pode ser vislumbrado ao olharmos o perfil cartografado é a pretensão do mapa em desenhar linhas e fronteiras em espaços lisos, naturalmente caóticos e múltiplos, ordenando-os. O mar, a saber, espaço liso²⁰ por natureza (Deleuze & Guattari, 2012a) é tornado caminho, recebe nome e deve ser domado; a Marcos Santos é dado rosto, uma fronteira de pertencimento, caminhos pré-determinados, e lugares demarcados. Dito isto, chamarei aqui por uma cartografia do refúgio urbano, intenção central deste capítulo. Contudo, não se trata de uma espécie de mapeamento que faça sentido como parte de uma geografia da migração. Busco uma cartografia que desafie seus mapeamentos dominantes tensionando suas linhas e seus limites.

Antes, defino o que aqui será compreendido por cartografia, assumindo que há nas Ciências Humanas e Sociais diferentes teorias e metodologias relacionadas ao termo (cf. Crampton, 2001; Harley, 1989; Liebman & Paulston, 2006). A cartografia que instrumentalizo nesse capítulo é uma que está baseada nos escritos de Foucault e da dupla Gilles Deleuze e Félix Guattari. Portanto, não causará surpresa dizer que essa se trata de uma concepção cartográfica diferente da cartografia tradicional exercida na Geografia e na Demografia, mas é sempre interessante formalmente traçar a distinção para deslocar o nosso imaginário

²⁰ Em *Mil Platôs* (2012b), Deleuze & Guattari diferenciam o que chamam de espaço liso e espaço estriado; ao exemplificar o que seria, utilizam, certa vez, o modelo marítimo em contraste à modelo urbano, no qual este seria um espaço estriado, e aquele, um espaço liso. No capítulo 3 discorro sobre estes dois conceitos, na terceira seção. Aqui, cabe-nos saber que como espaço liso, o mar é lugar de movimento não constringido, de intervalos abertos no qual há a possibilidade múltiplas direções. Para melhor compreensão do seu significado, o espaço liso se relaciona a outros conceitos existentes na obra dos autores, que serão vistos ao longo dessa dissertação; faço alusão a ele neste ponto para indicar um espaço que evade às conformidades da territorialidade, e também para despertar o leitor ao conceito que será visto posteriormente (o exercício de alusão e retomada faz parte da estrutura textual desse trabalho).

daquilo que é dito como comum, mas também entendendo que a própria diferença é importante para a compreensão do método. Por outro lado, qualificar aquilo que tradicionalmente se entende por cartografia (mesmo que à título de informação) poderá esclarecer o movimento textual proposto para este ensaio.

Na Geografia, cartografia é o estudo dedicado majoritariamente à confecção de mapas, tratando-se de um conhecimento baseado no rigor matemático, utilizando métodos estatísticos, técnicas e instrumentos cada vez mais sofisticados, com a finalidade de sempre buscar alcançar um nível cada vez maior de precisão na reprodução da realidade que se estuda. A função tradicional da cartografia é o mapeamento de territórios, fronteiras, topografias, acidentes geográficos. Contudo, outras finalidades cartográficas foram desenvolvidas, firmando-a também como mecanismo de produção e exposição de dados demográficos como distribuição de populações em determinados espaços, suas características étnicas, cultura, hábitos, entre outros muitos aspectos possíveis de serem observados e traduzidos cartograficamente (Fonseca & Kirst, 2003).

Quando captada como método nas Ciências Sociais e Humanas, a cartografia como método é fundamentalmente distinta²¹, ainda que, evidentemente, seja inspirada na técnica em seu sentido tradicional. O exercício cartográfico que mobilizo neste ensaio é de mapeamento, mas que não pressupõe representações físicas. Antes, como apontam Prado Filho & Teti (2013), esta cartografia, a qual os autores chamam de social, tem em si a potência de desenhar a história do presente, possibilitando que estructuremos uma crítica do nosso tempo e daquilo que somos:

faz **diagramas** de relações, enfrentamento e encruzamento entre forças, agenciamentos, jogos de verdade, enunciações, jogos de objetivação e subjetivação, produções e estetizações de si mesmo, práticas de resistência e liberdade. Como método presta-se à montagem e desmontagem de **dispositivos**, ação que consiste em desmaranhar suas enredadas linhas, além de instrumentalizar a resistência aos seus modos de objetivação e subjetivação (Prado Filho & Teti, 2013, p. 45, destaques meus)

²¹ Como comentado anteriormente, há distintas leituras cartográficas aplicáveis às áreas de conhecimento de Humanas e Sociais; ainda que as tenha suprimido no singular (por escolha textual), as considero em sua pluralidade.

Ressalto que os autores fazem uso intencional de dois termos relacionados aos trabalhos de Foucault e Deleuze - a saber, diagrama e dispositivos -, para qualificar a cartografia e apontar para seu objetivo e potencialidade como método. Enquanto estratégia que desenha diagramas, a cartografia elabora uma espécie de topologia dinâmica que expõe os lugares e movimentos do poder, as linhas de força, suas intensidades e densidades, assim como os enfrentamentos a elas. Para Deleuze, diagramas, mapas e cartografias se confundem e são, em última instância, máquina abstrata (Deleuze, 1988, p.44) que, ao desenhar e expor relações de força (poderes e resistências) fora do escopo político tradicional Estatal, tem a capacidade e intenção de exceder o simples reproduzir de mundos conhecidos, abrindo espaço para a produção de tipos de realidades e verdades outras. Logo no Prelúdio à *Mil Platôs I*, Deleuze & Guattari (1995) indicam que a cartografia é da ordem do rizoma, ou seja, sua função é a multiplicidade.

Ao mesmo tempo, os autores afirmam que este se trata de um método capaz de montar e desmontar dispositivos (Deleuze, 1988; 1996), da mesma forma que Deleuze afirma que “desemaranhar as linhas de um dispositivo é, em cada caso, traçar um mapa, cartografar, percorrer terras desconhecidas” (Deleuze, 1996). Dessa forma, fica evidente a relação entre o método cartográfico e o eixo analítico saber-poder-subjetividade foucaultiano. No trabalho de Foucault, a relação entre saber, poder e processos de subjetivação aponta para práticas micropolíticas que envolvem um conjunto de partes heterogêneas que, articuladas, são capazes de produzir verdades e controle sobre corpos. Tais partes podem ser configuradas por instituições, discursos, leis, conceitos científicos, proposições morais e filosóficas, entre tantas outras, que configuram, juntas e igualmente, o dispositivo. O dispositivo, por fim, é uma complexa maquinaria social que articula uma multiplicidade de elementos de saber-poder, cujo produto é a subjetivação. Foucault articula o termo em trabalhos como *Vigiar e punir* e *A História da sexualidade I*, mas foi em a *Microfísica do poder* que o autor buscou conceituar o que entende pelo uso. Segundo o autor:

O dispositivo, portanto, está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem mas que igualmente o condicionam. É isto, o dispositivo: estratégia de relação de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles. (Foucault, 1984, p.246)

Para Deleuze, a importância da cartografia enquanto método capaz de traçar as linhas e os caminhos do dispositivo se dá devido ao essencial caráter dinâmico, móvel, da relação entre os elementos que o forma. Tal importância dada é reafirmada em uma palestra realizada após a morte de Foucault, intitulada “O que é um dispositivo?” (1996), na qual ele reitera que a cartografia é um caminho para o desenrolar nos novos que compõem a micropolítica.

Voltemos, finalmente, à citação de Prado Filho & Teti (2013). Significa, então, que, em termos gerais, a cartografia é capaz de desenhar, ou, rascunhar as complexas linhas e agenciamentos das relações de poder, expondo-as, evidenciando-as, mas, lançando luz também sobre as linhas concorrentes que são marginalizadas e buscam ser controladas a partir do dispositivo. Em outras palavras, se o dispositivo gera e ao mesmo tempo é gerado por uma relação saber-poder-subjetividade, significa que ele busca formar e manter determinados regimes de verdade sobre os corpos, sobre as relações, sobre a vida.

Há, portanto, na cartografia uma qualidade de contra política. Este que, apesar de ser entendido como um método, não se propõe como tal em seu sentido mais rígido, processual, protocolar (se distanciando mais uma vez daquela outra cartografia). Ao contrário, há espaço para inventividade de caminhos, de formas, de modos de investigação e análise. Não existe um consenso sobre como se deve fazer cartografia, sobre o que seria considerável certo ou errado, próprio ou impróprio ao método cartográfico do qual falamos. Não se trata, contudo, de uma anarquia metodológica, mas uma inversão do sentido tradicional de método, que não inicia com caminhos pré-definidos, cujos resultados já estão, desde o início, dados, mas de um caminhar que redefine as metas e objetivos a partir do movimento (Passos et al., 2009). Trata-se de um método que se faz a partir e no campo da experiência.

Suely Rolnik nos introduz um sentido muito interessante para aquilo que entende por cartografia, também pensando a partir da filosofia de Deleuze & Guattari. Segundo a autora, a prática cartográfica se trata de um desenhar que “acompanha e se faz ao mesmo tempo que os movimentos de transformação da paisagem” (Rolnik, 1989, p.15), capaz de tornar inteligível seus acidentes e mutações (ibidem, p.62), diferente de um mapa, que somente a reproduz em suas formas conhecidas e hegemônicas. Tais desvios criam paisagens outras, afirmando a cartografia como um instrumento de análise da construção e desconstrução de mundos, dos afetos que os atravessam e os corpos que se encontram. Kastrup (Passos et al., 2009) diz que o método cartográfico se ocupa em acompanhar o movimento da vida, seus processos e devires, reconhecendo que, em todo momento, estamos em movimento, somos obra inacabada. O que parece legitimar o fazer cartográfico é, precisamente, essa suposta territorialização do ser que produz sujeitos estáticos, representados sob máscaras. Portanto, a cartografia como método aqui proposto nos permite à apreciação e análise da finita infinitude das possibilidades de nossa existência.

Alinhemos, então, o que foi exposto até aqui e retornemos, finalmente, à localização do rosto mapeado, atravessado, de Marcos Santos como parte deste texto. Fica evidente que o método cartográfico possui intenso potencial crítico. Assim como o mapa que tradicionalmente conhecemos e aprendemos desde muito cedo a lê-los, a cartografia desenha mundos, territórios, traça caminhos, fronteiras, mas que, ao invés de pertencerem ao campo da geografia, pertencem à micropolítica. Se considerarmos a associação de Deleuze do método cartográfico como uma máquina de dismantelamento de dispositivos (e, ao mesmo tempo, como potencial construtor de novos), não nos deixando esquecer que, para o filósofo e seu coautor, a cartografia é da ordem do rizoma, fica claro que o propósito do método é evidenciar e romper com a tirania do sujeito, forjada por uma relação entre saber, poder e subjetivação que normatiza determinados corpos, rostos e formas de vida.

Propor-se à cartografia do refúgio urbano, ou simplesmente ao seu ensaio cartográfico, é buscar apontar para os mapeamentos que operam a territorialização desses sujeitos, qualificando-os e vestindo-os de máscaras, a fim de informar sua vida, quem são, como devem se comportar. Este é um método que nos ajuda a

compreender como o sujeito é interpelado pelas relações de poder que buscam contê-lo em determinados moldes que fazem sentido ao poder e à racionalidade moderna e neoliberal do que é ser. Mas, ao mesmo tempo, e antes de tudo, expõe as mesmas linhas de contenção, e ao fazê-lo, evidencia como a vida é, desde sempre, multiplicidade, composta por outras linhas, anômalas, fugidias, constrangidas pelas fronteiras que lhe são impostas, por estruturas muito pouco intensas, que não dão conta das intensidades e densidades da vida.

Finalmente, retornemos à montagem, ao rosto interpelado indiscriminadamente por um mapa, cujas linhas bagunçam o traço perfilado de Marcos Santos. Se ela faz parte do texto, qual a sua finalidade? Tenho nesta montagem a expressão estética não somente do método cartográfico, mas da ontologia e da epistemologia que o informa, que tem a multiplicidade como realidade primeira. A imagem me instiga a dois momentos interpretativos. Primeiro, no âmbito do indivíduo subjetivado, cujas linhas que o atravessam demonstrando que, apesar das totalizações que eventualmente possam vir a informá-lo, ele é constituição de múltiplas redes e agenciamentos existentes em uma complexa relação espaço-temporal que excede as presunções de um sujeito imediato.

Há, no terceiro volume de *Mil Platôs* (Deleuze & Guattari, 2012a), o conceito de rostidade como máquina abstrata. Trazê-lo aqui, ainda que resumidamente, dará maior sentido à associação da imagem ao método e, em última instância, à proposta deste texto (e de forma mais difusa, deste trabalho como um todo). Neste conceito o rosto é tomado como uma criação exterior, fruto da linguagem, que funciona com o propósito de subjetivar e, conseqüentemente, controlar a multiplicidade dos sujeitos. Fala-se de um verbo, rostificar. Dar rosto, criar um modelo e apontar seus desvios. Tomemos, então, o rosto de Marcos, ele somente, imaginando-o sem as intervenções presentes. Temos o sujeito Marcos Santos, como o vemos, imagem imediata. Imaginemos este rosto como um território demarcado, como aquilo que, em um primeiro momento nos informaria quem ele seria. A cartografia vem, então, traçando essas outras muitas linhas, essas avenidas, encruzilhadas, ruas, becos, ou mesmo, como Rolnik (1989) propõe - utilizando outro registro cartográfico-, acidentes geográficos, e demonstra, no traçar dessas linhas, mapas outros, paralelos, que se atravessam, se encontram e são, igualmente, parte de um mesmo, mostrando um rosto mais caótico do que aquele perfilado pelas

linhas de contorno. Podemos sugerir, a partir do entendimento da rostidade enquanto ordenadora e coibidora das multiplicidades, ler os contornos desse rosto como fronteiras territoriais do sujeito, que não somente sobrepõem as diversas outras linhas que o compõem, mas que também buscam impedir sua expansão, seu movimento.

Da mesma forma, o rosto atravessado do migrante faz menção às relações de poder, às construções discursivas e produções de subjetividade, pois são essas relações que dão forma ao seu rosto, que o territorializa. Ao passo que seu contorno são as fronteiras que limitam o território de sua subjetividade, podemos também considerar uma outra leitura do mapa desenhado como os agenciamentos que constituem este mesmo território. Assim, uma cartografia do refúgio urbano deve se propor a rastrear esses agenciamentos hegemônicos, a fim de demonstrar como a vida tem sido predicada nas relações de poder para, finalmente, lançar luz sobre a multiplicidade que excede essas linhas, condição inicial da vida, identificando, a partir dela, outros horizontes, outras realidades de ser refugiado e, como recorta este trabalho, experienciar o refúgio urbano. Aqui, ao ensaiar uma cartografia, ao propor um rascunho cartográfico, pretendo destacar os contornos desses territórios impostos e sugiro que reflitamos sobre suas aberturas para que possamos nos introduzir a esses outros mundos.

1.2 Territorialidades mapeadas

O ensaio cartográfico aqui pretendido tem a intenção de mapear os jogos de verdade, as construções enunciativas hegemônicas sobre o refúgio urbano, a fim de vislumbrar os territórios impostos à sua experiência para, finalmente, sermos capazes de considerar espaços outros de pertencimento e formas outras de existência. Para tal, nessa seção, proponho-me ao exercício inicial, o de rastrear os territórios já mapeados, evidenciando suas linhas de poder, os discursos hegemônicos e domínio de saberes sobre o refúgio urbano. Ao visitar esses mapeamentos, a intenção é alinhar uma perspectiva crítica sobre os agenciamentos que operam relação de saber-poder-subjetivação sobre os sujeitos do refúgio.

Contudo, a experiência escapa à teoria, portanto, certamente haverá linhas desse diagrama que não poderão ser rastreadas e, ainda que todos os agenciamentos nos estivessem dispostos, faltaria espaço hábil para articulá-los todos. Aqui, delimitarei o traçado à governança humanitária, destacando ser ela um dos principais vetores de construção de verdades sobre o refúgio. Farei isto em paralelo à exposição do desenvolvimento histórico do refúgio urbano enquanto problemática, destacando dinâmicas e transformações políticas e institucionais pertinentes.

O refúgio enquanto categoria legal remete à convenção de 1951, na qual ficaram estabelecidos os fundamentos do estatuto do refúgio. Pouco mais de uma década depois, em 1967, percebe-se a necessidade de revisão deste documento, para que pudesse corresponder à realidade que se impunha à institucionalidade, tornando-se, finalmente, um instrumento que abrange contextos para além dos quais havia sido condicionado, não mais restringindo-se espacial e temporalmente à conjuntura da Segunda Guerra²². A história do refúgio é muito recente e a introdução do refúgio urbano como conceito importante ao estatuto e o reconhecimento da urgência de suas questões nos são ainda mais imediatas. Foi a partir das transformações no Regime Internacional ocorridas desde a década de 70 que o refúgio urbano começou a aparecer no léxico institucional e humanitário, oficializado como problemática em sua real magnitude somente no final da década de 90.

²² O refúgio enquanto categoria legal foi introduzido à política internacional em 1951 na Convenção das Nações Unidas relativa ao Estatuto dos Refugiados (comumente conhecida como Convenção de Genebra), evento a partir do qual ficou estabelecido o conceito basilar de quem deve ser reconhecido como refugiado. A saber, a partir do instrumento, foi determinado que qualquer pessoa que devido ao temor de perseguição causado por sua raça, nacionalidade, opiniões políticas ou grupo social, se encontre fora de seu país e se perceba impedido de voltar a ele (Organização das Nações Unidas, 1951). Contudo, essa conceituação foi construída para ser limitada espacial e temporalmente, buscando resolver somente a conjuntura criada devido ao grande contingente migratório europeu fruto da Segunda Guerra. Porém, devido ao contexto internacional, em 1967 é sancionado um Protocolo Adicional com o intuito de incluir na Convenção aqueles que se encontravam em situação de deslocamento forçado devido a conflitos internacionais, guerras civis, e outras possíveis causas, não relacionadas à Segunda Guerra e em todos os continentes (ACNUR, 1997; Loescher et al., 2008).

Para compreender como que o refúgio urbano foi tornado problemática ao regime internacional, é necessário contextualizar como a conjuntura política internacional influenciou diretamente nas interpretações e desenvolvimentos de ações direcionadas às populações forçosamente deslocadas.

Sabemos que o período da Guerra Fria foi marcado por intensos conflitos e crises humanitárias, salvo para as duas grandes potências rivais. Os continentes africano, asiático e a América Latina sofreram direta, ou indiretamente, os efeitos do conflito ideológico. Entre os anos de 1960 e a década de 80, o mundo havia se tornado um grande campo minado, atravessado por diversos conflitos que geravam um sempre crescente número de pessoas deslocadas. A América Latina sofria especialmente com a ascensão de governos autoritários e lutas revolucionárias, enquanto os continentes africano e asiático passavam, em grande parte, por um período de lutas anticoloniais. Mas, ainda com a realidade constante da precariedade de vida na qual se encontravam as pessoas em deslocamento forçado, o conceito refugiado foi instrumentalizado politicamente pelo bloco ocidental com a intenção de aprofundamento das diferenças entre si e o bloco soviético (Lippert, 1999, p.304; Haddad, 2008, p.156). O discurso manejado foi o da moralidade, que articulava o fato de que nenhum governo cujos cidadãos se percebem obrigados a fugir para preservar a própria vida deveria ser considerado bom. Dessa forma, os Estados Unidos e seus aliados não somente criaram um espaço de diferenciação moral frente ao regime soviético, como introduziu à política internacional a moralização da categoria refugiada (Malkki, 1995, p.497).

Como consequência do discurso moralizante, migrantes provenientes de determinados países eram rotulados como não civilizados (Lippert, 1999), leitura que vinculava o sujeito aos imaginários produzidos sobre seu Estado de origem. Ao passo que o refugiado e o solicitante de refúgio eram construídos como sujeitos desvirtuados, consequência da imoralidade herdada de sua nacionalidade, os países ocidentais construíam um senso de coesão entre si, fundamentado na moralidade e civilidade. Não foi por acaso que este mesmo discurso passou a pautar as diretrizes de ação do ACNUR para populações migrantes provenientes de lutas anticoloniais no continente africano. A mesma mentalidade utilizada para o contexto de Guerra Fria foi reproduzida através da ação de organizações humanitárias nos países africanos pós-coloniais a fim de legitimar intervenções especializadas como

projetos de desenvolvimento e ajuda humanitária (ibidem, p. 305-306). Programas de assistência humanitária surgem neste contexto como formas de intervenção com a finalidade de transmitir e aplicar a esses nossos espaços políticos que surgem das lutas anticoloniais conceitos e formas liberais de governo. De acordo com Lippert (1999), através da atuação do ACNUR e demais organizações parceiras operacionalizou-se um processo de recolonização, de conformidade aos moldes qualificados como ideais, a fim de padronizar o que se compreende efetivamente por Estado, aplicando meios para implantação de políticas de governança e desenvolvimento dentro de moldes que corresponderia à racionalidade liberal.

A partir do período de descolonização, a temática do refúgio passa a ser observada e respondida como um problema do chamado “Terceiro Mundo” (cf. Crisp, 2003; Loescher, 1996) A década de 60 experimentou esse deslocamento continental das questões humanitárias, o que faz com que o ACNUR passe a ter a necessidade de desenvolver um projeto de intervenção especializada capaz de trazer soluções que estabeleceriam pouca distinção entre ajuda humanitária, ajuda militar e assistência para desenvolvimento (Loescher et al., 2008, p.25), com o intuito de conter os fluxos migratórios em territórios distantes dos países do Norte global²³.

Na década de 70 os efeitos dessa construção moralista são acirrados e seus fins políticos são modulados. É certo que o refúgio tornado problemática proveniente do Norte global marcou profundamente a geografia da migração forçada, com a intensificação dos trajetos Norte-Sul. Se antes, o refúgio como instrumento e categoria legal havia sido pensado como resposta ao deslocamento de uma população majoritariamente europeia, desde a formalização de 1967 o regime internacional teria passado a também cobrir um contingente migratório que ainda hoje visivelmente do até então refugiado branco e ocidental, transformado em figura heroica (Johnson, 2011). Ao novo refugiado outras construções discursivas passaram a ser elaboradas; começam a ser articuladas falas que evidenciam as vulnerabilidades individuais dos refugiados capazes de, ao mesmo tempo, borrar as fronteiras da individualidade entre sujeitos migrantes e torná-los massa heterogênea

²³ A intensificação dessa prática é facilmente percebida nos *Yearbooks* publicados a partir da década de 70, os quais evidencia que a principal preocupação do ACNUR era possibilitar o assentamento de refugiados em países nos quais se encontravam deslocados, ou em territórios vizinhos, o que contingenciava esses migrantes em seus continentes.

de corpos refugiados, vulnerabilizados, despolitizados (cf. Johnson, 2011; Malkki, 1996; Rajaram, 2002).

Chimni (1998; cf. Scheel & Squire, 2014) afirma que o fenômeno que explica a mudança discursiva (e conseqüentemente prática) que acompanhou as transformações nos fluxos migratórios nesse período é qualificada pelo Mito da Diferença²⁴, o qual deve ser compreendido como essencialmente racista e classista. Esse corte de cor e de classe se torna uma variável cada vez mais presente no aprofundamento de uma pretensa diferença entre os novos grupos refugiados e os anteriores à medida que as economias dos países ocidentais entravam em crise, tornando crescente a aversão às populações migrantes solicitantes de refúgio nesses territórios. Como solução ao refúgio, passa-se a priorizar os processos de repatriação (Barnett, 2002; Barnett & Finnemore, 2004; Chimni, 2004) em detrimento da integração e reassentamento, e são fomentados os esforços de políticas humanitárias nos países da periferia global. Nos países do Norte, que haviam passado por uma predecessora onda de hospitalidade, os pleitos dos solicitantes de refúgio passam a ser questionados e qualificáveis como ilegítimos no mesmo ritmo no qual o discurso moral e ideológico perdia força com a guerra caminhando para o seu fim (Scheel & Squire, 2014; Zuzarte, 2019).

De acordo com Zuzarte (2019) as diretrizes do Regime Internacional aplicadas às populações refugiadas urbanas entre as décadas de 80 e 90 teriam sido baseadas pelos princípios de prevenção e cura (ibidem, p.67). Nesse mesmo período, percebemos o crescente interesse do ACNUR no gerenciamento de campos de refugiados, reconhecendo que estes espaços não deveriam mais ser considerados como transitórios. É interessante destacar que nesse momento há a realocação do domínio da moralidade que havia dado sentido e adicionado relevância política à pauta refugiada, com progressivo esvaziamento da instrumentalização político-ideológica do refúgio, passa-se a dar centralidade ao discurso do cuidado (Agier, 2006) como política de ação humanitária para essas populações. Contudo, essas

²⁴ O Mito da Diferença se baseia na ideia de que os novos contingentes de migrantes solicitantes de refúgio eram fundamentalmente diferentes daqueles que os precederam. Há uma marcação racial aguda nessa construção, pois, ao refugiado branco ocidental fora atribuído a condição de herói; aos refugiados no Sul Global, restava-lhes o status de vítima, o qual articula outras construções de diferença, as quais são abordadas ao longo desse capítulo.

mudanças precisam ser olhadas mediante a racionalidade de contenção (Zuzarte, 2019; cf. Zetter, 2007) que informava os posicionamentos nacionais e internacional direcionados ao contingente de migrantes deslocados nos países do Sul. As medidas preventivas, destacadas por Zuzarte (2019), estão diretamente relacionadas à intensificação da contenção dessas populações longe dos países do Norte, através dos avanços nas práticas aplicadas aos campos de refugiados, aliados às demais políticas humanitárias para desenvolvimento, mencionadas anteriormente. Nesse contexto, é alimentado o imaginário coletivo e institucional do refugiado como vítima, no realce dos seus corpos precarizados, marcados pelas mazelas, pobreza e violência causadoras do êxodo. Cria-se, portanto, a imagem do refugiado sujeito do regime internacional, mediante uma governança humanitária que se fortalece nesse período, com a expansão de projetos humanitários, inclusos os direcionados aos refugiados.

Essa governança humanitária precisa ser compreendida a partir da relação entre saber e poder vigente nessa racionalidade, pois é essa dinâmica que normatiza determinados comportamentos esperados dos sujeitos em situação de refúgio. Aqui, compreende-se a governança como condução de comportamentos e produtora de verdades (Agier, 2016; Fassin, 2012)²⁵, aplicada às vidas refugiadas, a governança

²⁵ Essa construção dialoga com o trabalho de Foucault (o qual será visto com os detalhes necessários no segundo capítulo) e seu entendimento de governo como um exercício de condução de comportamentos (Foucault, 2005; 2008). Sobre o tema, Mitchel Dean (2010), influenciado pela teoria foucaultiana, expressa que o governo é uma atividade praticada por uma “multiplicidade de autoridades e agências, aplicando uma variedade de técnicas e formas de conhecimento” (Dean, 2010, p.18), ele se ocupará de tentar moldar as vidas pelo que elas possuem de mais íntimo, ou seja, seus desejos, aspirações e interesses. Em outras palavras, o governo é aplicação de técnicas de saber-poder que buscam produzir sujeitos conformados a determinadas produções do real. Nessa dinâmica se torna imprescindível o papel dos profissionais, técnicas e instituições que legitimam a vetorização do saber-poder. Rose (1999) pontua que essa governança dos comportamentos possui um viés moral e ético, no sentido de que modula aquilo que deve ser interpretado como práticas ideais, que irão se alastrar no imaginário coletivo gerando uma demanda de contínua vigilância na consolidação de dicotomias fundamentalmente moralizantes que agem cotidianamente sobre nossos códigos de conduta. Portanto, o governo – ou governança - não deve ser compreendido estritamente como práticas governamentais, mas também como práticas do *self* (Dean, 2010, p.17; 19-20).

humanitária age não somente as controlando, mas oficializando expectativas. Malkki (1996) denuncia como a figura do refugiado se tornou vinculada a de um indivíduo em indiscutível condição de necessidade, a qual ela associa a um processo de despolitização e silenciamentos desses indivíduos. Portanto, existe uma demanda comportamental à qual o refugiado deve corresponder, caso contrário, ela pode enfrentar o risco de ter sua condição reavaliada pelos agentes humanitários, em um contexto no qual a mera dúvida sobre seu status poderia acarretar a suspensão da ajuda recebida (Malkki, 1995, p.11). Malkki fala a partir dos campos, mas Zuzarte (2019) nos mostra que essa mesma racionalidade afeta diretamente as populações refugiadas urbanas. Se as medidas preventivas tinham o objetivo de evitar a entrada desses grupos dos países do Norte, as chamadas medidas curativas tratavam de uma patologização da migração que articulava a possibilidade de deslegitimação dos pleitos e sua consequente criminalização (idem).

O final da década de 90 marca a oficial institucionalização do refúgio urbano, cuja pauta foi até então tratada como assunto menor pelas autoridades internacionais competentes. Contudo, se intensifica a aplicação da racionalidade humanitária sobre a produção do sujeito refugiado, desqualificando à luz da figura essencializada nos campos aqueles que apresentavam qualquer desvio ao corpo que fora moralizado pelos vetores de cuidado, cura e controle do humanitarismo (Agier, 2006). Refletindo as expectativas construídas sobre os demais refugiados, a política de 1997 demarcava, pelos mesmos critérios, a diferença entre pleitos legítimos e ilegítimos. Nos campos, espaços nos quais a incidência da governança humanitária é mais proeminente, era delimitado o perfil do refugiado idealizado, mediado pelo realce das vulnerabilidades sociais que marcavam a condição desses²⁶ (Agier, 2011). Essa construção foi essencial para a manutenção da ordem nesses espaços, buscando coibir quaisquer intenções consideradas desviantes ao perfil da vítima idealizada. A delimitação do perfil idealizado escoou para a gestão das populações

²⁶ Segundo Michel Agier (2011, p.236-237) as organizações humanitárias, incluindo o ACNUR e demais atores parceiros que atuam com populações refugiadas, fazem uso constante da vulnerabilidade social como crivo para hierarquização da precariedade enfrentada por diferentes refugiados. Por vulnerabilidade social, o autor explica ser o estado de vulnerabilidade que faz com que determinado caso destoe dos demais; por exemplo, o destaque do sujeito ser idoso, criança, mãe, deficiente, entre outros.

refugiadas urbanas, nas diretrizes postas em prática a partir de 1997 percebe-se o reforço dessa vítima platônica contrastada ao perfil majoritário dos migrantes que se encontravam alocados em centros urbanos de países do Norte²⁷. Assim como a governança humanitária buscava gerenciar e controlar os corpos refugiados mediante a produção de um sujeito ideal a fim de gerar ordem e a contenção desses corpos, também foi este o objetivo da aplicação desse perfil aos refugiados urbanos. Aqueles que apresentassem comportamentos distintos do esperado sofreriam o abandono e teriam seu status colocado em dúvida; dessa forma, passam a ser criminalizadas e patologizadas ações discrepantes, ativas, questionadoras, como a organização em protestos, sob a ótica institucional de que nessas condições estes seriam sujeitos virtualmente agressivos, causadores de desordem (cf. Zuzarte, 2019, pp. 70-71; ACNUR, 1997, p.20). Portanto, o refugiado urbano legitimamente reconhecível como tal deveria ser o espelho da vítima pura, do corpo moralizado do refugiado tornado sujeito modelo do humanitarismo.

Finalmente, nos anos 2000, devido às pressões criadas por diferentes atores internacionais não governamentais, o discurso de criminalização é esvaziado e o urbano é efetivamente reconhecido como legítimo espaço de acolhimento²⁸ (ACNUR, 2009). Contudo, muda-se a estrutura do discurso, mas não seus fundamentos. Na autenticação das cidades como espaços de acolhimento humanitário, é transferido para elas a mesma instrumentalização do sujeito platônico do refúgio, que não mais irá operacionalizar a conformidade dos corpos pela negação, mas através da positivação desses sujeitos pelo reconhecimento de sua condição vulnerável e precária também nas cidades. Há, portanto, a inversão da estrutura discursiva, mas permanece a racionalidade que põe em xeque a inteligibilidade da condição refugiada, uma vez que os comportamentos sejam interpretados como dissidentes. Todos os processos relacionados ao refúgio urbano,

²⁷ Muitos deles, homens e jovens (ACNUR, 1997). Os Estados e as Instituições Internacionais também questionavam a capacidade desses solicitantes de refúgio de migrarem para países tão distantes dos seus, gerando dúvida sobre sua condição de precariedade, assumindo a possibilidade de que estes não seriam elegíveis à condição refugiada, mas sim, seriam migrantes econômicos.

²⁸ Até então, os campos, e possíveis outros espaços reconhecidos como geridos por atores humanitários eram considerados como espaços efetivos de acolhimento; o assentamento urbano era veementemente desincentivado.

nos quais estão inclusos os mecanismos de elegibilidade (cf. Waldely & Figueira, 2017) e acesso a políticas públicas, irão ser informados pela racionalidade humanitária que fomenta e é fomentada pela produção de determinados sujeitos. Por fim, fica evidente que o refugiado urbano continua predicado à condição de vítima, personagem que passa a precisar performar para manter seu status e sustentar seu pleito; diante desse contexto, faço coro à conclusão que encontramos mediante o trabalho de Zuzarte (2019) de que ao Regime Internacional não há outra forma de ser refugiado além da conformada à subjetivação da vítima pura, silenciada e despolitizada.

1.3

Bifurcações

A fronteira da vida que se impõe ao corpo refugiado é, portanto, o da vítima; ela é a qualificação da vida à qual o corpo refugiado está predicado, tornando-se inteligível à imaginação política (internacional, nacional e cotidiana) somente quando referenciável a este significante, referendado à medida que traça a linha de distinção entre vidas pertencentes e não pertencentes às institucionalidades direcionadas ao refúgio. À medida que são reforçadas as fronteiras da territorialidade normativa do refúgio, aprofundando a construção do sujeito vítima (quando oportuno e necessário, a atualizando²⁹, mas jamais a abandonando), demais subjetivações e processos de individuação são borrados, acentuando somente os traços de identificação incorporáveis à condição de vítima (por exemplo, mulher, criança, idoso etc.). Dessa forma, o refugiado é submetido a um processo de despolitização e esvaziamento histórico, tornados, como denunciou Lisa Malkki (1996), em emissários mudos. O corpo vítima como fronteira que não pode ser excedida significa tornar-se unicamente refugiado e, nestes termos, ser refugiado

²⁹ Em *Resiliency Humanitarism* (2015), Susan Ilcan e Kim Rygiel demonstram como o humanitarismo busca atualizar o que significa ser legítimo refugiado, a fim de responder às racionalidades vigentes na política contemporânea. A saber, as autoras trabalham sobre a aplicação do conceito de sujeitos resilientes à condição refugiada, dentro de um contexto humanitário que é, ao mesmo tempo, neoliberal.

implica a reprova à mobilização individual e coletiva, à demanda, à resistência; significa não dever querer participar, se agenciar, se movimentar, pois, o contrário seria naturalmente avesso à condição a qual foram reconhecidos, o que os colocaria em uma zona de ilegibilidade, sujeitos a sofrerem o abandono institucional, lançados à criminalidade.

Em suma, enquanto predicado sujeito vítima, o refugiado não pertence à esfera política, ou não deveria pertencer. Ser reconhecido como sujeito do humanitarismo (introduzido ao direito mediante o direito humanitário, consagração dos Direitos do Homem em contraste ao Direito do Cidadão³⁰) reforça o pressuposto de que a esfera na qual habita não é a política (devemos considerar que o humanitarismo se pretende apolítico). Significa que ao ser territorializado como vítima, o refugiado é separado, como que naturalmente, da territorialidade cidadã.

Sobre esta distinção gostaria de levantar breves comentários auxiliada por dois posicionamentos existentes no debate dentro dos estudos das moralidades que articulam especificamente a relação entre as categorias vítima e cidadão (e por isso sua alocação neste momento), os quais irei representar introdutoriamente mediante a exposição de dois autores. O primeiro, apresento a partir da nota de Zenobi (2020) no qual o autor aborda o incômodo relacionado à presença de um discurso de vitimização (ou à menção de uma vítima pura) na política e seu imaginário contemporâneo, que tornou essa uma figura fortemente indesejada. Tal desagrado teria se dado pois já não se aceitaria mais a manutenção do imaginário de um sujeito completamente passivo e dependente – especialmente em um contexto neoliberal, no qual é constantemente fomentado um comportamento empreendedor, resiliente. Ressalto que este é um posicionamento já introduzido na própria racionalidade humanitária, que agora não somente cura e gerencia (Fassin, 2012), mas também incentiva o comportamento resiliente através das ações de administração e das políticas aplicadas às populações refugiadas (cf. Ilcan & Rygiel, 2015), tendência que pode também ser percebida direcionada aos refugiados urbanos na política de

³⁰ Sobre essa distinção aplicada analiticamente ao refúgio, Agamben (2014) argumenta que o direito do homem se descola do direito do cidadão para tornar-se aplicável à figura do refugiado, vestido de direitos *humanos*, quando passa a ser tratada como vida humana e nada mais, retirando toda a possibilidade de categorização política, pois nele não existiria nenhuma relação com a política exercida na cidadania (ibidem, p. 219).

2009 (cf. ACNUR, 2009). Em tom diferente ao exposto por Zenobi (contudo, contextualmente consoante a ele), Sarti (2011) argumenta, em celebração ao reconhecimento da política dessa condição, que na contemporaneidade as vítimas foram finalmente devidamente reconhecidas como sujeitos de direito, como indivíduos que possuem legitimidade moral de apresentar demandas sociais referentes às suas causas e a quem devem ser feitas as reparações apropriadas.

Associar essas duas leituras³¹ ao objeto desse trabalho (o refúgio urbano, mas, transversalmente, o refúgio, alocado como parte de um regime de (i)mobilidade que articula distinções de categorias migratórias) torna necessário pinçar pontos a serem articulados e repensados a fim de corresponder às suas complexidades. Primeiro, precisamos articular a pontuação de Zenobi sobre a relação antagônica entre sujeito vítima e sujeito cidadão à luz do regime de (i)mobilidade e da construção do sujeito refugiado enquanto habitante de uma exterioridade à cidadania. Diferente do que se pontua, o sujeito refugiado, delineado pelas fronteiras da qualificação da vida que o predica dentro de um território significado pela construção da vítima pura, não deve ser compreendido como antítese do sujeito cidadão. É importante considerarmos que Zenobi não está falando sobre essa relação atrelada ao refúgio, contudo a pontuação é interessante precisamente devido à contraposição situada.

Baseando-me em uma perspectiva agambeniana (cf. Agamben, 2014) – e referenciando contextualmente à construção jurídica e normativa que delimita a separação entre o refúgio e as demais virtualmente distintas categorias migratórias, por exemplo, a migração econômica – considero o refúgio em uma condição de exclusão e inclusão ao ordenamento jurídico e político (inter)nacional. Portanto, o refugiado – que é (normativamente; tornado como) vítima – não deve ser compreendido como um avesso à cidadania, pois ao mesmo tempo habita e inhabita sua construção, por vezes a qualificando mediante uma não associação. Porém, o que o argumento de Zenobi denuncia (deliberadamente ou não) é a raiz da própria

³¹ Não sugiro que os dois autores destacados são representantes de todo um campo, a escolha foi pragmática, com o intuito de pontuar as questões necessárias ao expor posicionamentos que articulam a relação entre as categorias em debate, compreendendo que a construção da figura da vítima é um objeto muito caro à área dos estudos das moralidades.

cidadania enquanto categoricamente destacável de qualquer significante que esvazie pretensas construções heroicas e ativistas relacionáveis aos imaginários atribuídos à instituição da cidadania e seu exercício (não compulsório), intimamente análogos ao que tradicionalmente se compreende como qualificação do sujeito político³². Portanto, o que podemos interpretar do possível incômodo existente na política moderna direcionado à presença de um sujeito-vítima se dá pela necessidade de reforçar seus pressupostos frente à possível ameaça representada pela inclusão de outros qualificantes que a ele não deveria pertencer para ser compreendido como tal. A este universo de sentidos dentro do qual se estrutura a cidadania o refugiado também não pertence, pois é significado a partir de outros símbolos; mas, ao mesmo tempo habita esse universo na contraposição, como um astro que orbita em torno de outro corpo celeste, compondo sua significação enquanto é significado como exterior a ele. Trata-se de uma relação de exterioridade que não demarca antagonismos, mas a coexistência, um dentro e fora simultâneo que ao mesmo tempo constitui o que é e o que não é ser refugiado ou cidadão.

Seguindo essa lógica, a vítima não deveria ser compreendida como a antítese da cidadania (falo retomando Zenobi, ou seja, não necessariamente aplicado ao refúgio), a fala de Sarti lança luz sobre a possibilidade dessa leitura, nos permitindo desvelar como que a construção da vítima é um processo parte de um jogo simbólico de qualificação da vida. Uma vez reconhecida dentro do registro legal enquanto igualmente cidadã, sua condição, assim como seu pleito, é admitida como legítima e política. Porém, a realidade nos demonstra uma dinâmica bem diferente, na qual as sociedades interpretam cada caso de acordo com seus próprios crivos, constituídos por linhas morais, de cor, gênero, classe, dentre outras possíveis, tornando igualmente cidadã a vítima reconhecível como participante do

³² Sujeito este que podemos rastrear desde a Revolução Francesa e a inserção da Declaração dos Direitos no domínio da política. Essa transição histórica marca o momento em que a vida qualificada passa a não ser compreendida como tal devido sua participação na esfera pública. A centralização dos referenciais nacionais faz com que os significantes políticos sejam baseados nos mesmos termos. Então, o que era conhecido como a vida política, perde espaço para a figura do cidadão, cuja política só existe devido sua relação com o Estado-nação, que o constitui como tal. Como sujeito constituinte da soberania, o cidadão é construído como sujeito heroico e compulsoriamente detentor de seus direitos políticos.

perfil traçado. Esta é a vítima tornada sujeito de direitos cuja luta é legitimamente política. Quanto mais distante desse sujeito desejado, menor é a possibilidade do reconhecimento do qual fala Sarti, evidenciando que a cidadania também é delimitada por linhas, ou, categorias. Cidadãos considerados de segunda classe sofrem sistematicamente o aleijamento de seus direitos como vítimas, quando não sofrem a violência do não reconhecimento. Portanto, a existência da figura da vítima é coetânea à cidadania dependendo de quem assume essa condição e alega-se cidadão.

Dito isso, como interpretar o refugiado como vítima e relacionar sua posição orbitante à cidadania diante desse panorama? Primeiro, é importante considerarmos que o refugiado, como habitante de um lugar exterior à cidadania, não goza dos mesmos direitos civis que aqueles que estão inseridos nessa esfera deveriam desfrutar, e está muito distante da figura do cidadão integral capaz de reivindicar-se como sujeito de plenos direitos, pois, o refugiado carrega consigo (normativamente, legalmente e em seu corpo em movimento) a falência do mito nacional. Segundo, ainda que a existência da vítima legitimamente reconhecida como tal tenha ganhado espaço no imaginário político – tornando-se sujeito do espaço público ao ser permitida expor sua dor e pleitear por ela –, o refugiado não compartilha dessa possibilidade, pois, a ele só é admitida a exposição indireta de suas feridas – exercida e mobilizada por terceiros, como órgãos humanitários e demais atores autorizados a instrumentalizarem sua imagem para fins semelhantes. Terceiro, o refugiado é, portanto, a vítima que não pode demandar e ter agência, contudo, por estar inserida na esfera dos direitos mediante os Direitos Humanos³³, não é a antítese da cidadania, mas é parte constituinte dessa fronteira da vida que não é informada somente pela vítima como significante, mas depende inteiramente dos signos que perpassam o que é ser – plenamente – sujeito dos Direitos do cidadão. Portanto, a cidadania fundamentalmente parte constituinte dessa linha que delimita a vida refugiada e, conseqüentemente, traça sua despolitização.

Enfim, continuemos a rascunhar essa cartografia, a partir de um segundo plano que desafia diretamente essa fronteira, pois evidencia sua porosidade e sua fragilidade ao ser resistida. É um esforço e uma inclinação recorrente entre as

³³ Ver nota 22, página 39.

análises críticas dentro dos estudos migratórios como um todo, apontar para a tomada de agência e da política da resistência por parte de indivíduos e populações migrantes, frequentemente controladas, criminalizadas, marginalizadas. Esse é um posicionamento especialmente significativo quando falamos de migrantes refugiados, e acredito que o que foi desenvolvido até aqui tenha sido capaz de evidenciar essa peculiaridade. O cuidado como racionalidade que guia toda a prática humanitária, incluindo a que se dedica ao trato das populações refugiadas, é capaz de operar o esvaziamento da vida política, alocando-a em uma posição de pura vida, vida desnuda. Porém, isso não significa que os indivíduos em condição de refúgio assimilam essa personagem, a performando de forma a tê-la como meio de qualificação de quem são. Essa falha dos esforços de cooptação fica evidente especialmente à luz de atos de resistências das populações refugiadas detidas em centros, encampadas ou mesmo daqueles que habitam centros urbanos.

Corpos manifestos, vulnerabilidade exposta, precariedade instrumentalizada. Protestos, greves de fome, automutilação, ameaça ao suicídio. Frente ao silenciamento, são muitos os atos performados em resistência à condição na qual refugiados são compulsoriamente alocados pela estrutura de poder que os predica como sujeitos predeterminados, e às consequentes violências e abandonos. Performances como estas, chacoalham a pretensa estabilidade das fronteiras de delineiam o que é ser um refugiado, contornando-as e colocando-as em xeque, submetendo, muitas vezes seus corpos ao extremo como estratégia de contestação, mobilizando demandas e arrancando a máscara da universalidade, demonstrando que o refugiado é, na verdade, uma multidão de rostos (Edkins & Pin-Fat, 2005; Isin & Rygiel, 2007; Moulin & Nyers, 2007, p.359).

Lutas pontuais, organizacionais, estratégicas, que mobilizam as fronteiras ao seu favor, dando a elas outro propósito sobre seus corpos, capazes, assim, de manejar o sofrimento como resistência, a precarização da vida como força. A exemplo, Michel Agier (2006) nos conta sobre o caso de ativismo organizado por refugiadas assentadas no campo de Albadaria. Em 2003, ao sofrerem a escassez de mantimentos e a queda na qualidade dos insumos recebidos, que estariam sendo distribuídos desigualmente, favorecendo grupos recentemente chegados ao campo, se organizaram a fim de alcançarem paridade e equidade no trato. Para isso, instrumentalizaram o próprio discurso humanitário ao seu favor, expondo seu

estado de vulnerabilidade e apontando as contradições da ação humanitária. Ativistas pela própria dignidade e sobrevivência, não há dúvidas que atos como este são essencialmente necessários no reconhecimento de sua agência política (Moulin & Nyers, 2007).

É importante destacar que quando falamos sobre resistência refugiada, seja por atos performados ou por ativismo local, estamos tratando de forças que se formam autonomamente, sem nenhum tipo de mediação Estatal ou supragovernamental que os coordenassem ou sugerissem determinado comportamento, forma de organização ou ditassem por quais direitos deveriam lutar (ou ainda, quais direitos lhes seriam cabíveis). Anne McNevin (2013) diz que reivindicações políticas como essas expõem os limites da cidadania que é disputada nesses atos que demandam reconhecimento e direitos, dos quais foram despojados quando tornados sujeito refugiado, os desafiando.

McNevin (2013) nos introduz uma perspectiva muito interessante, que nos proporciona mais uma lente para interpretamos os atos de resistência de refugiados, a saber, o exercício de uma espécie de cidadania paralela ou transversal, olhar que veremos ser compartilhado por outros autores. McNevin (idem) fala sobre uma cidadania que é subversiva; na mesma proposta que a autora, Kim Rygiel (2012) aborda a construção de uma cidadania transgressiva; as duas autoras possuindo o mesmo intuito de revelar uma cidadania que se toma à força, conquistada pela auto coordenação do coletivo em manifestações e ativismos que marcam a luta de refugiados por melhores condições de vida. Ambas falam a partir do olhar para casos de refugiados assentados em campos humanitários, assim como Nando Sigona (2015), que nomeia essa cidadania conquistada e recriada como *campzanship*, expressando, na junção das palavras *camp* e *citizenship*, o nascimento de uma forma de cidadania situada, que difere e extrapola os limites normativos das fronteiras políticas criadas em torno da figura do cidadão, convidando-nos a pensar a possibilidade de uma forma de cidadania que é exercida especificamente no campo.

Entre os conceitos pinçados há um denominador comum que é a preocupação em pensar outras formas de cidadania exercidas por sujeitos cuja representação como cidadão foi esvaziada junto com os direitos que a acompanha.

Neles, há uma consonância com o conceito de “atos de cidadania”, desenvolvido por Isin & Nielsen (2008), que se refere a performances e eventos nos quais sujeitos destituídos de seus direitos relativos à cidadania pleiteiam por eles, constituindo a si mesmos (ou sendo constituídos) como sujeitos de direitos, detentores do direito a terem direitos, ou seja, performam um comportamento cívico (Aradau et al., 2010), a partir de uma cidadania ativista, em contraste à cidadania ativa compulsória.

O desenvolvimento do conceito tem sido essencial e muito influente no ímpeto analítico de reconceitualização do caráter político da cidadania (Turner, 2016, p. 144), abrindo espaço para olharmos para, e pensarmos sobre, as formas pelas quais a cidadania, e o próprio entendimento de subjetividade política, são disputados e recriados, superando as limitações das categorias legais e institucionais, expondo suas demarcações e as contestando (Aradau et al., 2010). Segundo Tyler & Marciniak (2013) o grande valor do conceito está em sua capacidade de nos fazer refletir sobre populações destituídas de direitos pelos próprios Estados que residem – aquelas colocadas para “fora da política” no sentido normativo dessa exclusão –, são capazes de se constituírem como sujeitos políticos, ainda que temporariamente, mesmo em extremas condições de subjugação. Para Joe Turner (2016) o potencial radical da proposta analítica de Isin & Nielsen (2008) está na inclusão de sujeitos e coletivos de não-cidadãos, como migrantes irregulares e requerentes de refúgio, e de cidadãos considerados de segunda classe, dentro de uma categoria da qual estão excluídos, a partir do momento que afirmam ter direitos e lutam por eles, espelhando as ações esperadas do que seria considerado um bom civil (Turner, 2016, p.145). Sumariamente, os atos de cidadania seriam aqueles nos quais civis lutam pelos direitos que não têm e deveriam ter, e aqueles que são não-cidadãos agem como se fossem, demandando aquilo que julgam terem o direito de ter (Andrijasevic, 2013, p.54).

Este é um conceito constantemente usado, ou tido como influente nos estudos migratórios como um todo. Quando olhamos para a literatura sobre o refúgio urbano, central para esta pesquisa, não é diferente. Ainda que sejam poucas, principalmente em comparação às que focam no nexos entre humanitarismo e resistência e às abordagens que enfatizam no abandono e securitização dessas vidas, as abordagens que lidam com a politização do refúgio e resistência em ambiente

urbano tendem, em sua maioria, a tomar a literatura sobre os atos de cidadania como referencial ou inspiração teórica.

Jonathan Darling (2016) aponta para a política da presença como forma de resistência dos refugiados às estratégias de policiamento e contenção de sua existência nos centros urbanos, onde refugiados estabelecem suas demandas por direito à mobilidade e à participação. Ou seja, na apropriação de espaços públicos para protestos, estabelecimento de redes e comunidades, e outras possíveis formas de ação que utilizem o espaço urbano como meio de manifestar que sua presença é um fato social e uma realidade incontestável, os refugiados lutam pelo seu direito de existir e de viver, de ter laços, construir suas histórias, de ter liberdade, assim como pleiteiam pelo direito de participação política na comunidade onde habitam. Segundo Darling (2016), ao fazerem isto, apontam que é necessário que seja assumido politicamente que o direito de pertencer e participar no espaço público deve poder ser exercido independentemente da nacionalidade de quem o deseja. O reconhecimento e a possibilidade de participação política deveria ser direito de todo e qualquer residente (ibidem, p.189). Significa, então, que a demanda seria por uma cidadania flexível.

Nyers (2010), por sua vez, trata da performatividade dos atos de cidadania para defender a existência de uma cidadania ativista por parte de refugiados urbanos e apontar seu impacto sobre a cidadania como instituição legal. Segundo Nyers, essa se trata de uma literatura que trabalha com os paradoxos políticos que surgem quando as pessoas constituem a si mesmas como sujeitos políticos que devem ser legalmente reconhecidos como tais pelas autoridades, atuando uma cidadania (Nyers, 2010; 2015). Ao exigirem seu reconhecimento e acesso a direitos, os migrantes e refugiados estariam evadindo a captura da lei, transformando os regimes legais e as instituições da cidadania estatal. Dessa forma, assim como a literatura com a qual dialoga, ao relacionar resistência com atos cidadania, Isin & Nielsen (2008) assumem a compreensão de uma cidadania que é disputável, capaz de ser compreendida quando tal quando deslocada de sua definição jurídica e tomada por cidadanias insurgentes (Holston, 2009) ou pela experiência comum do não pertencimento (Mezzadra, 2004).

Em outro registro, Moulin & Zuzarte (2018), destacam que polícia e política são dois extremos igualmente constituintes da experiência do refúgio urbano, conceitos que os autores resgatam do trabalho de Jacques Rancière (1999). A dimensão policial evidencia como a vivência do refugiado nas cidades é permeada por inúmeras intervenções governamentais em formas burocráticas, que, além de dificultarem o acesso a serviços públicos, produzem espaços, tempos, ritmos e regimes locais de (i)mobilidade, condicionando-os a determinada experiência legítima do refúgio (cf. El Kayed & Hammar, 2018; Grabska, 2006; Lebuhn, 2013). A cidade como espaço de policiamento e disciplina se expressaria também na convivência e no compartilhar os espaços com cidadãos locais os quais poderiam se tornar, ou seriam potencialmente, vigilantes da condição refugiada, virtualmente responsáveis por reportar e autorizados a rechaçar comportamentos que seriam considerados ilegais, ou, simplesmente, inadequados ao refugiado. Tal olhar sobre o refúgio vivido nas cidades destaca o papel do urbano na manutenção da “ordem nacional das coisas” (Malkki, 1995) na qual o refúgio deve estar inserido, governando, dessa forma, o excesso que a vida refugiada representa (Darling, 2016). Ao passo que a mobilidade do refúgio é securitizada, promovendo o policiamento das fronteiras nacionais, as cidades desenvolvem seus próprios mecanismos de controle e vigilância desses corpos, uma vez que já estão presentes. Trata-se de práticas capilarizadas, que ultrapassam o aparato estatal formal, uma política que atravessa os limites do político e se espalha pelas relações e interações mais cotidianas da vida.

Por outro lado, a politização do refugiado urbano, na ocupação, apropriação de transformação do espaço público, assim como na organização coletiva por respostas e demandas referentes especificamente ao seu status como tal, seria resposta imediata aos policiamentos sofridos, resultando a inclusão na política daqueles que não faziam parte dela. Ou, o que Rancière (2000) compreende por política. No limite, seria a própria reinvenção da política, dos seus limites espaciais, temporais e subjetivos. Podemos facilmente aproximar esse conceito aos atos de cidadania (tanto o conceito e suas modulações, quanto as práticas). A performatividade e as reivindicações que a acompanham, expressam uma ruptura crítica com toda a construção que informa o que é ser refugiado e com a instituição da cidadania, frente a um regime político inter-/nacional, no qual inexiste um lugar

político para o considerado não-cidadão, conquistando, desta forma, seu direito à voz e a ser ouvido, reconfigurando o espaço público (De Genova, 2015; Moulin & Zuzarte, 2018).

Dentro dessa breve cartografia, na qual mapeamos os territórios hegemônicos do refúgio urbano, adicionar a ela atos de cidadania é como considerar a existência de bifurcações ao longo dessa fronteira delineada, evidenciando que ela não é tão linear quanto se propõe. Contudo, considero que, como qualquer bifurcação, há uma raiz a partir da qual há a ramificação dos caminhos, significando, portanto, que não há interrupção, somente pequenas quebras de ritmo. Proponho que, a fim de explorar outras territorialidades não oficiais, é necessário intensificar linhas dissidentes da fuga.

1.4 Interrupções territoriais; linhas de fuga

Diferente dos significantes que envolvem discursivamente outras qualificações migratórias, o refugiado é constantemente referenciado ao binômio vítima/impostor. Não há dúvidas que é necessário problematizarmos as construções pelas quais é intensificada a condição de vulnerabilidade vivida por essas populações que são relegadas a uma condição despolitizada em detrimento da manutenção de determinado domínio de construção de sujeito. Contudo, não devemos nos reter em uma releitura da cidadania como conceito modular como único caminho de contestação à qualificação da vida refugiada. Afinal, a cidadania é fronteira ativa, parte constituinte das territorialidades dominantes sobre o refúgio. Sua rearticulação crítica é capaz de tensionar as fronteiras, de criar bifurcações, mas, ainda parte de uma mesma raiz; no final, são articulados conceitos concorrentes. Não há dúvidas que a literatura que busca repolitizar o sujeito refugiado, o realocando discursivamente fora do espectro humanitário do corpo vítima, é importante para o nosso campo de estudo, principalmente para aqueles preocupados com uma vertente direcionada para o debate entre direitos e representatividade, que talvez não dê conta da complexidade cotidiana de sobrevivência do refugiado que, no caso desse trabalho, vive em condição urbana.

Decerto uma análise voltada para o acontecimento (Deleuze, 1974; cf. Andrade, 2018), e não para o evento, seja o caminho a ser seguido.

Se a intenção é encontrar campo fértil fora dos territórios mapeados do refúgio urbano, precisamos considerar as linhas de fugas, teóricas e práticas, devido sua potencialidade sempre latente de desestabilizar mapas, tornando-os difusos, caóticos. Mais do que linhas, falamos de fluxos que, de acordo com Suely Rolnik:

implica necessariamente, novas atrações e repulsas; afetos que não conseguem passar em nossa forma de expressão atual, aquela do território que até então nos reconhecíamos. Afetos que escapam traçando linha de fuga – o que nada tem a ver com fugir do mundo. Ao contrário, é o mundo que foge de si mesmo por essa linha, ele se desmancha e vai traçando um devir – devir do campo social: processo que se desencadeiam; variações infinitesimais; rupturas que se operam imperceptivelmente; mutações irremediáveis (Rolnik, 1989, p.47-8)

A fim de exceder a este mundo desenhado do refúgio urbano normatizado e tornado objeto de estudo, encontro na Autonomia da Migração linha de fuga, um potente abre alas para a reflexão da experiência do refúgio como acontecimento a partir de uma outra chave.

Antagônica à uma corrente objetivista que projeta a experiência migratória como reativa e sempre sujeita às pressões políticas e econômicas, a Autonomia da Migração está comprometida com uma abordagem voltada para a dimensão subjetiva da mobilidade (Martigoni e Papadopoulos, 2014; Mezzadra, 2005; Moulier Boutang, 1998), ou seja, aos afetos e desejos que atravessam o processo migratório, tornando-o produtor de seus próprios sentidos. Poderíamos ousar dizer que a perspectiva autonomista da migração é também contra hegemônico, uma vez que é capaz de inverter por completo a ordem, importância e função das categorias que buscam informar o fenômeno migratório, sugerindo um olhar direcionado para a potencialidade política dos sujeitos migrantes. Digo isto, pois, a partir da Autonomia da Migração, os menores desejos e projetos dos migrantes podem resultar em momentos políticos, em eventos e atos centrais, fundamentais ou constitutivos, na vida política e social (Papadopoulos e Tsianos, 2013).

Assim, admitir que a migração é autônoma, a partir do que nos propõe essa lente analítica, é defender que ela possui lógicas, motivações e trajetórias próprias, motivadoras do próprio processo migratório, atualizando-se em constante movimento³⁴. De acordo com Papadopoulos e Tsianos (2013, p.188) as populações migrantes desenvolvem seus próprios códigos e práticas que são, geralmente, ininteligíveis e imperceptíveis à normatividade da ação política gerida pelo nosso pensamento moderno e que também o domina. Para Nyers (2015) esta é a grande contribuição da Autonomia da Migração para os *migration studies*, entulhados de abordagens que falham em considerar a migração como prática política, as quais estão longe de considerá-la como produtora de sujeitos. Adiciono que esta crítica se intensifica quando a direcionamos às produções ocupadas em falar sobre migrantes refugiados.

Assumir o caráter político da migração faz com que a AoM produza uma outra relação entre a mobilidade e as práticas fronteiriças de securitização da migração tornada objeto de tais rotinas. Mesmo em contextos nos quais estas se intensificam, a migração não perde a primazia do seu caráter autônomo, percebido como constitutivo do próprio acirramento e dos processos de transformação daquelas medidas, que passam pela constante necessidade de atualização para que possam dar conta das também constantes reinvenções das práticas de mobilidade, cada vez mais criativas, dos sujeitos e populações migrantes (Bojadzijeve & Karakayali, 2010).

A virada analítica presente na Autonomia da Migração ultrapassa tendências racionalista, de forma que seu destaque não é a intencionalidade dos migrantes de transgressão de regimes de mobilidade. Significa que o que dá valor à migração, e confere a ela caráter político, não é a intencionalidade racional da mobilização de categorias, friccionando-as, colocando-as em crise. O contribuição que devemos destacar do projeto autonomista é a defesa de que a própria mobilidade - no desejo de migrar, de sobreviver, de resistir, de seus sujeitos-, desencadeia respostas do poder sobre a vida que operacionaliza a securitização das fronteiras (nacionais, mas

³⁴ Ainda que assentados, considera-se a condição migrante como uma de constante movimento, já que seus sujeitos. Desenvolver esse ponto. Dizer que esta ideia está presente desde o início desse capítulo, e que se apresenta, ainda que não constantemente referenciado, ao longo da dissertação.

também da própria vida, da cidadania, do sujeito), forçando-as a se atualizarem e se reorganizarem, ao passo que o ímpeto migratório permanece vivo e constante, sempre se transformando e se reinventando, a fim de fugir ao controle, uma vez constituído. Em suma, a Autonomia da Migração é um manifesto à mobilidade como condição primeira, que passa a sofrer a tentativa do controle por regimes (inter)nacionais de (i) mobilidade.

Ao subverter a construção reativista da migração, a AoM também nos permite uma nova perspectiva para repensarmos a predominância analítica de instituições modernas, como as fronteiras territoriais e a própria cidadania. Referente às fronteiras, nos é feito um convite para reavaliarmos seu papel e sua relação com a migração (De Genova et al., 2015). Mais do que uma instituição de demarcação da identidade e alteridade nacional (*inside/outside*, pertencimento e não pertencimento), defende-se que as fronteiras servem essencialmente ao controle da mobilidade. Significa, então, que o motivo de existir da fronteira não seria a circunscrição da nação e de seus cidadãos, mas, sim, a desaceleração da mobilidade indesejada, pois, esta colocaria em perigo a ideia do Estado e a ficcionalidade de unidade de sua comunidade política. Em outras palavras, a razão da existência da fronteira nacional seria o entendimento moderno da comunidade política fundamentada sobre princípios sedentários, os quais imprime uma qualificação à migração capaz de alocá-la em um espectro de anormalidade, mesmo sobre uma realidade humana da qual a mobilidade é constituinte

A mobilidade humana, que permanece a pesar dos esforços contrários que buscam controlar e impedir determinados corpos, seria a força que torna imperativo aos regimes de imobilidade a existência das fronteiras, seu fortalecimento e suas transformações. Contudo, Anderson, Sharma e Wright (2012) afirmam que nenhuma política de controle migratório e fronteiro foi, ou, é suficiente para conter completamente o desejo migratório, ainda que este ímpeto signifique aos seus sujeitos uma exposição da vida à ilegalidade a à insegurança. Pode-se assumir, então, que as práticas cotidianas de recusa e transgressão às fronteiras, assim como a seus limites legalmente impostos, são tão antigos quanto as próprias fronteiras nacionais, em relação às quais a própria migração é anterior.

À inversão categórica entre migração e fronteirização, segue-se não mais a percepção das fronteiras como espaços de puro controle, mas, sim, de embates sociais e políticos. Aqui faço um adendo importante. Não devemos cair ingênuo de interpretar que teoria autonomista aplicada à migração desconsidera a fatualidade e a truculência do controle e violências sofridas pelos migrantes. Antes, a teoria assume que é importante tratar esta realidade com a devida importância e urgência que merece. Porém, o que muda quando se escolhe pelo autonomismo como fundamento teórico é uma mudança de perspectiva política do pesquisador, cujo olhar deve deslocar a hierarquia das categorias e dar primazia analítica à ação política e às lutas migratórias, relegando as práticas de securitização à segundo plano, a um plano reativo. Dessa forma, as fronteiras (aqui se fala especificamente das fronteiras nacionais, mas podemos facilmente pensá-las passando por suas diferentes etimologias) são transformadas em espaços de lutas e dificuldades reais, de produção de táticas e reinvenção do sujeito migrante (Papadopoulos et al., 2008). Em suma, não se trata de uma teoria que olha para o político na migração como uniformidade, ou que esteja projetando um entendimento abstrato do político. A Autonomia da Migração defende a materialidade das lutas e a inventividade das práticas.

Como já indicado anteriormente, além das fronteiras, há outra categoria intensamente repensada na Autonomia da Migração (em algumas vertentes mais que outras³⁵), a cidadania. Do que pode ser apreendido dentro dos posicionamentos

³⁵ Existem, entre os posicionamentos autonomistas, aqueles que poderíamos considerar mais tradicionais, ou seja, que delinham suas análises a partir de categorias próximas ao autonomismo marxista, do qual nasce. Estes estão intimamente relacionados com a problemática do trabalho, material ou imaterial, o articulando às migrações. Neste trabalho propositalmente não dou foco ao vínculo entre migração e trabalho, pois não é uma questão necessária a ser levantada no escopo desta pesquisa, assim como não é um imperativo passar por este debate para poder abordar a perspectiva autonomista. Há pensadores que se enquadram dentro desse espectro teórico que não partem do trabalho como conceito que *deve* estar articulado a uma defesa da migração enquanto autônoma, ou que precise ser destacado como central à análise. Além dos autores destacados aqui, indico a leitura de dois trabalhos produzidos no Brasil, que desenvolvem uma análise sobre a migração, passando pela perspectiva autonomista e pelo trabalho, são eles a tese de Leonora Corsini (2007) e de Laura Scherer (2020), adicionado a essas autoras, destaco também os trabalhos de Fabrício de Souza (Souza 2010, 2012, 2014), autores cujas obras destacam a ambiguidade da vivência migrante e sua

existentes referentes a esta perspectiva autonomista nos estudos migratórios, assim como ocorrem com as fronteiras, sua institucionalização e constante fortalecimento, a cidadania serve ao regime de imobilidade, igualmente considerada uma categoria reativa, que busca o controle da mobilidade, diferenciando os corpos, a fim de que fazer com que sobre esses corpos categorizados sejam operacionalizados distintos regimes de (i)mobilidade.

É importante ressaltar, contudo, que a AoM não se esgota enquanto fonte de um novo olhar sobre a migração em relação ao deslocamento analítico das categorias aqui destacadas (fronteira e cidadania). Trata-se de uma teoria **da migração**, e podemos dizer que, a inversão na hierarquia epistemológica do uso dos conceitos, a AoM evidencia a migração como um desafio à manutenção da própria cidadania, pois, torna facilmente perceptiva sua incapacidade de completude. A cidadania, como ferramenta de coesão entre direitos e representação, é a normatividade que dita quais são os sujeitos de direito e, ao mesmo tempo, quem é representável dentro de determinado ordenamento social. Nesse sentido, cidadania **completa**, ou seja, cidadania **para todos** – na expressão de uma representatividade universal, sobre a qual não repousasse nenhuma forma de discriminação entre sujeitos participantes ou não, ou entre cidadãos de menor ou maior escalão - frustraria a função original e o propósito da cidadania como instituição moderna (De Genova, 2002). A partir desse prisma, analisar a relação entre cidadania e luta migrante (quando estas são direcionadas pela inclusão via cidadania), nos possibilita compreender duas dinâmicas. A primeira é a demanda e tomada de diferentes níveis ou formas de cidadania, ampliando o conceito, furtando seus limites legais e normativos. Trata-se de lutas por uma reconfiguração e alargamento do sujeito que é tornado substrato do arranjo moderno entre direitos e

política de resistência. Ademais, destaco, que há aqueles que articulam a *cidadania* como categoria analítica conjugada à migração de forma muito alinhada com o que aqui foi apresentado sobre os atos de cidadania (novamente, esta abordagem não é, em si, o problema que aqui tem sido levantado), mas também existem outros posicionamentos autonomistas que divergem deste posicionamento, é essa diferença que será tratada nesta segunda parte da seção. Mas, há um ponto de convergência entre todos, assim como a desarticulação da fronteira ativa (passando a ser reativa), há o também o deslocamento da cidadania (mais uma vez, retomando os extremos entre cidadania e política rapidamente levantado na introdução da dissertação, esse deslocamento vai depender exclusivamente de como cada autor vai enxergar a cidadania e as implicações em rearticulá-la).

representatividade. Estes são posicionamentos com projeto político muito próximo aos quais mobilizam atos de resistência e de cidadania, mas com nuances sutilmente diferentes.

A primeira dinâmica destacada, a do alargamento conceitual na criação de novas formas de cidadania, tem a potencialidade de estender as do conceito, até que eventualmente não existam mais. Já o segundo movimento está mais direcionado à colocar a cidadania em crise; talvez uma ação que não seja intencional dos movimentos ativistas migratórios, mas, quando apreendido pela teoria, tem sua potencialidade evidenciada. Há, portanto, na migração, um sempre presente risco à cidadania (Martigononi e Papadopoulos, 2014). É certo que uma leitura tradicional da Autonomia da Migração vai interpretar movimentos ativistas de migrantes em busca de participação e inserção de direitos vinculando-os à luta pelo reconhecimento de uma cidadania virtualmente já exercida (cf. Mezzadra, 2004;2005). Mas, ao destacar a potencialidade da mobilidade sobre a cidadania, a AoM abre a possibilidade de entendermos a migração a considerando um movimento complexo, que gera e envolve a criação de novos significados e novas práticas de pertencimento, de vida cotidiana e sobre política; capaz de criar novos imaginários políticos que vão além, ou encontram-se fora, da batalha pela inclusão via cidadania (Papadopoulos, 2011, 2012; Papadopoulos e Tsianos, 2013; Winner, 1986). A teoria dá espaço para que possamos enxergar na migração a produção de mundos sociais vibrantes, dinâmicos, inventivos e criativos, entendimento próximo ao conceito de êxodo mobilizado por Paolo Virno (2004; Corsini, 2007). O escape, a transgressão, a migração em si, frente às adversidades impostas ao movimento humano racializado e criminalizado, nesse panorama, não são como negativos ou reativos, ao contrário, é positivada, apresentada como prática produtiva, geradora de novas forma de ser no mundo (Papadopoulos et al., 2008).

Eis a sutileza de potência transformadora na Autonomia da Migração. Ao recuperar a mobilidade da vida como princípio de tudo, ela não é interrompida nas categorizações normalizadas pela política moderna, e é apresentada como capaz de nos acompanhar na busca de outros imaginários, outras gramáticas. Ao redirecionar o ponto nodal da análise, reconhecendo a primazia que deve haver no olhar para os movimentos organizacionais migratórios como prioridade dentro das dinâmicas dos regimes de (i) mobilidade, este posicionamento não se esgota no trato analítico

daqueles que tipicamente seriam qualificáveis como políticos (os movimentos por direitos e acesso à cidadania), considerando que estes operam no mesmo plano da política moderna, disputando posições já estabelecidas.

Organização é um conceito da Autonomia da Migração que deve ser enfatizado. Entende-se por organização formas práticas de produção de ontologias alternativas, ou seja, de formas cotidianas alternativas de existência (Martigoni e Papadopoulos, 2014; Bishop, 2011). Linhas de fuga que se traçam no movimentar-se, no viver a vida. Segundo Sharma (2009), este movimento de escape e de lutas, seja nas fronteiras nacionais ou nas fronteiras cotidianas da vida como migrante (aqueles considerados irregulares, requerentes de refúgio e refugiados), consiste na experiência cotidiana da mobilidade, marcada por estratégias que se formam e são compartilhadas “fora do radar” do controle. São esforços de criação de novos caminhos e jornadas que fomentam a sobrevivência dos indivíduos, sempre pensados também como coletivo. Fala do desenvolvimento de redes e contatos para encontrarem empregos, moradia, serviço de saúde; respostas afetivas à exploração e às violências físicas e subjetivas sofridas; compartilhamento das experiências de vivência em determinados lugares, sobre condições e oportunidades de trabalho, também sobre seus encontros urbanos, assim como sobre relações desenvolvidas e afetos criados (Sharma, 2009, p.470). É na intensidade da vida, do viver e sobreviver migrante, da criação de comunidades e produção de sujeitos (Mezzadra, 2004) tornando-se imperceptíveis ao poder soberano (Papadopoulos et al., 2008) e resistindo à cooptação pela cidadania (à subjetividade cidadã como *ethos*) (Mezzadra, 2005), que as rotas de fuga excedentes ao controle são criadas e constantemente reinventadas.

É evidente, como mencionado, que entre os posicionamentos autonomistas há aqueles que defendem a produção de novas formas de cidadania, que sejam inquisitivas às definições jurídicas, libertando-se delas (Holston, 2009; Mezzadra, 2005). Mas, há outras que trazem críticas radicais à cidadania, defendendo a necessidade de superarmos esta como uma categoria central nos estudos sobre populações migrantes. Papadopoulos e Tsianos (2013, p.179) defendem que, independentemente da forma que a cidadania se apresente ou passe a ter, ela sempre irá operar como uma fronteira intransponível, pois, continuará representando o horizonte da prática política e da análise social. A cidadania é vista como uma forma

de governança e enquanto permanecer como referência política, continuará informando quais populações são detentoras legítimas de direitos, enquanto outras continuarão sendo relacionadas como não participantes. Dessa forma, a cidadania é entendida como uma categoria que permanece sendo estado-centrista. O paradoxo da migração como movimento social é o reforço da cidadania na sua contestação. Rebatem os discursos sobre legalidade e ilegalidade, mas passam a estar implicados nela, de certa forma, legitimando e reproduzindo as mesmas estruturas, instituições e práticas. Por isso, pensar a migração fora da cidadania enquanto categoria que qualifica a vida é estar sensível às novas ontologias que podem surgir na experiência vivida da mobilidade, a fim de “cultivar um imaginário e uma sensibilidade prática” (Papadopoulos e Tsianos, 2013, p.179, tradução minha) que não estejam subordinados à cidadania. Ao invés de fazer sentido da experiência migrante a partir do binário vitimização/agência (substrato do regime de (i) mobilidade que informa, e é informado, pelo referencial da cidadania), uma ótica autonomista valorizará os processos de subjetivação do ser migrante, capturando sua complexidade, que não pode ser apreendida de forma tão simplista como a qual o migrante (e principalmente o refugiado) está continuamente condicionado. Trata-se de um posicionamento radicalmente crítico à constituição de sujeitos fixos e binários. Johnson (2014) diz que, dessa forma, a AoM também enfatiza os mais mundanos e cotidianos atos de subversão, sobrevivência e agência, dando base para pensarmos a dimensão vivida do refúgio e considerar nela o político. Desse modo, uma ontologia política da mobilidade significa a abertura para ontologias políticas outras, apontando para a fluidez das possibilidades, já que o político passa a poder ser encontrado em outros lugares mais subjetivos, transitórios, móveis, caóticos, e não encarcerados em conceitos e estruturas políticas e sociais rígidas referenciadas pelo sedentarismo imposto à experiência humana.

O que existe além do horizonte das nossas tradições políticas concebidas e reproduzidas, centradas no Estado e no cidadão? Essa é uma pergunta que move esta vertente do autonomismo migratório. Não que haja a pretensão de apontar para um possível novo modelo de ordem mundial. Peter Linebaugh (apud Papadopoulos e Tsianos, 2013, p. 179) diz que o objetivo é abrir uma frecha nessa fronteira feita muro, e explorar as possibilidades do que pode existir além desse conjunto de discursos e práticas normatizadas pela política moderna.

Abrem-se linhas de fuga. A Autonomia da Migração, especialmente a perspectiva que se apresenta mais crítica à reprodução analítica – beirando o compulsório - da cidadania é muito próxima do aporte teórico do qual participa o conceito de linhas de fuga, aqui explicado por Rolnik. Não há dúvidas, o manifesto de Linebaugh aponta para o desvendar dessas novas atrações e repulsas, de novos afetos que constituem a experiência migrante e que não encontram nos imaginários vigentes a possibilidade de uma compreensão capaz de abarcar melhor sua complexidade. Por isso, pede por um outro referencial conceitual, resposta que encontramos na perspectiva autonomista: a migração enquanto mobilidade viva, potente, informada por suas próprias racionalidades, relacional, política e em devir. E, ao mesmo tempo, como linha de fuga – da nossa fuga – a Autonomia da Migração não se esgota em si, multiplicam-se as visões, as abordagens, ao passo que é fortalecida sua primícia. É um abre alas para outros mundos conceituais e analíticos dentro do campo migratório. Nos encaminha para mundos que fogem de si, que se direcionam à multiplicidade, ou, que desde sempre estiveram lá. Mundos teóricos e práticos. Não há como tatear lugares outros referenciando-se aos mesmos lugares de sempre. Nos mapas hegemonicamente traçados, são desenhadas linhas fugidias, que extrapolam os limites, cortam os caminhos, que nascem de becos sem saída, mostrando que novas rotas são possíveis.

1.5

Coda I – O desvendar de outros mundos

Enquanto um ensaio que se propõe ao rascunho cartográfico, a intenção deste capítulo foi traçar o refúgio urbano como categoria normatizada pelos dispositivos que mobilizam relações de saber-poder sobre essas vidas, as condicionando a determinada forma platônica de vítima, que imediatamente despoltiza e transforma o refugiado em sujeito do humanitarismo, introduzido na política internacional mediante a conformidade que é lhe é imposta. Contudo, o caminho que proponho mediante essa traçado não é da superação mediante transcendência, mas o encontro de possibilidades na própria experiência.

O trajeto iniciado neste capítulo foi mobilizado auxiliado pela metáfora cartográfica como método, a qual busquei instrumentalizar de duas formas. A primeira, instruída por Prado Filho e Teti (ano) tratou de rastrear as linhas de contorno os traçados das trajetórias dos mapeamentos hegemônicos do refúgio urbano, assumindo sua capacidade de evidenciar e desmontar dispositivos, compreendendo que, se quisermos desvendar outros territórios, precisamos, antes delimitar aqueles oficializados a fim de reconhecer as principais estriagens e agenciamentos que operam a produção de subjetividade a fim de não os retomar, ou mesmo, os intensificar.

Nesse exercício inicial de mapeamento dos territórios hegemônicos, vimos que, assim como é operacionalizado nos espaços diretamente gerenciados por atores humanitários e pelo ACNUR - principal agente do Regime Internacional -, aos refugiados urbanos também são prescritas construções que os territorializam em ideários subjetivos os quais devem ser performados, cujos comportamentos não são simplesmente esperados, mas demandados, a fim de que sua condição seja reconhecida. Tais construções são despolitizantes e reforçam o refugiado como sujeito exterior à política. Portanto, frente a esse esvaziamento da vida instrumentalizado mediante o humanitarismo e seu discurso moralizante, na crítica à condição refugiada tornada abjeta, há um movimento crítico que busca pela repolitização da condição refugiada, evidenciando as formas pelas quais esse sujeitos e seus coletivos fazem política. Entre aqueles que se posicionam criticamente à despolitização e esvaziamento da vida refugiada, há a tendência de retomar sua política na associação de sua mobilização à atos de resistência referenciáveis a uma virtual cidadania. Certamente este é um movimento importante, já que o refugiado sofre a exteriorização da política mediante a perda do vínculo cidadão devido à fuga. Retomar o refugiado como agente político, reconhecendo sua agência e resistência (incluindo a resistência ao seu silenciamento e adestramento), via reivindicação da cidadania, ainda que transgressiva, é uma linha argumentativa potente e comumente utilizada dentro dos estudos direcionados à pauta refugiada.

Porém, há aquele desconforto já mencionado; paira ainda o questionamento sobre a possibilidade de encontrarmos outros caminhos de politização da vida

refugiada que não seja coetânea às mesmas construções que alocam esses corpos em um “lado de fora” abjetificado.

Na instrumentalização da cartografia feita em alusão ao perfil mapeado e fronteirizado de Marcos Santos, o objetivo de parte desse capítulo foi, como já mencionado, evidenciar como o refugiado é territorializado e quais são as fronteiras da vida que lhe são impostas. Aliadas por demais leituras, chegamos à conclusão de que a dicotomia entre vítima e cidadão operacionalizada no refúgio é uma fronteira pela qual o corpo refugiado é condicionado à determinada construção subjetiva. Ou seja, a relação entre saber-poder mobilizada pelo humanitarismo produz o refúgio como conceito que faz sentido somente dentro de determinadas articulações de significados e significantes, qualificando a vida daqueles que são reconhecidos como legíveis à tal condição legal. Podemos, portanto, considerar o refúgio como dispositivo que dá forma à vida, capaz de desenhar os territórios aos quais o sujeito deve pertencer, assim como as fronteiras pelas quais se tornar sujeitos à política, limites impostos que não devem ser subvertidos.

Contudo, se o humanitarismo dessubjetiva, esvazia a vida refugiada em uma constante despersonalização e essencialização, e o faz baseado em domínios de saberes que reproduzem e fomentam a “ordem nacional das coisas” (Malkki, 1995), quando procuramos lançar luz sobre as arbitrariedades dessas construções, e o fazemos retomando o refugiado enquanto políticos pelos mesmos termos, corremos o risco de reiterar o entendimento de que a vida é qualificada e introduzida (positivamente, introdução inclusiva) na política somente mediada pela cidadania. Considero a mobilização de conceitos articulado à cidadania como forma de bifurcações das fronteiras sobre a vida, pois, ainda que sejam capazes de nos direcionar para lugares outros, estão referenciados às mesmas raízes que significam a vida na política moderna promovendo subjetivações violentas.

Como alternativa, mobilizo o segundo entendimento manifesto pela metáfora que permeia esse capítulo, defendida por Deleuze (1996), sobre a natureza disruptiva do fazer cartográfico. Ao que já foi visto na primeira seção do capítulo adiciono a seguinte interpretação expressa por Deleuze & Guattari:

O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. Pode-se desenhá-lo numa parede, concebê-lo como obra de arte, construí-lo como uma ação política ou como uma mediação. Uma das características mais importantes do rizoma, talvez seja a se ter sempre múltiplas entradas; (...) Um mapa tem múltiplas entradas contrariamente ao decalque que sempre volta ao mesmo (Deleuze & Guattari, 1995, p.22)

Dito isso, depois de traçadas as linhas dos territórios hegemônicos do refúgio urbano, por considerar a cartografia como uma arte em movimento, que aponta para possibilidades de outras conexões e agenciamentos, utilizemos a mesma gramática cartográfica com o intuito de traçar novos caminhos epistemológicos, buscando outros pressupostos que fundamentem nossa perspectiva analítica, considerando que há mais territórios a serem desenhados, outros mapas a serem cartografados, que foram ocultados pelos dispositivos de saber-poder operados não somente sobre o refúgio como categoria, mas integralmente sobre nosso imaginário político.

A cartografia como exercício de (e abertura para) desvendar outros mundos é uma proposta metodológica, mas é também um convite, o qual faço mediada pela Autonomia da Migração. Para esta proposição, a AoM surge como expoente de um pensamento pertencente aos estudos migratórios capaz de mobilizar linhas de fugas aos violentos trajetos embrionariamente demarcados neste ensaio³⁶. Aqui a vertente autonomista tem duas finalidades. A primeira é pontuar que a migração deve ser

³⁶ Digo se tratar de uma demarcação embrionária, porque, como o próprio método admite, há uma infinidade de linhas e agenciamentos que compõe os dispositivos, portanto, traçá-las todas torna-se um trabalho impraticável (ao menos neste formato). Nesse capítulo, me limitei a tratar do humanitarismo e sua produção do corpo moralizado do refugiado, que escoo para o refúgio urbano. Traçado este que também é limitado; há muitos outros eventos na história institucional do refúgio – e do refúgio urbano – que não foram mencionados. Desde o início o intuito não foi detalhar genealogicamente, mas levantar os pontos necessários para o desenvolvimento da reflexão. Para aqueles que quiserem se aprofundar acerca dos desenvolvimentos institucionais e discursivos referentes ao refúgio urbano, instigo a leitura da tese de André Zuzarte (2019) que desenvolveu com maestria uma exposição minuciosa sobre o tema.

analisada a partir dela mesma, ou seja, não deve estar submetida ou condicionada a demais conceitos e fenômenos. Foi visto que a vertente autonomista da migração se propõe como uma **teoria da migração** e, portanto, é baseada em uma perspectiva que a assume como força e fato primeiros; quando tornada subordinada a demais construções políticas e teóricas esvaziamos a complexidade do processo e das múltiplas experiências migratórias.

Na defesa da migração como processo primeiro, a Autonomia da Migração assume um sujeito migrante político, que resiste em atos, mas também resiste vivendo. Certamente a mais importante virada entre os teóricos que se colocam como participantes do debate existente na AoM é a introdução do ordinário como político, na assunção do direcionamento analítico às redes de afetividade, às cooperações, às andanças e tantos outros encontros e movimentos que compõem a experiência migrante. Aliás, experiência esta que não se delimita ao trajeto estrito do êxodo, mas é compreendido como condição contínua, constantemente informada por seus passados, presentes e possibilidades de futuros. A entrada do **acontecimento** em detrimento do **evento** como ocasião política se dá pelo necessário reconhecimento anterior do migrante como sujeito político, que evidencia em sua mobilidade a ficcionalidade dos aparatos construídos que funcionam para restrição de seus corpos. Daqui pontuo sua segunda finalidade para essa dissertação, o apontar para a possibilidade da introdução de tempos e espaços tradicionalmente não reconhecidos como políticos por pertencerem à “vida comum” os assumindo como tempo-espaço de política latente, de construção de linhas de fuga.

Ao abrir essa porta à política do ordinário nos estudos migratórios, a AoM confronta a suposta separação entre experiência política e experiência cotidiana³⁷.

³⁷ É importante adicionar uma observação. Não afirmo que a entrada do ordinário nos estudos migratórios só ocorre a Autonomia da Migração; sem dúvidas existem muitos trabalhos direcionados às áreas cotidianas e íntimas da vida comum (cf. Altoé & Azevedo, 2018; Souza, 2020). O que a minha fala busca evidenciar é uma mudança no fundamento que qualifica como virtualmente políticos esses espaços cotidianos vistos sob o prisma da intrínseca condição política do migrante. A AoM parte do pressuposto que a migração é subversiva porque, desde antes da introdução dos meios de contenção, é força autônoma que continuamente resiste às linhas de constrangimento e conformidade da vida. Há uma linha autonomista que articula a política da migração ao **evento**

Justifico essa percepção retornando à metáfora mencionada no fim da seção dedicada à exposição da teoria. No direcionamento para uma análise que perceba a possibilidade de olhar para o que está além da cidadania, esta é apresentada como uma parede – ou muro -, uma fronteira que circunscreve determinado território. Porém, adicionaria que como linha que territorializa, não dá somente forma, mas determina conteúdo, traça os trajetos hegemônicos, prescrevendo ida e vinda. Ao refugiado urbano é prescrita a performance da vítima autêntica, que existe sob a configuração que sustenta e é sustentada por categorias que habitam e reforçam o ordenamento nacional organizador da racionalidade da política ocidental moderna. Categorias cuja preservação prescreverá por quais formas a experiência refugiada por ser percebida como política, ou, pode ser interpretada como resistência.

Os deslocados e refugiados cessam de sê-lo, não quando retornam ‘para as suas casas’, mas quando lutam como tais pelo seu corpo, saúde, socialização; cessam de ser vítimas que a cena humanitária implica, para se tornarem sujeitos de uma cena democrática que eles improvisam nos lugares onde estão (Agier, 2006, p.213)

Trago este trecho do antropólogo Michel Agier (2006) a fim propor um desenrolar final de parte da reflexão que está sendo proposta. Na leitura do trabalho do qual a citação é retirada nota-se uma preocupação do autor com o reconhecimento de uma política da vida, em outras palavras, uma política de sobrevivência que ocorre fora da política (Agier, 2006, p.213). Como conclusão de seu artigo, o autor finaliza afirmando que a luta desses indivíduos despolitizados inaugura um outro espaço democrático de resistência, mediante o qual os refugiados são reintroduzidos à política como sujeitos. Essa leitura é coetânea às vertentes que articulam uma aplicação do conceito de atos de cidadania. Porém, retirada a intenção de repolitização, descontextualizando o trecho, o argumento reforçaria os

(como aquelas consoantes aos atos de cidadania), mas argumento que a segunda linha apresentada está alinhada com um entendimento de vida que acontece, ou seja, de um corpo que é formado pelos **acontecimentos** e constituído político porque é corpo em movimento (corpo que acontece), como pontuado nessa seção final. Acredito que esse posicionamento se tornará mais claro mediante das exposições teóricas dos próximos capítulos e no alinhamento do ensaio de conclusão.

pressupostos de exclusão do refúgio (pois os refugiados cessariam de sê-lo quando se tornassem sujeitos políticos) ao assinalar a incompatibilidade da condição de vítima e a condição de sujeito político, e delimitando que este só se realiza somente no ato de resistência. Dessa forma, o autor reproduz a forma do território da política que se impõe sobre essas vidas.

Não posso deixar de informar que Agier fala sobre a experiência de refugiados em campos (chamados pelo autor de sítios humanitários), mas o recorte dele não nos impede a uma contraposição aplicada à experiência do refúgio urbano. Uma vez que se qualifica o refúgio como político estritamente a partir de uma mobilização em atos de tomada de uma cidadania subversiva, são ofuscadas todas as outras formas de resistência que ocorrem no cotidiano. Então, como lidar com uma realidade do refúgio urbano no qual o sujeito refugiado – e seus possíveis coletivos – não se mobilizam de forma hegemonicamente reconhecida como política?³⁸ Obscurecemos a complexidade dessas experiências e as resistências cotidianas (imediatas ou não) relegando-as à contínua despolitização? Superemos a separação entre experiência política e experiência cotidiana; interpreto as abordagens dos atos como aquelas frechas no muro da cidadania que nos permite vislumbrar aquilo que ele procura eclipsar. Meu convite é colocarmos uma escada para conseguirmos olhar sobre o muro para buscarmos observar os outros mundos que são constantemente desfocados no mapa. Em suma, a cidadania como muro é também um impeditivo epistemológico, portanto, meu convite é igualmente direcionado à busca por outros caminhos epistemológicos e metodológicos³⁹.

Meu caminho, como espero ter deixado evidente, é em direção à política na experiência cotidiana. Contudo, assumo que pode soar contraditório uma pesquisa estritamente teórica buscar tratar de algo tão prático e material quanto a experiência.

³⁸ Assumir essa realidade é fácil, principalmente em contraste às tradicionais abordagens ao refúgio urbano (como as expostas nesse ensaio) que falam especificamente de casos de mobilização coletiva pela reivindicação de direitos, basta questionarmos com qual frequência somos informados de atos como esses.

³⁹ Esse é um convite, primeiramente, auto direcionado. Como desde a introdução tenho buscado pontuar, essa pesquisa é, em si, uma resposta ao ímpeto pela busca de uma outra base epistemológica para o estudo do refúgio urbano. Adiciono que o método cartográfico, como exposto neste capítulo, é também uma resposta à minha demanda por outros caminhos metodológicos.

Certamente, corre-se o risco da essencialização, do erro do etnocentrismo, do silenciamento, e tantas outras problemáticas às quais sou radicalmente crítica. Falar da experiência é por si só uma experiência complexa devido à sua incomensurabilidade, o que nos demanda a busca por métodos que minimizem os efeitos da relação de poder existente em nossas pesquisas. Nessa dissertação a escolha é por dar alguns passos atrás e olhar a experiência do refúgio urbano a partir daquilo que nos é imediato, buscando repensar os pressupostos pelos quais abordamos os campos⁴⁰ pesquisados, exercício em curso nos próximos capítulos.

⁴⁰ Campo no sentido de **pesquisa de campo**, permitindo-me o uso de uma etimologia antropológica.

2

O corpo no sinal fechado

2.1

A mulher na multidão

Há um conto de Edgar Allan Poe com o qual quero dar a partida para início deste ensaio/capítulo. Trata-se de *The Man of The Crowd*⁴¹ (1979), publicado pela primeira vez em 1840. No conto, o narrador, sentado à janela em um café localizado no centro de Londres, observa a multidão que passa pelas ruas movimentadas em um final de tarde. Nosso narrador se dispõe a um jogo de adivinhações, buscando desvendar, a partir da observação de roupas e trejeitos, a profissão, ambição e história de vida dos transeuntes que atravessavam a paisagem imediatamente observável. Dentre a massa transitória, ele distingue comerciantes, membros da nobreza, abatedores de carteira, militares, negociantes. Com o avanço das horas, ao anoitecer, o volume de corpos que transitam se intensifica, tornando-se caótico. Em certo momento, o olhar do observador se depara com um homem cujo mistério instiga uma observação mais ativa, mudando drasticamente seu desprezioso método usado até então. Percebera que era incapaz de decifrá-lo, pois uma “absoluta idiossincrasia da expressão” (Poe, 1979) não lhe permitira inferir identidade, como havia feito anteriormente com tantos outros. Por isso, o narrador se encontra estarecido, em fascínio também com sua abrupta inabilidade. Para tentar desvendá-lo, portanto, se põe a segui-lo em meio à multidão de homens, saga que encontra conclusão somente na manhã do dia seguinte. O resultado de tal empreendimento foi a descoberta de que aquele homem andava à esmo, vagando aleatoriamente pelas ruas da cidade, sem destino aparente.

Sem conseguir alcançar seu objetivo, o observador desiste de sua empreitada e abandona sua curiosidade. Vendo-se mais uma vez incapaz de qualificar aquele

⁴¹ O homem **da** multidão, em tradução livre e imediata, como têm sido traduzidos comumente. Porém, encontramos também traduções nas quais há uma alteração significativa na preposição utilizada, mudando o título para O homem **na** multidão. Talvez esta segunda tradução soe equivocada de imediato, me permito fazer uso dessa dubiedade neste trabalho, a utilizando e instrumentalizando na construção que segue.

homem de acordo com os signos que detinha em seu arcabouço de sentidos, ele finalmente chega à conclusão de que aquele seria o próprio “homem da multidão”, sujeito sobre o qual nunca poder-se-ia descobrir a respeito de sua vida e de seus atos.

Das interpretações possíveis, podemos inferir do conto de Poe a existência de um contraste entre a multidão e o homem misterioso, entre a impessoalidade fruto da vida urbana moderna e a singularidade do ser humano. A frustração do narrador poderia ser compreendida como consequência da sua inaptidão em conferir identidade ao “homem da multidão”, em comparação ao que teria feito ao observar tantos outros anônimos e conseguir fazer sentido de quem seriam. Em meio a um “mar de guarda-chuvas” (Poe, 1979), que denotaria a massificação da vida causada pela sua aceleração e intensificação na modernidade devido ao contínuo desenvolvimento urbano, do capital e das transformações dos meios de produção, que teriam inviabilizado a captura plena do singular, o homem indecifrável teria sido o capaz de escapar à homogeneização. Prova disto seria a impossibilidade de ser interpretado pelos mesmos signos endereçados aos demais; nada seria suficiente para explicá-lo, ele escapara a todas as subjetivações imediatamente possíveis a seu corpo de acordo com as construções de sujeito às quais o narrador teria acesso. Não haveria rosto que lhe fosse endereçável. Sua andança aparentemente errante, nômade, aos olhos do narrador difere de todas as demais, confundia seu perfil, bagunçava quaisquer pretensas linhas e fronteiras do sujeito que lhe poderiam ser aplicáveis, conferindo a ele status de sujeito diferente de todos os outros até então conhecido, o home na multidão.

Recupero outra imagem, indiscutivelmente distinta da que nos foi apresentada no conto de Poe, mas com a qual proponho que seja pensada em paralelo ao longo deste capítulo:

Meio dia de muito calor, como tantos outros. Entre um sinal que se fecha, uma fila de carros à esquerda e as buzinas que se aglutinam, a avenida ferve ao sol escaldante. (...) O horário denuncia a pressa de quem está abrigado sob o ar condicionado automotivo. O tamanho da cidade torna o meio-dia um horário de retornar para casa, comer, cochilar, fugir um pouco mais do Sol. O vai e vem das

pessoas e carros na avenida denuncia a pressa de quem tem fome. Pressa que deve ter, mas não parece caber a um corpo que aparece quase como miragem que trepida o agitado zum-zum-zum da avenida. Sob o sol que dificulta a ocupação das ruas durante o dia, no sinal fechado para os carros, enxerga-se uma senhora de pele negra, traços indígenas e passo miúdo.

O corpo negro é recoberto até a altura dos joelhos por um tecido vistosamente estampado. Flores amarelas, intercaladas por fitas que escondem ou demarcam as costuras da roupa, denunciam uma indumentária alegre, que veste alguém que não transparece coisa semelhante. O corpo miragem é de uma venezuelana e indígena. Essa dupla referência ajuda a compreender o que se passa no nervoso sinal fechado. (Batista, 2019, p.1)

Sobre esta mulher, não há muito a ser acrescentado. Assim como o homem do conto de Poe, dela só podemos saber aquilo que nos é narrado por aquele que a observou. Não sabemos seu nome, nada nos é contado sobre seu passado, somente sabemos sua nacionalidade, deduzida por sua fala. O observador não tem acesso a nada além daquilo que vê, e nós também. Portanto, antes de tudo, esta mulher me é completamente estranha, pois não fui eu a responsável por tal registro, não fui eu quem a vi. Devido à distância, ela em Roraima, eu no Rio de Janeiro, a probabilidade tê-la encontrado beira à nulidade. Contudo, não posso deixar de admitir que, apesar de desconhecê-la, há nela uma familiaridade inegável. É uma figura que todos nós conhecemos, pois, na intensificação de seu anonimato, referenciada somente por seu corpo, sua pele, pela precariedade na qual se encontra, é, ao mesmo tempo, as mesmas mulheres que encontro diariamente nas ruas da minha cidade. Não à toa, corpo miragem. Corpo este que se confunde com muitos outros, tornando-os como um na transitoriedade desses encontros nos sinais fechados. Ao abrir do sinal, nossos carros se distanciam e sua figura se esvai aos poucos, no reflexo de nossos retrovisores.

A imagem retratada pelo destaque me introduz à reflexão sobre um corpo muito diferente do meu. Ainda que mulheres, meu corpo branco, privilegiado, brasileiro, é incapaz de comensurabilizar sua experiência e como ela é afetada pelos vetores de poder que a interpelam. Mas, ainda posso inferir algumas noções. Ironicamente, assim como o autor responsável pela descrição da cena, eu (no papel

de quem a retoma, mas também como quem a observa em outros corpos e por outras janelas) represento o sujeito que narra posto à janela do café, no conto de Poe, admitindo reconhecer e entender quais são as mazelas que lhe afetam, de sua precariedade. Torno, assim, a mulher no sinal vermelho uma mulher perdida na multidão. Ou melhor, nas multidões que virtualmente habita (como corpo descrito e como corpo reconhecível também em outros) dos corpos urbanos precarizados e vulneráveis, que no Brasil são majoritariamente negros. Multidão de anônimos, de rostos desconhecidos demasiadamente comuns, tornados multidão de idênticos.

Não há dúvidas que, à primeira vista, tal digressão pode soar imediatamente problemática, principalmente quando relacionada às questões levantadas na introdução a este trabalho e à redação até então. De fato, a problemática da desidentificação do sujeito refugiado, sua despolitização e o seu apagamento social, histórico e cultural em favor da produção de um sujeito único, vítima, tem sido veementemente rechaçado dentro dos estudos sobre populações refugiadas, indicando que devemos repolitizar sua condição, tão esvaziada pela retórica humanitária e pelo regime internacional de (i)mobilidade. São muitos os posicionamentos que buscam redirecionar as análises, traçando uma crítica clara a dois movimentos recorrentes da racionalidade humanitária: primeiro, a homogeneização e o tornar o indivíduo refugiado em componente comum de uma massa refugiada; segundo, a vitimização e valorização de sua vulnerabilidade e precariedade, como significantes dessa mesma condição e da construção de uma massa amorfa.

Confrontada por este posicionamento crítico e pelas próprias premissas que dão base às reflexões aqui encaminhadas, poder-se-ia facilmente inferir que este trabalho é uma grande contradição. Defendo que não. O faço mediada por alguns questionamentos ilustrados pela figura da mulher no sinal fechado, figura que mobiliza as reflexões que aqui seguem. Qual o espaço que figuras como esta ocupam nas nossas reflexões? O que fazer quando nos deparamos com corpos como este, saturados e suturados, cheios de feridas sociais abertas, cujas forças parecem esvaziadas? Como pensar na singularidade da vida, quando ela parece estar reiteradamente associada a uma multidão – ou mesmo, a multidões - que a descaracteriza, a esvazia continuamente e a essencializa? Como apontar linhas de fuga quando parece que a condição dessa vida é atravessada, por todos os lados, por

relações de poder, que a capturam e a despolitizam? Ao utilizar a imagem do corpo no sinal evidencio que já é notório: este corpo existe e é uma realidade recorrente. Mas, também a utilizo para tensionar a problemática que orbita esse corpo refugiado, expondo-o ao limite. Por ser semelhante àquele corpo do humanitarismo, corpo vítima essencializado, deve ser considerado em nossas reflexões somente quando direcionamos nosso olhar às reflexões que articulam Direitos Humanos e políticas públicas voltadas para estas populações?

O corpo refugiado é um corpo vulnerável que está associado a um coletivo de vulneráveis, independentemente do grau de materialidade dessa condição e da associação. Parto, portanto, com dois posicionamentos de verão pautar a construção teórica que seguirá neste capítulo, postos em diálogo direto com os dois tópicos destacados anteriormente, com os quais a literatura crítica tem se preocupado.

Retomar o refugiado enquanto parte de uma multidão de vulneráveis não é, isoladamente, a raiz da problemática a ser discutida. Entendo que a crítica deve ser direcionada a como essa multidão de vulneráveis tem sido significada, mediante o próprio entendimento que permeia tanto o que deve ser compreendido como multidão e o que se entende por uma condição vulnerável e precária aplicada ao refúgio enquanto categoria. Quanto a isso, traço duas considerações. Primeiro, falar sobre refúgio nos direciona a imediatamente relacionarmos nosso imaginário a uma coletividade, mesmo quando nosso foco (ou objeto de estudo) são histórias individuais ou grupos específicos de migrantes refugiados (utilizando de recortes baseados em distintos marcadores de diferença, como gênero, sexualidade, raça e nacionalidade, ou mesmo os distinguindo como refugiados urbanos, assim como direcionado nesse trabalho). Uma vez abordada a questão do refúgio em seus possíveis eventuais recortes, mesmo quando o fazemos na crítica aos processos de homogeneização coletiva dos sujeitos e populações sobre as quais se falamos, temos a tendência de relacioná-los a seus pares. Porém, quando o fazemos criticamente, estamos categoricamente repensando a produção da coletividade normatizada, que carrega consigo todas aquelas controvérsias já conhecidas, a fim de apontarmos para uma coletividade outra, forjada nas experiências passadas, presentes e futuras (expectativas) do indivíduo e do coletivo refugiado, consubstanciando, como afirma Zozzoli (2015), questões que superam os limites dos processos administrativos que

gerenciam esses corpos refugiados pela homogeneização, ao articular especificidades subjetivas e sociais.

Essa imediatez da relação com o coletivo se dá porque o processo migratório legalmente reconhecido como qualificante do sujeito a torná-lo objeto da Convenção de Genebra é, normalmente, um movimento coletivo. Migra-se com familiares, vizinhos, conhecidos e, mesmo quando sozinhos, encontra-se com outros que também imigram, e agrupam-se nos destinos. Claro, generalizo, mas o faço baseada naquilo que se observa habitualmente e para fins analíticos. Ainda que haja críticas a como determinadas imagens são manejadas a fim de produzir determinados sentimentos compartilhados referentes à pauta refugiada, não é à toa que os meios de comunicação normalmente veiculam imagens preenchidas de grandes agrupamentos de imigrantes solicitantes de refúgio nas fronteiras nacionais. Encontramos a explicação para a associação entre essa coletividade e o refúgio como categoria na própria definição que os qualificam como tal. Ainda que o Estatuto dos Refugiados textualmente se referencie ao indivíduo quando em determinados contextos sociais e políticos, a atribuição de tal status é indissociável do reconhecimento administrativo da conjuntura que tenha ocasionado o êxodo. Conjuntura esta que, devido sua periculosidade, é esperada que gere o êxodo de não somente um indivíduo, mas de um conjunto significativo de pessoas. Portanto, a condição refugiada é discursivamente construída como coletiva porque ela é antes uma experiência compartilhada e marcada pelo coletivo em todas as suas etapas; a operacionalidade do discurso sobre esses conjuntos é a sua qualificação e delimitação a fim de gerir controle e dar legitimidade enquanto deslegitima outros indivíduos e coletividades migrantes.

Quando tratamos analiticamente da condição refugiada, estamos, antes, abordando uma categoria que qualifica uma coletividade de sujeitos. Entender o refúgio como coletivo é praticamente inescapável (mesmo quando secundário), e isso se dá porque essa é uma condição cuja experiência se vive, comumente, de forma coletiva. Contudo, pensá-la assumindo essa coletividade não deve significar presumi-la mediante as construções normativas que buscam contê-las, ao contrário. Assim como propõe a Autonomia da Migração⁴², o refúgio como agrupamento deve

⁴² Corpo teórico visto no capítulo anterior.

ser compreendido mediante suas trocas, seus afetos e suas estratégias. Logo, o que deve ser colocado em discussão não é a associação do corpo à multidão de corpos similares, mas a construção discursiva que transforma esse coletivo em uma grande massa amorfa (cf. Haddad, 2002).

A segunda consideração que desejo pontuar é mais imediata e não precisa de muita digressão. Mesmo quando não se encontra em uma condição como a qual observamos estar a personagem deste capítulo, o refugiado (em campos, nas fronteiras, e nas cidades) vive uma condição de vulnerabilidade e precariedade; ele e ela são vítimas e é essa a condição pela qual esses sujeitos são introduzidos no ordenamento jurídico inter-/nacional. Além disso, vivem no cotidiano outras camadas de precariedade, sejam elas raciais, de gênero ou econômicas, por exemplo. São experiências marcadas pelo acontecimento ordinário, pelas dificuldades e lutas do dia a dia, que perpassam sua condição e as demais marcas que atravessam seus corpos, mas que devem ser consideradas para além dos dispositivos que buscam capturá-las, sem que seja necessário retomar o evento como condicionante de excesso à captura. A relacionalidade, a cooperação, os afetos, os encontros, são outros caminhos a serem explorados em direção à fuga.

2.2

A vida capturada

Se falamos sobre a possibilidade de uma vida capturada, em sua coletividade e individualidade, é necessário entender como essa vida busca ser capturada, o que será feito com o auxílio da exposição do que se entende por biopolítica. Certamente este é um tema muito conhecido, portanto, não tornarei desta uma narrativa exaustiva. Ressalto também que se trata de um tema muito difuso, com desdobramentos múltiplos, fala-se de biopolítica em diversas áreas do conhecimento, desde as Ciências Sociais às Ciências Biológicas. Paul Rabinow (2006) aponta que a importância em torno do estudo da biopolítica se corrobora no fato de que, além de atravessar distintos saberes (e talvez por ser capaz de atravessá-los) permanece como um conceito em constante debate, sem se esgotar. Não há dúvidas que este é um tema recorrente nos mais variados campos, dentre eles, nos estudos migratórios em geral, incluindo os *refugee studies* (cf. Vaughan-Williams,

2015). São muitos os nomes conhecidos inseridos nesse riquíssimo debate; faço menção aos que nos acompanharão neste capítulo, são eles Michel Foucault, Giorgio Agamben, Achille Mbembe, Roberto Esposito e Antonio Negri. Claro, caberiam muitos outros nomes, o que significa que essa exposição é necessariamente rasa, mas suficiente para nos informar e nos movimentar. Não caberia a este trabalho destrinchar cada autor. Também não é seu objetivo olhar para o refúgio urbano exclusivamente a partir da biopolítica. Aqui ela tem outra função, a de nos auxiliar no entendimento de como o refugiado urbano é inserido nos cálculos de poder da política moderna, tornado um sujeito apolítico, ahistórico, tipo ideal, massa anônima.

Difícilmente falamos da relação entre vida e poder sem antes nos debruçarmos sobre a obra de Foucault, nem que seja em tom de retorno e revisão, e este é o propósito de trazê-lo aqui, neste momento. O trabalho de Foucault é, indiscutivelmente, imprescindível de ser observado, se quisermos falar sobre como o poder permeia até os lugares mais íntimos da nossa existência, enquanto coletivo e indivíduos. Para a reflexão que decorre neste trabalho, com e a partir deste capítulo, é importante atentarmos justamente para a apreensão da vida pelo poder e como este poder sobre a vida é exercido. Aqui, o interesse é apresentar os conceitos por aquilo que são e por aquilo que representam, ao colocar a vida (em sua multiplicidade) no centro dos debates, apresentando uma análise política muito distinta daquela centrada na figura do Estado, cujas imagens tradicionalmente rondam o nosso imaginário. Segundo Paul Rabinow, atualmente biopoder serve para trazer à tona um campo composto por tentativas mais ou menos racionalizadas de intervir sobre as características vitais da existência humana, enquanto biopolítica embarcaria:

todas as estratégias específicas e contestações sobre as **problematizações da vitalidade humana coletiva**, morbidade e mortalidade, sobre as formas de conhecimento, regimes de autoridade e práticas de intervenção que são desejáveis, legítimas e eficazes (Rabinow, 2006, p.28, destaques meus).

O termo biopolítica aparece oficialmente no vocabulário foucaultiano em 1974 quando, em uma conferência sobre medicina social no Rio de Janeiro, o francês aborda a socialização do corpo como produto do capitalismo. Nesse primeiro momento, Foucault abordava a medicina enquanto tema e sua operacionalização pelo sistema capitalista, mas já introduzia à necessidade de dar atenção a como o poder localiza o corpo variável imprescindível aos seus cálculos. Porém, é somente em 1976 que o filósofo começa a estruturar o conceito, passando a fazer referência a um contexto mais amplo, não se contendo à temática da medicina social. Em um primeiro momento, no último capítulo do livro *A história da Sexualidade I – A vontade de saber*, intitulado Direito de morte e poder sobre a vida. Depois, em março do mesmo ano, Foucault retoma a elaboração do conceito em suas aulas no *Collège de France*, posteriormente publicadas como livro sob o título *Em defesa da sociedade*. Em ambos os textos, Foucault localiza a biopolítica dentro de uma estratégia mais ampla de poder, chamada biopoder, diferenciando este daquele poder tradicionalmente exercido pela autoridade soberana, o tendo sucedido historicamente como paradigma político do exercício de poder. De acordo com seu argumento, simultâneo a esta transição haveria ocorrido uma transformação radical sobre conceber a relação entre morte, vida e corpo. Segundo Foucault, antes o poder operava mediante a lógica do “fazer morrer e deixar viver”, após a transição para o biopoder, sua racionalidade fundamental teria passado a ser o “fazer viver e deixar morrer”.

Foucault nos lembra que o poder soberano se sustentou durante séculos assegurado por um pretense privilégio sobre a vida que era, essencialmente, um direito sobre a morte de seus súditos (Foucault, 1999a). Na teoria clássica da soberania, vida e morte não escapam do poder, pois não são concebidos como fenômenos exteriores à política. Antes, estão vinculadas legalmente ao soberano, pois seria dever do súdito oferecer sua vida e morte a fim de fazer cumprir a vontade soberana. Referente a esta manutenção do poder soberano mediante sua relação de usurpação da vida, Foucault afirma:

O efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar. Em última análise, o direito de matar é que detém efetivamente em sua própria essência desse direito de vida e de morte: é porque o

soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida. É essencialmente um direito de espada. Não há, pois, simetria real nesse direito de vida e de morte. Não é o direito de fazer morrer ou de fazer viver. Nem é tampouco o direito de deixar viver e deixar morrer. É o direito de fazer morrer e deixar viver. O que, é claro, introduz uma dissimetria flagrante. (Foucault, 2005, p.202)

Esse direito descenderia da antiga *pátria potestas* do direito romano, que concedia ao pai o direito sobre a vida de seus filhos, assim como de seus escravos. Relativamente atenuado, o poder do soberano sobre vida e morte dos súditos seria normalmente exercido em ocasiões nas quais haveria a necessidade de evocá-lo para sua manutenção. Por exemplo, essa relação poderia ser percebida em momentos de ameaça existencial no qual o soberano se perceberia no direito de demandar o sacrifício de seus súditos, a fim de que sua segurança fosse garantida. A convocação militar compulsória é um exemplo imediato de como esse poder operaria sobre a vida como sua exposição deliberada à morte. Em casos como este, seria lícito ao soberano lançar seus cidadãos ao risco de morte no campo de batalha. Significa que o Estado teria um poder indireto sobre a vida e morte de seus súditos, expondo-as a deliberadamente a fim de garantir a própria segurança e, em última instância, assegurar a própria existência. Por outro lado, se o poder soberano se deparasse com uma ameaça interna, ou seja, se sua fonte de insegurança fosse identificada no interior do seu ordenamento político e social, entre os próprios súditos, lhe seria conferido o direito imediato sobre a vida, o de poder aniquilá-la, matá-la, a título de castigo (Foucault, 1999a).

É evidente, como comentado pelo próprio Foucault (2005), que o exercício do poder sobre a vida e a morte é essencialmente assimétrico. Não se observa o poder soberano fomentado outra vida que não seja a sua; e a faz tolhendo as demais. Resumidamente, é no exercício do direito de matar que o soberano exerce seu poder sobre a vida. É por esse motivo que o direito que é fundamentalmente de vida e de morte, passa a ser relido por Foucault como o poder de causar a morte e deixar viver. Assim, imediatamente podemos compreender que seu exercício extorquia a vida, mas, em última instância, tratava-se também de um direito de confiscar tudo o que a ela pertenceria. Comum às suas formas direta e indireta é o poder exercido em forma de confisco. O fundamento dessa prática seria uma noção de subtração

dos estratos da vida, incluindo, portanto, produtos, espaços, tempo e demais categorias referenciáveis, demonstrando a abrangência do poder soberano. De acordo com a ótica foucaultiana, o objetivo do exercício dessa categoria de poder era se apoderar da vida para suprimi-la (Foucault, 1999a).

Contudo, a partir da época clássica o poder no Ocidente passaria a sofrer transformações, a partir das quais teriam sido inseridos novos mecanismos que somariam à prática do confisco. Ao poder teriam sido adicionados outras capacidades, como as de controlar, vigiar e organizar a vida encontrada em seu domínio, devido ao entendimento da necessidade de gerenciar e fomentar a vida e suas forças produtivas, ao invés de tolhê-las. Essa demanda teria feito com que aquele poder de causar a morte desse lugar ao poder de causar a vida, o qual Foucault entende por biopoder, se teria desenvolvido ao longo da história mediante duas vias distintas, não contraditórias:

Um dos polos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas: anátomo política e corpo humano. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo trespassado pela mecânica do ser vivo e com suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores: uma biopolítica da população. (Foucault, 2005, p.149)

A transação para uma nova concepção sobre a vida e sua relação com o poder teria ocorrido entre os séculos XVII e XVIII, e deve ser entendida a partir de uma contextualização, pois, segundo Foucault, a mudança é resposta à necessidade de reagir às realidades políticas e sociais percebidas em países europeus, como

Inglaterra e França⁴³. À medida que era observado o aumento populacional, os meios de produção de bens de consumo se transformavam, desenvolvendo práticas de produção em grande escala. Adicionada a esta questão de caráter demográfico e econômico, haveria outra problemática a ser considerada, de natureza política. É conhecimento comum que o século XVIII foi marcado por uma transição nas esferas dos direitos políticos com a introdução das pautas referentes à representatividade. O novo cenário que teria surgido na história seria um no qual todos, sem exceção, teriam sido tornados igualmente constituintes da soberania diante da lei. Essa mudança na forma de pensar a política faz com que a classe que até então teria habitado hegemonicamente essa esfera – a burguesia – note a urgência do desenvolvimento de algum mecanismo capaz de inviabilizar as relações de poder característica da antiga ordem aristocrática (Foucault, 1999b). É interessante perceber que, desde aqui, o desenvolvimento do biopoder está intimamente relacionado ao desenvolvimento do capitalismo.

A partir da identificação da necessidade de uma ordem social associada à manutenção do poder, técnicas de disciplina teriam passado e ser desenvolvidas nos mais diversos âmbitos das sociedades das quais fala Foucault. Neste processo teria nascido a sociedade disciplinar. De acordo com Foucault, as novas técnicas relacionadas à disciplina das massas teriam sido desenvolvidas com o principal objetivo de promover vigilância e ordenamento social que respondessem às demandas das classes dominantes, pretendidas como permanentes e aplicáveis ao crescente contingente populacional (Foucault, 2005). Este episódico aumento populacional teria ocasionado a percepção da inevitabilidade de redução de custos em áreas então entendidas como saturadas como a educação, saúde, o sistema carcerário, também como o contingente miliar que teria sofrido um crescimento exponencial. Em paralelo, buscou-se pacificar esses corpos a partir de sua docilização e seu cansaço, tornando-os mais rentáveis e menos ameaçadores ao capital, correspondendo às suas demandas de produtividade. A finalidade das

⁴³ Não posso deixar de destacar algo que é evidente, mas que pode eventualmente passar despercebido. Foucault fala a partir da Europa e está propondo uma teoria que se baseia nos fenômenos observados em países europeus. Ainda que o esteja utilizando para esta construção, é necessário pontuar que esta é uma construção teórica etnocêntrica.

técnicas disciplinares teria sido, nesse contexto, a promoção de corpos submissos e úteis (Foucault, 1999a).

Segundo Foucault, as técnicas disciplinares são métodos que permitem o controle sobre as operações do corpo, realizando a constante sujeição de suas forças, impondo-lhes uma relação de utilidade-docilidade (Foucault, 1999a, p.126). Dessa forma, independente dos espaços ocupados, os indivíduos a serem disciplinados passariam por um processo de adestramento, onde suas forças seriam extorquidas ao passo que seu desempenho de produção seria otimizado. Esse modelo responderia imediatamente não somente ao mercado, mas também às demandas políticas: quanto mais as forças dos indivíduos fossem exploradas, menor seria sua participação na esfera pública e seu poder de contestação (Foucault, 1999b, p.195).

Em sua expressão cotidiana, o poder disciplinar teria sido aplicado através de métodos de inspeções, sistematizações, hierarquizações, vigilâncias e relatórios. Teria sido refletido na aplicação de mecanismos capazes de controlar as distribuições do tempo e do espaço, e de organizar o campo de visibilidade social (Foucault, 2005). A disciplina pretenderia “reger a multiplicidade dos homens”, como Foucault argumenta, “na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser vigiados, treinados, utilizados, e eventualmente punidos (ibidem, p.289). Trata-se, enfim, de uma anátomo-política.

Em meados do século XVIII uma nova tecnologia de poder teria se instalada, marcando o que Foucault qualifica como sociedade de controle. Comparada com sua antecessora, as tecnologias exercidas por essa sociedade já não estariam direcionadas para o controle dos indivíduos; seu foco seria a governança das coletividades, reinterpretando o que anteriormente teria sido compreendido como uma ação sobre a multiplicidade dos homens” (Foucault, 2005). Essa transição teria ocorrido devido a uma mudança na conjuntura política dos países europeus ocasionada pelo avanço econômico e científico proporcionado pelo desenvolvimento de novas disciplinas e domínios de saberes, aliados a um novo princípio de controle aplicado à população. Então, novas tecnologias teriam sido desenvolvidas como mecanismos de governo direcionadas a áreas de gerenciamento do corpo coletivo, agindo desde esferas imediatamente relacionáveis

a preocupações de domínio público, como saúde e saneamento básico, até domínios de práticas e saberes, como, por exemplo, sexo e sexualidade.

De acordo com Foucault, o nascimento da biopolítica teria ocorrido devido à necessidade de controlar um novo corpo político, até então desconhecido em sua potência, a população. Como arte de governo, a biopolítica teria como finalidade gerenciar o crescente corpo coletivo dos súditos, ressignificado pelos processos históricos e crescimento demográfico, tornado problema político, científico e biológico (Foucault, 2005). A passagem da sociedade disciplinar para a de controle significa uma mudança na racionalidade de governo, que teria abandonado um olhar para os súditos direcionado meramente a partir de um prisma de poder que operacionalizava a individualização dos sujeitos e a disciplina de seus corpos, e introduz também mecanismos de construção de um coletivo governável, redefinido em função do conjunto de processos biológicos que os identificariam como grupo indistinto, composto por partes idênticas, construído como homogêneo.

Embora a ascensão da biopolítica como lógica de governo não tenha tornado obsoletas as tecnologias da disciplina, estas teriam sido transformadas. Aliadas às novas tecnologias, as antigas teriam sido reformuladas para o bom funcionamento da biopolítica, e não abandonadas. Práticas de conscrição, modelos educacionais e institucionais, assim como modelos de organização de campos militares deveriam continuar a funcionar, mas passariam a responder a outra finalidade que não mais seria a habitual disciplina pela espoliação das forças, e sim de mecanismo regulador, capaz de conduzir as condutas individuais. Em contraste com aquele poder que agiria na subtração dos indivíduos, suas capacidades e posses, a partir do entendimento da confluência entre a anátomo-política e a biopolítica, Foucault amadurece o conceito de biopoder. Diferente do poder soberano disciplinar, o biopoder traz para o centro da política a lógica do “fazer viver e deixar morrer” (Foucault, 2005, p.287), rompendo com a racionalidade subtrativa para enfatizar o controle através de processos produtivos, vitais ao que se entenderia por um bom funcionamento da sociedade, os quais envolveriam toda a população mediante uma relação de saber-poder.

É interessante observar a mudança da percepção sobre como tratar a vida humana em termos políticos, proposta por Foucault. Como o autor nota, o foco da

biopolítica não é mais o homem-corpo, mas o homem-vivo (ibidem, p.289). Em outras palavras, a atenção dos agentes que exercem o poder de governo recairia sobre os processos mais basilares da vida de homens e mulheres como seres vivos, para que fosse possível regular as pessoas como um coletivo homogêneo. Em suma, para Foucault, a biopolítica surge quando o poder soberano recebe um complemento das técnicas disciplinares e, posteriormente, do biopoder com suas técnicas de massificação. O que torna a análise foucaultiana mais interessante é o fato de que, segundo ela propõe, mecanismos de autorregulação passam a surgir na sociedade à medida que comportamentos e racionalidades são construídos e normalizados a partir da centralidade do saber na produção do poder, e as consequentes práticas de si, na quais sujeitos são produzidos, regulados, vigiados, e mediante as quais os indivíduos são consequentemente subjetivados.

2.3

Vida-potência

É certo que a vida está no centro das dinâmicas da política moderna. Controlar o somático torna-se cada vez mais imperativo e é nessa direção que o capitalismo se movimenta, produzindo mais controle e conhecimento sobre a vida, desenvolvendo novas tecnologias e novas disciplinas. O corpo, tornado massa amorfa, é objeto desse poder que busca moldá-lo e dar a ele sentidos, fronteiras e conteúdo. A vida é defendida, e para tal diferentes mecanismos são desenvolvidos, desde a biomedicina ao humanitarismo. Público e privado se confundem nessa intensificação do poder sobre a vida; o que interessa é tê-la em cheque, e produzir a partir de sua circunscrição. Contudo, podemos certamente afirmar que não se vende e defende simplesmente a defesa à vida, mas sim às **formas de vida**. Nos são ditadas maneiras de viver o corpo e a relação entre os corpos; é afirmado um viver específico, que conjuga diferentes dispositivos desse biopoder. Mas, não precisamos escavar muito esse terreno para estarmos conscientes de que é em defesa da vida que corpos são empilhados, aglomerados, nos morros, em campos de concentração, nas fronteiras nacionais. Defende-se *uma* vida, e não *a* vida. Fomenta-se *um* corpo, e não a multiplicidade dos corpos. A vida parece não escapar ao poder, sempre condicionada às topologias saber-poder-subjetivação que buscam

continuamente capturar, moldar, fazer viver e deixar morrer (para alguns, como Achille Mbembe, matar deliberadamente). O biopoder aponta para uma forma de poder tão íntimo, tão visceral, enraizado, que parece envolver a vida desde sua concepção até o além da morte.

Diante do aparente sucesso da captura integral da vida, poderíamos dizer que só nos resta o questionamento do que sobra do falar sobre a vida senão olhá-la pela ótica do poder. Diferentes autores operam a relação entre poder e vida, evidenciando como o poder controla não somente a vida, mas também a morte, além da própria concepção de *ser humano* e sua relação com a sociedade e comunidade política. Cria-se, então, uma cisão biopolítica que dita não somente como os corpos devem ser, quais formas devem tomar, quais relações devem se associar, mas, também dita a separação entre quem deve morrer e deve viver e, sobre aqueles que vivem, como devem fazê-lo. A decisão sobre a vida e a morte estão sempre em mãos alheias às nossas próprias: nas mãos da medicina, da religião, do Estado, da família, do capital, das mais distintas instituições. É íntima à lógica da biopolítica a capilaridade do poder, que habita todo o corpo social, fazendo com que esse controle cada vez mais nos escape individualmente, tornando-se, inclusive, padrão de auto e mútua regulação.

A vida está politizada, é enlutada e celebrada. Estamos capturados por um poder que age no corpo do indivíduo e no corpo coletivo. Contudo, não significa que devemos nos render ao poder, assumindo uma visão pessimista do mundo, entregando-nos à ideia de que a ele não há escape. A resposta está na inversão da hierarquia entre vida e poder que pode parecer imediato, inversão esta que encontramos na própria raiz do biopoder. Se o biopoder tenta controlar e gerir a vida, significa que existe algo nela, nos nossos corpos, nas nossas relações, nas formas de fazer sentido das nossas experiências e nossas subjetividades que precisa ser mantido alinhado para que determinada ordem simbólica, social e política seja gerada, para que seja possível uma específica racionalidade de poder. Significa que a vida, desde o início, escapa ao poder, que, por sua parte, precisa se atualizar, se acomodar às dinâmicas da vida. Fuga, deserção, nomadismo; organização dos corpos múltiplos, diferentes, em movimentos de lutas que articulam demandas plurais, mas, ao mesmo tempo, únicas. Evasões, exceções; novas formas de viver, novas associações, novas cooperações; afetos que circulam e se dissipam, se

renovam e se dão novos significados. Antes, durante e depois do poder, a vida continua mantendo sua potência de transformação social e política.

Não é à toa que Foucault relaciona o poder à resistência; tal nexos não deve ser contemplada como um antagonismo, já que as relações de poder não dissipam as possibilidades de resistência, e vice-versa. Antes, entre poder e resistência há “uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação recíproca e de luta; [...] uma provocação permanente” (Foucault, 1995, p.245). Há um intrincamento entre poder e resistência, de forma que um se torna condição do outro. Ou seja, para que o poder seja possível, é necessário que haja liberdade dos indivíduos de resistirem; da mesma forma, toda tomada de poder implica a presença de uma resistência a um poder anterior; cada mudança de trajeto do biopoder é uma resposta às pressões e demandas das vidas que resistem. Trata-se de um poder que escorre e se esparrama pela vida, calculando e recalculando como acomodar os excessos, cujas saídas nunca direcionam para fora, mas, abre porta para um cômodo diferente do mesmo edifício (se a considerarmos a vida enquanto multiplicidade, dessa forma não associaremos a resistência à transcendência do sujeito). Sem dúvidas, a **anátomo** e a **bio**-política produzem e vendem formas de vida, que nos são apresentadas como ideais de viver bem. Como sujeitos do biopoder e, especialmente, na era do biopoder neoliberal, consumimos cada vez mais formas e sentidos de vida, assim como maneiras de vivê-la, através de imagens, conhecimento, serviços e informações (Pelbart, 2003).

Mas, afinal, se estamos tão envolvidos por esse biopoder, como o excedemos? Frente aos constrangimentos, ao controle, às formas e adaptações do poder sobre a vida, a própria vida reage em potência política, potência de luta, de resistência. Porém, não devemos olhá-la como uma exceção que surge em momentos de extrema tensão e submissão da vida, como algo que acontece com muita dificuldade e esporadicamente. Ao contrário, no próprio núcleo do biopoder está considerada a possibilidade contínua da emergência de resistências. O que se percebe, então, é que a potência da vida sempre está lá; desde o início, sempre foi parte constituinte da racionalidade e própria condição de existência e manutenção do biopoder. Tendo isso em vista, devemos passar a nos preocupar não somente com as dimensões do poder sobre a vida, mas também com a capacidade

que há na vida de subvertê-lo, fazendo surgir outros sentidos, outras subjetividades, outras imaginações.

O biopoder se configura a partir de topologias de saber-poder-subjetivação, relações de produção e reprodução na qual estamos sempre envolvidos. A tecnologia do saber/poder depende, cada vez mais, que participemos ativamente das técnicas do *self*. Significa que precisamos estar engajados em práticas de reprodução e reforço das subjetividades normatizadas, vigiando-nos e nós mesmos e uns aos outros. Contudo, a máquina de cooptação não é capaz de dilacerar a multiplicidade, há portas de fuga sempre presentes. Existem direções analíticas capazes de elucidar a vida enquanto potência, ainda quando tornada objeto de cooptação pelo biopoder.

A conjugação entre Foucault, Deleuze e Espinosa⁴⁴, no trabalho de Negri e Hardt é um desses escapes que nos permite um outro olhar sobre a relação entre a vida, poder e **poder da vida**. Em *Império* (2010) os autores retomam a construção da biopolítica foucaultiana interessados em dar sentido às sociedades contemporâneas, sobre as quais argumentam que são marcadas por um poder fundamentalmente distinto das suas predecessoras. Diferente do Imperialismo, o Império é caracterizado por sua horizontalidade, se alastrando em redes, enredando as heterogeneidades. Não se trata de um sistema de exclusões hierárquicas, mas de articulação de grupos minoritários das mais diferentes expressões, com a finalidade de circunscrevê-los. Em última instância, o Império se direciona para ser o fim da história, lugar definitivo que permeia os lugares mais íntimos da vivência humana, por todo o globo, criando padrões e significando corpos, mentes, saberes, desejos e afetividades, criando-os e controlando-os (Pelbart, 2013). Esta seria uma sociedade do controle, conceito que os autores trazem do trabalho de Deleuze e sua leitura sobre a biopolítica foucaultiana, com a intensão de apontar para um exercício de poder que é muito mais difuso, micropolítico, que entra nos tecidos da intimidade cotidiana, moldando e informando suas relações com o outro e consigo mesmos. De acordo com Hardt & Negri (2010) a sociedade de controle seria:

⁴⁴ Entre outros, pois, o caminho teórico da produção desses autores não pode ser resumido a estes três nomes. Aqui o destaque é pragmático, são nomes que perpassam este trabalho.

Uma intensificação e uma síntese dos aparelhos de normalização de disciplinaridade que animam internamente nossas práticas diárias comuns, mas, em contraste com a disciplina, esse controle estende bem para fora os locais estruturados, mediante redes flexíveis e flutuantes. (Hardt & Negri, 2010, p.42)

Central para uma discussão sobre biopolítica é o que se entende por vida, e nos trabalhos de Hardt e Negri seu sentido está não nos processos biológicos (deslocando-a da anátomo política, ou, da disciplina), nem direcionado às consequências desses mesmos processos para a coletividade dos homens. A vida que permeia os escritos de *Império*, e de *Multidão*, é uma que envolve sua vitalidade. Peter Paul Pelbart conceitua essa vida como uma “sinergia coletiva, cooperação social e subjetiva⁴⁵” (Pelbart, 2015, p.23). É, portanto, vida em movimento e vitalidade afetiva e relacional. É a partir desses marcadores que a vida, ou a *bios*, é redefinida dentro dos cálculos do poder, e passa a ser sempre virtualmente coletiva.

Na dissociação entre vida e vida biológica no trabalho de Negri e Hardt, os autores passam a entendê-la em sua capacidade de afetar e ser afetada, referindo-se à vida, ou ao corpo, como pensada na teoria espinosista. Daí surge um sentido duplo para a biopolítica. Por um lado, é poder sobre a vida, como na teoria foucaultiana. Mas, também é - e é primordialmente - **potência da vida**⁴⁶. Esta, sim, seria a biopolítica propriamente dita, como afirma Pelbart, uma justaposição do poder da vida ao poder sobre a vida, a qual seria “a potência política da vida na medida em

⁴⁵ Pelbart continua e diz essa é uma sinergia que ocorre “no contexto de produção material e imaterial contemporânea, o intelecto geral” (2015, p.23). Pelbart deixa evidente que os autores estão imersos na teoria marxista, contudo, não cabe neste trabalho desenvolvermos esta relação. O que nos interessa é a interpretação da vida enquanto política em sua relacionalidade, afetações e afetividades.

⁴⁶ Esta relação da biopolítica como potência da vida já existe, ainda que embrionariamente, em Foucault, pois, em sua teoria sobre a biopolítica já assumimos que a vida é aquilo que se busca apreender, e ela própria é investimento do poder e exceção a ele, pois a biopolítica foucaultiana não fala de um poder de dominação, antes, de um contínuo embate entre biopolíticas.

que ela faz variar as formas e reinventa suas coordenadas de enunciação” (Pelbart, 2003, p.25)

A biopolítica como potência da vida aponta para uma força dinâmica, móvel, viva, que cria sujeitos, desejos, afetos e formas de vida. Fala da vida que foge às fronteiras criadas pelo poder sobre os sujeitos e as subjetividades que lhes são predicadas, em um movimento de fuga também coletiva, mas que não se limita como representativa. Essa vida-potência é a matéria da *multidão*, outro conceito mobilizado por Hardt e Negri, herdado de Espinosa⁴⁷, manifestação daquela sinergia coletiva, contrária à política de massas. A multidão é formada pela individuação, produto da força centrífuga da diferença, finalmente, escapando às rédeas da política moderna. Pelbart diz que a biopotência, realizada a partir dessa ótica, é um dispositivo ontológico, que produz e se dissemina pelo seu “poder comum de agir”, na qual a vida ultrapassa-se a si mesma, tornando-se uma “virtualidade desmedida” (Pelbart, 2003, p.175). É a vida em sua absoluta potência.

À essa vida potência cabe uma aproximação à figura do bárbaro, proposta por Hardt e Negri (2010), e ela é especialmente interessante, pois os autores não estão tratando de uma figura que é historicamente associada em contraponto à civilização. Mas, o bárbaro de Hardt e Negri é, antes, o de Walter Benjamin em *Experiência e Pobreza* (1985). Inspirado no bárbaro benjaminiano, os autores destacam ser esta a própria vida fugidia, que escapa de si e cuja relação com o biopoder (o que se faz poder sobre a vida) é de fuga. Trata-se, então, de um corpo que foge daquilo que lhe é posto como vida, das categorias que lhes são apresentadas e nas quais são alocados. De acordo com os autores:

O novo bárbaro não vê nada permanentemente. Mas, justamente por isso, vê caminhos por toda parte. Onde outros encontram muros ou montanhas, ali também, ele vê um caminho. Mas porque vê um caminho em toda parte, ele tem de limpar esse caminho em toda parte... Porque vê caminhos em toda parte, ele sempre se coloca em encruzilhadas. Nenhum momento pode estar ciente do que o próximo trará. O que existe, ele reduz a entulho, não por amor ao entulho, mas por amor ao caminho que atravessa o entulho. Os novos bárbaros destroem com uma violência

⁴⁷ Para melhor compreensão, ver nota de rodapé 47, na página 104.

afirmativa e traçam novas trilhas de vida através de sua própria existência material (Hardt e Negri, 2010, p. 235)

Muito diferente daquele bárbaro que caminha nos imaginários políticos modernos, sinônimo de atraso, sujeito desqualificado, apolítico, o bárbaro de Benjamin, Hardt e Negri e, agora, também nosso, não é informado por qualificantes pejorativos. Ele é vida em movimento brusco, corpo político, sujeito de encontros. É vida estrangeira, que se movimenta por fora das fronteiras, questionando-as, rompendo com seus limites. É corpo migrante, em movimento entre territórios existenciais. Por que não, corpo refugiado, fugido da violência do autoritarismo do sujeito único e da experiência precarizada, como sugere Benjamin (1985). Por fim, é sujeito autônomo. Bárbara é a vida capaz de se reinventar e recomeçar, mesmo quando diante da precariedade e abandono vividos. Nesse sentido, o bárbaro cria possibilidades, movimentando-se na direção de outras expectativas de mundos diferentes daqueles que lhes parecem já ter sido prescritos por um poder que controla os corpos, os qualifica, suplanta suas forças e tenta esvaziar suas possibilidades de outro futuro.

Em suma, o bárbaro é aquele que se sobrepõe às relações de poder que o lança às margens do ordenamento social-político. Porém, o que há de mais intrigante nesta superação da vida, é que ela não é realizada objetivando uma transcendência de si. Ao contrário, a vida encontra em si mesma a potência, transformando-se em sua finita infinitude, sem almejar categorias transcendentais, finais, ótimas e completas da vida. Foge-se de si, não para fora de si. Dessa forma, a fuga ocorre com aquilo que é imanente à experiência humana: os encontros, os corpos, os afetos; movimentando-se e formando novos agenciamentos e devires. São os próprios corpos que se transformam e se dispõem a sofrer mutações (Hardt & Negri, 2010, p. 235).

2.4 Barbáries

Contudo, a denúncia precisa ser mantida: o nosso corpo bárbaro é também um corpo barbarizado, violentado, abandonado e precarizado. Corpo potência, mas atravessado pela vulnerabilidade de sua condição que, em sua maioria, conjuga distintos marcadores de diferença que aprofundam o estado de sua condição já precarizada. Retomo à imagem que dá sentido à reflexão deste capítulo. Primeiro, vida anônima, que se confunde no meio das multidões pelas quais circula, às quais parece pertencer. Vestida da máscara do refúgio, o que somos imediatamente capazes de perceber é sua condição de vítima. Fora de seu país de origem, expulsa pela impossibilidade de viver dignamente, em segurança, tendo seus direitos violados e, por fim, abandonada, a mulher refugiada tenta sobreviver nas ruas de alguma cidade de Roraima⁴⁸, nos sinais vermelhos, debaixo do sol escaldante do meio-dia. Portanto, também, vida precarizada, duplamente abandonada, em uma cidade que não é a sua, em uma condição de pobreza extrema da qual parece ser impossível escapar.

Uma especificidade que a biopolítica também nos evidencia é a capacidade do poder de fazer distinção entre vidas que devem ser protegidas ou abandonadas; entre a vida que deve ser fomentada e vida que deve ser deixada para morrer. Trata-se de uma qualificação da vida, que existe no coração da política moderna.

Retornemos alguns passos dessa reflexão e analisemos a etimologia da palavra biopolítica. Não precisamos interpretar a segunda parte do oxímoro, então, nos detenhamos na primeira. No grego temos duas palavras que dão significado à vida que são de sentidos imediatamente opostos. *Zoé* faz menção à vida comum a todos os seres vivos, fala do estar vivo; é a vida em seus processos biológicos. *Bios* é o termo que faz contraste à *zoé*, qualificando a vida vivida pelos seres humanos, distinguindo-nos dos demais seres vivos; fala da forma de vida própria à humanidade. Portanto, a biopolítica remete à vida qualificada dos homens. Contudo, se consideramos somente o sentido de *bios* em Aristóteles – como vida

⁴⁸ O autor não especifica outros detalhes sobre este encontro, a única informação imediata que temos é este se deu em Roraima.

nutrida, que faz menção aos corpos, ao ser vivente-, biopolítica irá fazer menção à ordem biológica do ser, à dimensão da *zoé* (Agamben, 2014). De acordo com esta interpretação, a biopolítica estaria fazendo distinção entre o que é e o que não é ser humano, admitindo que aqueles não qualificados como tal estejam descobertos dos aparatos normativos que deveriam lhes conferir direitos e proteção.

Enquanto Foucault fala de uma biopolítica essencialmente positiva, ou seja, fomentadora da vida, não podemos esquecer que ela o faz às custas do abandono de determinados corpos, das vidas deixadas para morrer. Significa que a biopolítica deliberadamente produz corpos precarizados, abandonados, que são considerados desqualificados. Há, dentro da vasta literatura biopolítica, posições que apontam especificamente para este nexo de abandono e morte, a saber, respectivamente os trabalhos de Giorgio Agamben e Achille Mbembe.

A construção teórica de Agamben é particularmente complexa e detalhada, proponho uma breve elucidação dos pontos aqui pertinentes. Diferente de Foucault, que relaciona o biopoder ao desenvolvimento de uma racionalidade técnico-administrativa do Estado, Agamben (2014) aponta que o biopoder é tão antigo quanto o próprio, pois, desde a *pólis* grega a vida nua já é politizada. Na teoria agambeniana, a biopolítica é um fenômeno intrínseco à experiência política ocidental. A politização da vida nua, ou, a biopolítica, é constitutiva da política, inclusive ao Estado soberano, tomando uma dimensão ontológica em relação à política moderna ocidental, e não somente uma experiência política que teria surgido a partir do século XVIII, como sugere Foucault. Por isso, Agamben não concebe o biopoder como separado do poder soberano, poderes, que para Foucault, são distintos mesmos que sejam contemporâneos.

Significa, então, que para Agamben, a entrada da vida nua na esfera política constitui o núcleo da política ocidental. Contudo, trata-se de uma entrada mediante a exclusão. Agamben conclui que a dupla categorial da política moderna não é aquela do amigo-inimigo, que permeia o imaginário político desde Hobbes, mas sim, “vida nua-existência política, zoé-bios, inclusão-exclusão” (ibidem, p.15). Quanto a esta dualidade, ele afirma que a política existe porque o homem é ser vivente, o qual “na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo

tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva” (Agamben, 2014, pp.15-16)

Fica claro que Agamben não está falando de uma simples inclusão da *zoé* na pólis como marco ontológico da política. Um dos principais pontos da teoria agambeniana é que essa entrada é realizada mediante sua exclusão, à medida que a vida nua, tradicionalmente alocada à margem do ordenamento político, passa a progressivamente habitá-lo, de forma que regra e a exceção entram em uma zona de indistinção.

Em *Homo Sacer* (2014) um dos objetivos de Agamben é especificamente analisar essa inclusão-exclusão originária e pensar suas consequências na política moderna. Para tal, ele toma como paradigma a alegoria do *homo sacer*, sujeito do antigo direito romano, que dá título à obra. Figura da vida nua, o *homo sacer* é a vida matável e insacrificável (Agamben, 2014, p.16). Ou seja, o *homo sacer* (homem sacro) é uma vida cuja morte não pode ser considerada um homicídio, um delito, e, ao mesmo tempo, não pode ser considerada um sacrifício. Dessa forma, ele se encontra duplamente excluído da esfera do direito: do direito romano, quando não goza de determinadas seguridades, e do divino, quando não pode ser qualificado como sacrifício. Contudo, essa dupla exclusão gera uma captura da vida na própria esfera da comunidade: ainda que esteja excluído dela, nela está incluso por ser matável. Se retomarmos ao que vimos, desde Foucault, sobre a relação íntima entre a soberania e seu direito de causar a morte, podemos, já aqui, apontar para um ponto importante dentro do pensamento de Agamben, que é o vínculo entre a vida do *homo sacer* e o poder soberano.

Essa condição de dupla exclusão na qual se encontra o *homo sacer* o deixa exposto à violência indiscriminada, vivendo em uma esfera limite de uma violência permanente. Agamben diz que por não pertencer nem à esfera humana, nem à divina, o homem sacro habita uma zona sobre a qual não opera, igualmente, o agir humano nem o divino, mas sim a decisão soberana (Agamben, 2014, p.84). Trata-se de uma esfera-limite, operacionalizada exclusivamente mediante uma relação de exceção. A esfera da decisão soberana suspende a lei no estado de exceção e, dessa forma, inclui nela a vida nua do homem sacro (*idem*).

Leitor de Carl Schmitt, Agamben aponta a estrutura de exceção como substancial à política moderna. Segundo Schmitt (2005), as exercício do poder soberano é endêmica sua capacidade de declarar o início e o fim do estado de exceção. Isso significa que o soberano seria o único capaz de identificar a ameaça à ordem jurídica, suspendê-la e retomá-la, de acordo com seus critérios. Chamado de “paradoxo da soberania” (Agamben, 2014, p.10), a sua estrutura se constituiria pelo fato de que o soberano se encontraria ao mesmo tempo dentro e fora do ordenamento jurídico. Dentro, pois, a ele pertenceria a prerrogativa a jurídica de suspender a própria lei; por outro lado, concomitantemente fora devido a sua capacidade particular de decidir a própria suspensão da lei, exercendo sua soberania de forma plena. Aplicando esse pensamento à sua investigação sobre a politização da vida nua, Agamben entende que a relação de exceção é a estrutura originária da soberania, mas também da relação jurídica do poder com a vida nua, pois, é na declaração da exceção, ou seja, na suspensão da lei, que essa vida é capturada pelo ordenamento jurídico sob uma forma de exclusão inclusiva. Essa relação de *exceptio* (exclusão inclusiva) da estrutura originária da política, a partir da qual a vida é incluída e politizada é, segundo Agamben, uma relação de bando:

A relação de exceção é uma relação de bando. Aquele que foi banido não é, na verdade, posto fora da lei e indiferente a esta, mas é abandonado por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem. Dele não é literalmente possível dizer que esteja fora ou dentro do ordenamento (por isto, em sua origem, in bando, *a bandono* significam em italiano tanto ‘à mercê de’ quanto ‘a seu talante, livremente’, como na expressão *correre a bandono*, e bandido quer dizer tanto ‘excluído, posto de lado’ quanto ‘aberto a todos, livre’, como em *mensa bandita* e *a redina bandita*). É neste sentido que o paradoxo da soberania pode assumir a forma: ‘não existe um fora da lei’. A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o abandono. A potência insuperável do nómos, a sua originária ‘força de lei’, é que ele mantém a vida em seu bando abandonando-a. (Agamben, 2014, p.35)

A capacidade do bando é a de capturar de fora, para, assim, incluir o que foi capturado no ordenamento jurídico mediante o abandono. Dessa maneira, a vida

nua, quando excluída e capturada, banida e abandonada, se encontra em uma dimensão na qual não há discernimento entre vida e direito (Agamben, 2014, p.35). E se a função inicial da soberania e o fundamento de sua violência é o estado de exceção, significa que seu referencial imediato sempre foi a vida nua matável e insacrificável do homo sacer. Assim, Agamben argumenta que autenticamente política é somente a vida nua (Ibidem, p.106), cuja politização é uma que expõe à morte. Ou seja, a politização da vida é realizada mediante uma tanatopolítica.

No campo dos estudos sobre refúgio, a qualificação da vida refugiada como vida nua mediante a aplicação da perspectiva agambeniana é habitualmente encontrada em análises preocupadas com a condição dessas populações encampadas. Perera (2002) denuncia como que refugiados são tornados corpos disponíveis à violência do poder soberano, detentor dos meios possíveis para tal. Frases como “aqui nós não somos refugiados; nós somos prisioneiros nesse país, sendo golpeados e espancados” (ibidem, n.p., tradução minha) e “nós não estamos pagamento pelo que fizemos, mas pelo que nós somos” (idem, tradução minha) são destacadas por Perera para demonstrar a condição na qual os próprios refugiados manifestaram estar⁴⁹. Diken & Lausten (2003) apontam que, reduzidos à vida nua, os refugiados se encontram em uma posição na qual estão sujeitos a toda e qualquer forma de violência, seja ela direta como expôs Perera, ou simbólica. Isto se daria porque o corpo refugiado estaria vivendo em uma zona de indistinção, na qual ainda que esteja incluso pelo ordenamento estatal pertencendo territorialmente⁵⁰, dele ainda estão excluídos, mesmo em sua inclusão. Essa inclusão exclusiva demarca no corpo refugiado, exposto à violência, a distinção operacionalizada entre refugiado e cidadão, significando a despolitização da vida refugiada mediante sua qualificação como vida nua.

A articulação do binômio vítima/impostor também é reconhecida por algumas análises como instrumento de produção dessa vida, na significação

⁴⁹ Os relatos anunciados por Perera foram coletados no campo de Woomera, na Austrália.

⁵⁰ Diken & Lausten (2003) estão falando especificamente sobre espaços que tradicionalmente conhecemos como campos de refugiados, mas podemos facilmente pensar o espaço urbano também como espaços de indistinção, contudo, em sentido mais fluido do que o aplicável aos campos, já que, diferente de quando encampados, os refugiados que estão integrados às cidades se movimentam por elas.

deliberada do refugiado como bandido quando este sobrepõe as linhas materiais da vida que lhe são impostas (cf. Rajaram & Grundy-Warr, 2004) – as fronteiras nacionais, urbanas, os limites do campo etc. Comportamentos desviantes são qualificáveis como banditismo, gerador de desordem local. Banditismo este que, lido a partir da ótica agambeniana, está relacionado ao abandono (Agamben, 2014, p110), sendo isto de fato aquilo que se observa ser efetivado, pois, uma vez desqualificáveis como refugiados, são retirados desses sujeitos e coletivos toda espécie de suporte social, financeiro e habitacional. De acordo com Darling (2009) a supressão desses auxílios seria a expressão do abandono agambeniano. Ao mesmo tempo, a dinâmica do abandono (sua atualidade e sua eventualidade) seria, segundo o autor, um mecanismo de manutenção dessas vidas como despolitizadas, pois, a presença de fatores como a capacidade de se remeter a seus direitos, assim como às suas responsabilidades, é compreendida como cruciais para a constituição de si enquanto sujeito com voz política, capaz de se fazer ouvir (ibidem, p.652), o que consequentemente silencia a todos tornados incapazes de evocar seus direitos. Portanto, uma análise sobre a condição refugiada que conjuga a teoria agambeniana é capaz de traçar a distinção entre cidadão e refugiado demarcada sobre os corpos tornados vida nua, evidenciando sua condição tornada apolítica.

Assim como Agamben, o filósofo camaronês Achille Mbembe insere em sua análise o lugar da morte na discussão do poder sobre a vida, apontando que o alocamento saber-poder do biopoder não opera somente o gerenciamento produtivo da vida, mas, também, o da morte, sendo este o ponto da sua virada dentro desse amplo debate. De acordo com Mbembe (2018), a função do poder é ditar quem deve, e como deve, morrer. Significa que o biopoder opera uma necropolítica, uma política da morte. Contudo, essa distribuição da morte não é realizada deliberadamente, há um crivo que separa os corpos, enquadrando determinados como objetos desse poder. Este crivo seria o racismo.. Na teoria de Mbembe, a raça é o conceito intercessor da necropolítica e seu acoplamento no biopoder. Segundo o autor:

racismo é acima de tudo uma tecnologia destina a permitir o exercício do biopoder, ‘este velho direito soberano de matar’. Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas

do Estado. Segundo Foucault, essa é a ‘condição de aceitabilidade do fazer morrer’.
(Mbembe, 2018, p.18)

A tese do racismo de Estado⁵¹ é o ponto central a partir do qual Mbembe começa a pensar e desenvolver sua análise sobre a necropolítica. Dele, Mbembe resgata em Foucault a relação entre soberania, biopoder e biopolítica, e as reflexões que trazem sobre o lugar central da morte e da vida na política e para a compreensão da modernidade. No início de seu trabalho sobre o conceito, Mbembe aponta que suas preocupações nascem de uma problemática encontrada na própria soberania:

Minha preocupação é com aquelas formas de soberania cujo projeto central não é aluta pela autonomia, mas a ‘instrumentalização generalizada da existência humana e da destruição material de corpos humanos e populações. Tais formas de soberania estão longe de ser um pedaço de insanidade prodigiosa ou uma expressão de alguma ruptura entre os impulsos e interesses do corpo e da mente. De fato, tal como os campos da morte, são elas que constituem o nomos do espaço político que ainda vivemos. Além disso, experiências contemporâneas de destruição humana sugerem que é possível desenvolver uma leitura da política, da soberania e do sujeito, diferente daquela que herdamos do discurso filosófico da modernidade. Em vez de considerar a razão a verdade do sujeito, podemos olhar para outras categorias fundadoras menos abstratas e mais palpáveis, tais como a vida e a morte.
(Mbembe, 2017, p.11)

⁵¹ Este também é um tema discutido por Foucault, e importante em seu trabalho. Vimos que no trabalho do francês o biopoder é o exercício de poder que dita quem vive e quem pode morrer (o poder de fazer viver e deixar morrer), na sua teoria essa separação só é possível mediante o crivo biológico, qualificado pelo autor como racismo. No livro *Em defesa da sociedade* Foucault tem o interesse explícito em falar sobre racismo, desenvolvendo seu pensamento a um ponto no qual situa as lutas de raça e as lutas de classe como as duas principais pautas, em torno das quais ocorrem os conflitos do fim do século XIX (Foucault, 2005, p.26). O racismo enquanto tecnologia de poder (ou seja, a relação entre raça, racismo de Estado e guerra) é tão central nesse trabalho, que o livro – que se trata da transcrição de um curso ministrado por Foucault no *Collège de France* – já foi publicado como “*Genealogia del racismo*” em uma edição em castelhano (Foucault, 2005).

Para Mbembe, há uma relação intrínseca entre a modernidade, a violência e o terror, muito distante de qualquer interpretação progressista sobre a modernidade. Pelo contrário, a partir de Mbembe, pode-se concluir que a barbárie é o coração da modernidade, da mesma forma que o biopoder seria como uma faca de dois gumes:

O terror se converte numa forma de marcar a aberração no corpo político, e a política é lida tanto como a força móvel da razão quanto como a tentativa errática de criar um espaço em que o 'erro' seria minimizado, a verdade, reforçada, e o inimigo, eliminado. (Mbembe, 2018, p.23)

Fica evidente que para o autor o terror não é exceção à política, como uma aberração causada pela falta de razão ou pela não delimitação de seus limites. O terror é, de acordo com a leitura de Mbembe, parte ativa e constituinte, por exemplo, do próprio discurso emancipatório que fomenta e legitima incursões de dominação e aniquilação de povos, sustentadas por noções de verdade e civilização inscritas no imaginário político.. Assim como Bauman (1998) afirma que o nazismo não foi numa exceção à modernidade, mas sim, sua expressão, Mbembe aponta que o terror realizado pela marcação das linhas de cor do racismo é, ao mesmo tempo, fomentado e fomentador da política moderna.

Ao retomar a imagem da mulher no sinal, não posso ignorar sua condição de abandono à morte e ao sofrimento, à miséria da vida. Também não posso deixar de perceber que, assim como muitos dos outros corpos parados nos sinais vermelhos em todo Brasil, este é um corpo negro, racializado, em um país que veste a fantasia da democracia racial, mas no qual o corpo negro é o que tem a maior chance de morrer, um corpo matável, sacrificável. Trago estas leituras para falar da barbárie da modernidade, que qualifica corpos, fomenta a vida de alguns, enquanto deliberadamente violenta, abandona, assassina muitos outros; para falar da face bárbara da biopolítica que tolhe as vidas, que, enquanto fomenta e é fomentada pelo neoliberalismo, abandona vidas à precariedade, à redução de vida à sobrevivência, à sua nudez. Ao trazê-las, evidencio o caráter letal do biopoder, reforçando uma denúncia já recorrente referente ao seu funcionamento. Entre os corpos violentados, há também corpos migrantes refugiados. Diante dessa realidade, nos encontramos

em um impasse ético, do qual não podemos escapar. Ao tratar o corpo como vida-potência devemos fugir ao risco de romantizá-lo e o universalizar. Ainda, há a virtualidade do risco de isolar esse corpo, o destacando enquanto objeto puro, desconsiderando os vetores do poder sobre a vida, seja ele exercido através de uma bio ou necropolítica. Temos, então, o corpo potência que está em condição de vulnerabilidade e está desnudo frente ao poder capaz de violentá-lo⁵². Eis o dilema.

É inquestionável que as abordagens à condição refugiada que se debruçam sobre a espetacularização das histórias de vida de sofrimento e sobre a ênfase de sua vulnerabilidade estão saturadas. Quando proponho a vida-potência reforço meu radical descontentamento com tais narrativas e escolhas analíticas, advogando por um olhar que busque contemplar a complexidade das pluralidades que informam a experiência refugiada, considerando-a política em si. Portanto, como lidar com a condição de inquestionável vulnerabilidade e precariedade na qual se encontram as vidas refugiadas, sem reforçar os estereótipos que buscam qualificá-las, inserindo-as no discurso da política moderna mediante determinadas categorias que as despolitizam e a normatizam como sujeito vítima? Minha sugestão é assumir essa condição de vida precária como categoria analítica dentro de uma perspectiva crítica nos estudos sobre o refúgio, capaz de repolitizar este corpo. Ao invés da pura negação crítica ao refugiado tornado vítima, proponho uma releitura sobre a vulnerabilidade que informaria essa condição, assim como a própria categoria, mediante uma inversão analítica sobre as premissas que as normatizam.

Para tal, é necessário desmontar o corpo da tradição aristotélica e reinseri-lo nas nossas análises como um “corpo que não aguenta mais” (Lapoujade, 2002; cf. Batista, 2015). É com o auxílio do texto de David Lapoujade que proponho esse

⁵² Ainda que já tenha explicado anteriormente, a repetição talvez seja necessária. Falo de uma nudez, uma vulnerabilidade e uma violência vivida em graus muito diferentes em sujeitos que compartilham da mesma condição jurídica. Mas, considero que, enquanto refugiados, devido aos pressupostos que informam seu estado, precisamos reconhecê-los enquanto sujeitos precários e em inquestionável estado de vulnerabilidade. Contudo, como será explorado ainda neste, mas também no próximo capítulo, trata-se de uma vulnerabilidade cujo entendimento se forja na experiência, e uma precariedade que transforma o corpo no encontro.

movimento de releitura sobre a vulnerabilidade e precariedade da condição refugiada.

Distante de uma possível interpretação pejorativa, *não aguentar mais*, segundo Lapoujade, seria a condição inicial do corpo, tomado cativo pela concepção aristotélica como corpo da ação, cuja potência estaria em sua capacidade de sair de um estado inerte (de potência virtualizada), materializando-a no ato. O corpo que não aguenta mais é o corpo independente do agente aristotélico, ou seja, o qual tem sua potência isenta do ato e da personificação, dos territórios aos quais são submetidos de fora (pela disciplina e o adestramento, como pode ser encontrado nas obras de Foucault e Nietzsche⁵³, respectivamente) e de dentro (como autodisciplina e as tecnologias de si). Lapoujade chama à nossa memória aquilo que, como modernos, nos esquecemos em relação ao fato de que o corpo “não pode erguer-se de sua condição de ser corpo” (ibidem, p. 82), ele só o faz quando agenciado segundo a perspectiva aristotélica do corpo, ou seja, somente após o ato que o torna agente (transcendendo o corpo). Deslocá-lo dessa perspectiva, segundo Lapoujade, é “encontrar uma potência própria do corpo, uma potência liberada do ato (ibidem, p.83, destaque meu), superior à da atividade do agente, que não esteja definida em razão do ato final, mas encontra significado em si. Ao invés de se formar no evento, é o corpo que se significa, se transforma à medida que sofre devido aos encontros que marcam sua experiência. De acordo com Deleuze & Guattari (apud Lapoujade, 2002, p.83) o corpo não está preso no presente, ao contrário, “contém o antes e o depois”, afetado pelas transversalidades do vivido, e mesmo os atos aparentemente estagnados, como o esperar, são atitudes do corpo

Uma potência **própria do corpo** seria, portanto, exatamente a de não aguentar mais, pois, ao não suportar os mecanismos de adestramento aos quais é submetido, ao não sucumbir aos processos de personificação e individualização, o corpo resiste. Contudo, é um corpo que resiste porque sofre de ser afetado, porque é, antes de tudo, encontro com outros corpos, movimentando-se, em constante devir, ressignificando sua experiência não mediante os significantes que lhes são

⁵³ Em *Vigiar e Punir* (1999b), de Foucault, o corpo anômalo é aquele que precisa ser disciplinado; em *A genealogia da moral* (1999), Nietzsche qualifica o corpo animal como aquele que será adestrado.

apresentados e impostos, mas a partir da experiência mesma; em outras palavras, da vida que acontece. Em suma, trata-se de um olhar para o corpo que reconhece sua potência a qual, por ser imanente, não é exercida no agir, mas em todo e qualquer acontecimento; é constante corporal que evade ao dispositivo da pessoa que tenta a todo momento adestrá-lo.

O corpo refugiado é também o corpo que não aguenta mais, e ao considerá-lo assim, manifestando sua vulnerabilidade e precariedade enquanto potência, o desagregamos do **sujeito** refugiado. Dessa forma não negamos a materialidade de sua condição (seja sua intensidade maior ou menor), e não perdemos a crítica ao processo de normatização que produz determinado sujeito do refúgio e, concomitantemente, demais categorias sujeitas aos regimes de (i)mobilidade, pois, ao direcionar a análise à potência inerente ao **corpo** refugiado, também é mobilizada, diretamente, uma crítica à hegemonia do sujeito, que fundamenta toda qualificação e categorização das vidas, assim como sua disposição diante da morte.

Assim, reconhecemos o refugiado como corpo potente em sua vulnerabilidade, e em devir também quando não aguenta mais; assumimos sua capacidade de resignificar sua condição e de traçar linhas de fuga mesmo frente às barbaridades sofridas pelo poder. Admitir o corpo errante do refúgio como potência é partir da premissa que esses corpos abandonados, precarizados, à sombra do desfalecimento, resistem e o fazem em busca de linhas de fuga que não sejam linhas de morte (Amaral apud Scherer, 2020). Significa assumi-las enquanto vidas bárbaras, que enfrentam a barbaridade da política de subjetivação, esvaziamento, controle, contenção, abandono e aniquilação de seus corpos, nos quais encontram, ainda que enfraquecidos, potência para buscar outros caminhos. Portanto, se quisermos saber o que pode este corpo, devemos, antes, considerá-lo enquanto potência viva, capaz de subverter as condições de sujeito que lhe são impostas, reinventando-se a partir de sua própria experiência e resignificando sua condição. Não se trata de uma romantização do refugiado enquanto vítima ou herói, mas do reconhecimento de uma potência imanente que se encontra também na condição refugiada e que é constantemente transformada pelo ir e vir, pelos encontros, pela relacionalidade, pelo cansaço e pelo sofrimento de estar exposto a outros corpos e de serem tornados sujeitos de determinados regime de qualificação da vida.

2.5

A mulher da multidão

Finalmente despida da máscara que a predica a um conjunto de significantes que buscam qualificar sua vida, territorializando-a, aquele corpo refugiado parado no sinal fechado, admitido corpo bárbaro de potência imanente, muito se aproxima do personagem misterioso do conto de Poe, sujeito cuja complexidade o torna indecifrável, de desejos e movimentos não pressupostos. Devemos tomar como realidade inquestionável que seu corpo, sua experiência, suas andanças, são informados, atravessados, contornados, por uma gama de relações, subjetivações e afetos que não nos são imediatos, e que são capazes de produzir significados outros, essencialmente diferentes do que a normatização de sua vida lhes predica, suprimidos por determinados domínios discursivos do que significaria ser refugiado. Assim, proponho um deslocamento que a retire do meio da multidão e a aloque enquanto participante dela, entendendo-a, em paralelo à construção de Poe, como mulher **da** multidão. Proponho tal releitura não somente por assumir essa mulher enquanto vida potência, mas também retomar sua politização mediante a releitura sobre seu anonimado e sua referenciação a um coletivo (seja de refugiados ou do coletivo de corpos aos quais está em virtual referenciação), sustentando que podemos fazê-lo enquanto assumimos sua vulnerabilidade e precariedade como condição cuja política precisa ser reconhecida.

Se a vida refugiada sofre a despolitização a partir do esvaziamento de si promovido pela biopolítica, que captura essas vidas e as qualifica a partir de uma essencialização e romantização de sua condição de vítima, tornando-a refugiada somente enquanto nestes termos, e se este mesmo processo, não somente desidentifica essas vidas, mas as universaliza, transformando-as em massa uniforme, consistente, em um conjunto de idênticos entre si, sugiro que subvertamos essa construção, repolitizando, pelos mesmos termos, o indivíduo e o coletivo. Para isso, proponho retomar o debate sobre biopotência, dessa vez mediada pela obra de Roberto Esposito, lendo-a em paralelo ao trabalho Judith Butler referenciado à ontologia social do corpo precário.

Roberto Esposito⁵⁴, filósofo italiano, compartilha daquela visão sobre a biopolítica enquanto conteúdo um caráter duplo, a qual vimos anteriormente neste ensaio a partir de Hardt & Negri (2005; 2010). De um lado, há a biopolítica em seu sentido imediato e habitualmente vinculado como a vida tornada objeto da política. Contudo, de outro, Esposito percebe o caráter político da *bios*, entendendo a política no interior da própria vida, imanente a ela. A definição de *bios* utilizada pelo autor se assemelha ao sentido aristotélico, fazendo referência a formas de vida (Esposito, 2010), direcionando sua análise para uma política da vida (diferente, por exemplo, da *bios* articulada à tanatopolítica agambeniana). Portanto, no conjunto de sua obra, *bios* estará sempre articulada às singularidades dos processos da vida que no interior do sistema imunitário se reconhecerão e formarão linhas de fuga frente à captura biopolítica. Tais fugas serão traçadas não pela imposição sobre a vida, também é transcendência, mas é desdobramento imanente à normatividade que lhe é inerente.

⁵⁴ Roberto Esposito busca explicar a relação entre vida e poder mediante o paradigma imunitário, as compreendendo como simultâneas e legíveis somente quando relacionadas em conjunto (Esposito, 2010). A máxima do dispositivo exposto pelo autor é a de autoconservação imunitária, construção que Esposito referencia à Nietzsche que havia interpretado a civilização pelos mesmos termos, a comparando à alma que ao mesmo tempo que preserva, aprisiona o corpo (Boeing, 2020). Nesse sentido, a imunização é uma proteção negativa da vida (pensamento incompatível com o paradigma biopolítica foucaultiano, por exemplo, que protege **ou** nega a vida). Com sua teoria, Esposito procura demonstrar como que as sociedades se valem de atos e valores que comprometem a vida, projetam sua morte e dessubjetivação, a fim de proteger a vida comunitária (Nalli, 2012). Portanto, central nessa perspectiva é o conceito de comunidade articulado pelo autor. Para sua construção, Esposito mobiliza o termo *munus*, que faz alusão a um dom a ser doado, uma tarefa a ser realizada, uma obrigação. De acordo com o autor, o *munus* está associado a uma obrigatoriedade de expropriar-se em favor de outro (Esposito, 2017). Contudo, trata-se de uma comunidade que não é capaz de se realizar por completo pelo próprio caráter da imunização (ibidem, p.70). Para o autor, a problemática da radicalização da imunidade, ou seja, da racionalidade de proteção da vida coletiva à despeito de vidas individuais, é a intensificação de barreiras capazes de cercear nossas liberdades e nossos sentidos de individualidade e coletividade (Esposito, 2017, p.143). Por outro lado, o autor desenvolve um modelo afirmativo da biopolítica imunitária, mediante uma relação entre o singular e o mundial, na expectativa da Terceira Pessoa, em direção à impessoalidade, o qual abordarei nessa seção. Para um entendimento mais detalhado, e acessível, sobre o paradigma imunitário de Esposito, indico a leitura do artigo de Boeing (2020), intitulado *Biopolítica e o paradigma imunitário de Roberto Esposito, A biopolítica em Roberto Esposito: Imunidade e Comunidade* (2017) de Barbara das Neves (2017) e *A abordagem imunitária de Roberto Esposito: biopolítica de medicalização*, de Marcos Nalli (2012).

A política da vida diante do aparato imunitário se desdobrará em direção ao contágio, à relação na qual os sujeitos se submeterão à exposição ao outro. Inspirado na filosofia de Baruch Espinosa, Roberto Esposito pressupõe corpos que se encontrarão e se afetarão mutuamente, como implantes – fazendo uso da gramática biomédica presente na obra - transformando-se uns aos outros, tornando obsoleta as fronteiras da personalidade.

Em última instância, ao articular uma biopolítica afirmativa, Esposito fala de um ser vivo que se movimenta para além de si mesmo em devir, suprimindo os limites da construção do indivíduo enquanto sujeito completo e indivisível, a fim de mediante o corpo enxertado fazer exceder as fronteiras das formas pré-estabelecidas para si. Nessa perspectiva, *bios* como forma de vida diz respeito a corpos que estão inevitavelmente em contínuo contato com outros e com o ambiente no qual habita, cuja relacionalidade é intrínseca à sua experiência e, portanto, são capazes de viver essa complexa relação e serem transformadas pelas afetações que sofrem. É, inegavelmente, vida que afeta e vida afetada, dependente de conexões; é corpo em contínua formação a partir dos encontros com outras densidades e intensidades de processos de individuação e desindividuação, de subjetivação e dessubjetivação. Portanto, na teoria de Esposito, o entendimento do sujeito como pessoa única, inafetada e integral é um problema a ser superado, pois tratar-se-ia de uma categoria de qualificação da vida que serviria ao propósito de fundamentar hierarquias objetificando corpo e promovendo desigualdade entre viventes. Esposito compartilha o mesmo plano de fundo argumentativo que identifica uma dominação biopolítica a partir da qualificação da vida em Agamben e Mbembe. A sugestão de Esposito é instrumentalização de um *bios* impessoal (Esposito, 2007) – a superação das fronteiras entre homem e pessoa, entre humanidade e natureza – , sobre o qual o autor argumenta ser o caminho para outras possibilidades de vida, a partir do esvaziamento.

Do outro lado da articulação que se pretende aqui, encontramos Judith Butler⁵⁵ que, ainda que não mobilize conceitos relacionados à biopolítica, trabalha

⁵⁵ Judith Butler aborda a questão da precariedade em alguns de seus escritos (cf. Butler, 2004; 2009; 2010; 2016). A autora marca uma distinção entre dois conceitos relacionados à precariedade, *precarity* (como precariedade política, social e espacial) e *precariousness* (relacionada à vulnerabilidade, como uma condição existencial) (Butler, 2010). Butler argumenta que o torna a

a noção de uma ontologia relacional capaz de enriquecer essa caixa de ferramentas que está sendo abastecida neste trabalho, colocada articulada com Esposito. Não discorrerei com detalhes sobre sua obra, vale-nos destacar especificamente aquilo que é imediatamente pertinente. De acordo com Butler nossos corpos se encontram em uma relacionalidade caracterizada como ser-com. Significa que, contrários à ontologia individualista – a mesma criticada por Esposito - os corpos estão em constante relação e são algo ou alguém nunca individualmente, mas sempre **com algo** e **com alguém**. Como eixo fundamental dessa relacionalidade, Butler aponta a precariedade como condição comum a todos, a qual nos constituiria como sujeitos envolvidos socialmente mediados por laços e relacionamentos. Assim, Butler (2010) assume a vida com precária entendendo que esta é a condição primeira de nossos corpos, ocasionando o caráter relacional de nossa existência em sociedade, nos colocando em contínuo elo com as pessoas e o ambiente em nosso entorno.

De acordo com Butler (2010), a precariedade da vida é interior à nossa existência, responsável por estarmos em constante envolvimento coletivo, nos associando a redes de interdependência (das mais múltiplas e distintas; sejam agrupamentos de atributos sociais, políticos ou econômicos, por exemplo, e suas finalidades também variam, podendo ser para a liberdade ou servidão). Contudo, friso que a potencialidade em assumir essa relacionalidade reside no fato de que é a partir dela que encontramos mecanismos de cooperação, luta e sobrevivência, compartilhamos conhecimentos e nos assemblamos. Assim como Esposito, Butler aponta para uma ontologia relacional do ser, mediante a qual os corpos se alinham mediante o encontro, em estado de interdependência; por sua vez, Esposito está pontuando o contágio inerente à vida e a potencialidade do corpo inoculável,

vida precária não é simples estar em condição de necessidade ou de dependência de circunstância externas as quais determinarão seu bem viver; os sujeitos **são** precários (no sentido de *precariousness*) pois não há quem consiga assegurar que essas necessidades serão respondidas. Quanto a isso, Butler afirma “*there are no conditions that can fully ‘solve’ the problem of (...) bodies (...) they are subject to incursions and to illnesses that jeopardize the possibility of persisting at all*” (Butler, 2010, p.29). Nesse sentido, a vulnerabilidade é constitutiva da corporalidade dos sujeitos, pois nossos corpos sempre dependem daquilo que lhes é exterior para sobreviver, na medida que, de acordo com Butler, sobreviver é viver uma vida sempre em risco, vulnerável à constante possibilidade da falta daquilo que a sustenta (ibidem, p.30).

tornando-se outros à medida igualmente transforma os demais. A partir dos autores, e diante de uma proposta de repensar a vida precária da mulher refugiada vivendo o urbano em condição de completa despossessão e abandono, mas que é ao mesmo tempo parte de multidões de outros corpos precários, podemos pensar em uma política da vida precária, que é essencialmente impessoal (a fim de respondermos à demanda presente em Esposito), múltiplo e vulnerável.

A partir da sugestão de uma biopolítica da vida precária (Rucovsky, 2020), respondendo à chamada de Esposito por uma biopolítica impessoal, admitindo-a como essencialmente relacional e fundamentalmente afetiva, retomo a protagonista deste capítulo como uma mulher **da** multidão, tornando **multidão** predicado a ela. Nos redireciono para uma linha interpretativa que subverte seu anonimato e sua virtual associação com as multidões dos corpos (multidões nas quais transita ou é capaz de transitar, ou às quais é deliberadamente correlacionada), como esvaziamento da vida e captura de sua experiência, para, nestes mesmos termos, repolitizá-la tornando-a multidão, constitutiva do coletivo, da associação dos corpos, da conjugação de saberes, de zonas coletivas heterogêneas que articulam o comum em agenciamentos intensificantes da diferença. A mulher na multidão abre espaço para a mulher da multidão à medida que se torna também este coletivo, se transformando a partir dos encontros com os demais corpos que compõe a multiplicidade de agenciamentos que atravessam sua experiência, transformando-os reciprocamente.

Neste ponto, não há como deixar de referenciar o conceito de Multidão de Hardt e Negri, aludido anteriormente. Segundo os autores:

A multidão é composta de inúmeras diferenças internas que nunca poderão ser reduzidas a uma unidade ou identidade única – diferentes culturas, raças, étnicas, gêneros e orientações sexuais; diferentes formas de trabalho; diferentes maneiras de viver; diferentes visões de mundo; e diferentes desejos. A multidão é uma multiplicidade de todas essas diferenças singulares. (Hardt; Negri, 2005 p.12)

A Multidão de Hardt e Negri aponta para a coletividade dos bárbaros, para aqueles que buscam linhas de fuga frente ao poder que tenta continuamente

capturar suas vidas e despolitizar o coletivo. A Multidão é, na sua essência, um conceito que repolitiza a coletividade sem aloca-la dentro dos mecanismos de subjetivação do Império, fugindo dele, evidenciando e fomentando a diferença. Este é o coração da Multidão. Nela, o agenciar dos indivíduos não culmina em um corpo uno, mas na intensificação das diferenças, nos processos de individuação, que colocam esse corpo coletivo, singular, estranho, difuso, múltiplo, em movimento de imanência. A Multidão é forjada e fomentada pela multiplicidade. Não se trata, portanto, do simples fato de ser composta pela diferença, mas por um atravessamento de devires, de processos de tornar-se diferente daquilo que se é, e do que se parece ser.

2.6

Coda II – Os corpos políticos do refúgio

Ora, a vida é uma evolução. Concentramos um período dessa evolução numa vista estável a que damos o nome de forma e, quando a mudança se tornou suficientemente considerável para poder vencer a feliz inércia de nossa percepção, dizemos que o corpo mudou de forma. Mas, na verdade, o corpo muda de forma a todo instante. Ou antes não tem forma, uma vez que a forma é algo imóvel e a realidade é movimento. O que é real é a mudança contínua da forma: a forma não é mais que um instantâneo tomado de uma transição (Bergson, 2005, p.327).

O que pode o corpo? Poderíamos afirmar que não muito. Frente a uma complexa relação de saber-poder que produz subjetividades aos quais o corpo deve se conformar - relação de poder esta que permeia nossas sociedades, imaginários e expectativas políticas, tão emaranhadas que não conseguimos desenrolar seus novelos, micropolítica, introduzida no nosso cotidiano normatizando desejos e afetos, tão íntima que se torna “cuidado de si” -, seria fácil sugerir que não cabe ao corpo muito excesso. Contudo, não é esta a perspectiva que informa este trabalho. Saímos do capítulo anterior com um intuito, o de rever nossos pressupostos referentes à experiência do refúgio urbano, sobre a qual direcionei que o caminho a ser seguido deveria ser percorrido a partir da esfera da experiência cotidiana. Se fôssemos considerar que a vida não excede, que o corpo está subjugado à forma,

não poderíamos percorrer este caminho que proponho; antes, estaria, virtualmente, reforçando as mesmas dicotomizações para fora das quais reorientei nossa rota.

Para responder à pergunta, já amparada pela citação a Bergson, é interessante nos orientarmos a partir Espinosa⁵⁶. Porém, ainda que se trate de um questionamento contundente, abordado por um expressivo conjunto de autores⁵⁷, e aparentemente simples, dificilmente chegaremos a respostas satisfatórias acerca da problemática que envolve⁵⁸. Ou, se aceitarmos o posicionamento de Espinosa podemos considerar que já nos foi oferecida uma resposta, contudo, possivelmente frustrante para muitos:

O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinada pela mente – pode e o que não pode fazer (Espinosa, 2009, p.100)

A solução espinosista para a virtualidade da potência do corpo é uma conclusão em aberto. Não se sabe o que o corpo pode e ainda haveremos de esgotar os sentidos de sua potência, localizando esta possibilidade em algum lugar tão distante na história que faz soar inalcançável, e talvez realmente o seja. Importa que incorporado ao questionamento e à afirmação espinosista, está a certeza de que hoje continuamos incapazes de determinar o que pode o corpo. Pois sua potência, assim como nos informa Deleuze (2002) diretamente inspirado por Espinosa, está na

⁵⁶ A pergunta em destaque perpassa o trabalho de muitos autores, desde os mais clássicos, como Nietzsche, até autores mais contemporâneos (vide nota seguinte). Contudo, trago Espinosa por ser um importante expoente sobre o tema (influenciando autores aqui mobilizados, como Deleuze & Guattari, Hardt & Negri e Roberto Esposito) e por se tratar do autor que informa a ontologia do corpo sobre a qual este trabalho se apoia.

⁵⁷ Indico a leitura de livro *Nietzsche e Deleuze. O que pode o corpo* (2002), trabalho que tem acompanhado minha incursão no tema, presente também neste trabalho (vide discussão sobre o corpo que não aguenta mais, neste capítulo). Trata-se de uma coleção riquíssima e satisfatoriamente acessível por ter sido publicada em português.

⁵⁸ Julgando que, de acordo com um senso comum cartesiano, satisfatórias são as respostas fechadas, conclusivas, que sanam nossas dúvidas e nos permitem ancorar em determinadas certezas.

capacidade de afetar e de ser afetado, força motriz capaz de se articular de infinitas formas e, conseqüentemente, construir diferentes afetos. Esta afetação, de caráter dialógico que é potência do corpo, é central para a filosofia política de Espinosa e, ao mesmo tempo, pode ser assumida como um contraponto à dualidade cartesiana entre mente e corpo. Em *Ética* (2009), Baruch Espinosa aponta o corpo como potencialmente afetável, e estas afetações seriam capazes de aumentar ou diminuir a potência de agir dos sujeitos mutuamente afetado; portanto, o corpo que Espinosa vislumbra é ontologicamente relacional, como pontua Marilena Chaui (2011):

o corpo não é uma unidade isolada que entraria em relação com outras unidades isoladas, mas é um ser originária e essencialmente relacional: é constituído por relações internas entre os corpúsculos que formam suas partes e seus órgãos e pelas relações entre eles, assim como por relações externas com outros corpos ou por afecções, isto é, pela capacidade de afetar outros corpos e ser por eles afetado sem se destruir, regenerando-se, transformando-se e conservando-se graças às relações com outros. (Chaui, 2011, p. 73)

Portanto, se dependêssemos de nossa capacidade cognitiva, certamente estaríamos fadados ao fracasso, incapazes de informar com certeza e em verdade qual seria a real capacidade do corpo. A mente não é capaz de subjugar-lo e antevê-lo. Somente através da experiência e da sua observação que podemos tatear traços de suas modulações, de suas afetações. Finalmente, o corpo pode o que pode, e não precisamos ter conhecimento do absoluto para partirmos desta certeza e assumi-la como orientação para refletirmos sobre a potência política do corpo, e dele afirmarmos uma política da vida.

No capítulo anterior foi destacado como o refugiado é produzido normativamente como vítima ideal, platônica, capturado em uma relação saber-poder articulada através do humanitarismo que moraliza e despolitiza sua condição. Contudo, fechamos o ensaio na defesa da migração e, conseqüentemente da experiência cotidiana do refúgio, como potencialmente política; portanto, torna-se necessário um aporte teórico que nos possibilite considerar a política **imane**nte dessas vidas. Este foi o movimento proposto neste capítulo.

Para tal, dois movimentos foram iniciados. O primeiro trata-se de um tensionamento entre biopolítica e biopotência, deslocando o corpo da condição de objeto submisso à biopolítica. Neste, evidencia-se como as relações de saber-poder-subjetivação são capazes de, ao mesmo tempo, individualizar e homogeneizar o sujeito, promovendo controle sobre os corpos individuais e coletivos. Referente ao refúgio, destaca-se que o biopoder opera essa dupla ação mediante a aplicação da vítima como signo que irá informar essas construções. Como vimos repetidamente até este ponto, a crítica comumente direcionada a esta produção de sujeitos homogêneos e essencializados é direcionada ao seu silenciamento e despolitização. Com a introdução do trabalho de Agamben e Mbembe, adiciono à concepção biopolítica foucaultiana a perspectiva da qualificação da vida refugiada como em inegável condição de vulnerabilidade, exposta à violência e tornada vida nua. Portanto, não somente subscrevo a crítica conhecida, como também assumo que a despolitização ocorre e é performada em detrimento da sobrevivência.

Porém, assumir a biopolítica como ativamente operante sobre os corpos refugiados – incluindo a face da tanato e da necropolítica – não deve se tornar nosso ponto final; resgatar o corpo como político é necessário. Contudo, o faço mediada pela suposição inicial do corpo como modular, em afetação e em movimento, portanto, político. Com esse intuito, introduzi a outra face da bio-política: a política da vida, ou, a biopotência. A política da vida fala, justamente, da barbaridade dos corpos que fogem às formas; assumindo o que lemos na citação a Bergson, deveríamos assumir que todos os corpos são inicialmente bárbaros. À luz de Benjamin, mencionado por Hardt & Negri, nos é introduzido que o bárbaro se tornou tal porque em determinado momento encontrou-se desamparado. Retornemos ao refúgio. Enquanto vida em inquestionável estado de vulnerabilidade, circunscrito pela captura biopolítica, o refugiado torna-se bárbaro (e aqui nos cabe o duplo sentido: o bárbaro benjaminiano também é o bárbaro ao ordenamento nacional das coisas e dos corpos) quando resiste à desqualificação da vida. É, portanto, bárbaro nos atos de cidadania. Mas, é bárbaro **antes**; é corpo migrante e refugiado bárbaro que sobrevive às barbáries dos sinais fechados. Assim,

este corpo é potência política não na transcendência, mas na condição na qual se encontra, que permeia majoritariamente⁵⁹ os corpos do refúgio.

Não à toa é corpo bárbaro que não aguenta mais. Deslocado do corpo aristotélico, que o torna sujeito pelo ato, o corpo refugiado tem potência própria no repouso. Por uma política imanente, defendo que o refugiado não precisa deixar de sê-lo⁶⁰ para ser reconhecido como sujeito político. A leitura a partir da imanência que eu proponho passa por um caminho alheio ao aristotélico transcendente. Assim, o segundo movimento deste ensaio é, inspirado no corpo que não aguenta mais, a desconstrução dos pressupostos de desqualificação da vida refugiada como condição de politização pelo potencial de desidentificação do sujeito. Se a experiência refugiada urbana é indubitavelmente demarcada pelos significantes que informam o conceito do refúgio urbano, procuremos por linhas de fuga **dentro** desse território. Para isso, proponho uma reflexão a partir daquilo que compreendo ser parte imediata da experiência comum ao refúgio, a vulnerabilidade e a coletivização.

A articulação entre Esposito e Butler, na sugestão de uma política da vida precária, tem o intuito de articular os pontos até então destacados, sumarizados nos dois aspectos da experiência do refúgio urbano, destacados acima. Na hipótese de uma vida precária que é política em suas afetações e capacidade de impessoalidade, o corpo refugiado que subverte o sujeito refugiado; corpo em transformação, movimento em si, corpo que “muda de forma a todo instante” (Bergson, 2005, p.327), corpo em devir. Corpo **da** multidão, multiplicidade capaz de evadir os limites do sujeito e transitar outras significações de si e do ser refugiado.

⁵⁹ Para não correr o risco da universalização. Mas, é indiscutível que a vulnerabilidade e a precariedade marcam a experiência refugiada urbana, ainda que em graus distintos.

⁶⁰ Se necessário, indico o retorno à Coda I, no capítulo anterior.

3

Diferença e desamparo

3.1

Limiar

Retornamos, finalmente, ao momento inaugural deste trabalho, e me permito, portanto, a um exercício cíclico, auto referenciável. Voltamos ao limiar, e dele tomo a cena como objeto deste ensaio final, extraíndo dele o próprio filme e a cena em si. Cabe-me, então, finalmente introduzir o filme com mais propriedade.

Em uma resenha analítica sobre o filme *Era o Hotel Cambridge*, Paula de Oliveira (2017), Doutora em Psicologia pela UFRJ, interpreta o filme como dividido em dois atos, a saber, radical diferença e desamparo. A feliz construção do par encontra aqui outro caminho, não o de qualificação do filme em atos, mas como prisma a partir do qual olho estes corpos em encontro apresentados na obra. São, portanto, corpos diferentes e desamparados. Diferença e desamparo falam não somente da condição sentimental, mental e social dos moradores do Cambridge. Comunicam também os caminhos da formação de uma coletividade que emerge da luta, a política que se manifesta do enfrentamento e do reconhecimento do estado em que se encontram. Fala da potência de sua experiência, da mobilização de sua precariedade, dos encontros entre os corpos, do se admitir no outro e de se reinventarem.

A trama que move o filme gira em torno da luta de refugiados e um grupo de sem-teto que habitam um velho edifício no centro de São Paulo, o antigo Hotel Cambridge, e se encontram ameaçados pela ordem judicial que deliberara a reintegração de posse daquele edifício. “Era o Hotel Cambridge” (2016) nos apresenta um conjunto de mundos que existiam fora do mundo da cidadania, da representatividade. Mundos individuais que colidiram na construção do mundo comum do antigo hotel. Vidas refugiadas no Brasil e vidas brasileiras refugiadas que se encontravam e se afetavam mutuamente e no viver a grande São Paulo, tudo sem distinção, em um emaranhado que constituía a experiência cotidiana de cada um, em suas relações, suas escolhas e suas identificações. Vidas que, abandonadas

e precarizadas, encontraram juntas mecanismos de luta e resistência, reinventando-se como coletivo, reforçando como políticos seus corpos, suas vivências e suas experiências.

Dito isso, na reflexão aqui proposta, diferença e desamparo surgem não somente como dois atos, dividindo o filme em momentos de sucessão, em ritmos de ascensão em direção a um momento climático, de impacto narrativo. Antes, pensar o filme enquanto atos desconversa com a proposta deste trabalho, pois, desde o início, o olhar direcionado não é para o evento, a preocupação não é com o clímax, mas com os processos, com os movimentos, com o trânsito da experiência. Aqui, diferença e desamparo nos fala sobre esses processos e são compreendidos em contínua mutualidade de construção do comum que informa a coletividade em luta pelo Cambridge. Enfim, o nexo diferença-desamparo é consoante a uma política da vida precarizada, no sentido que direciona para a construção de um coletivo que conjuga corpos distintos que se encontram e se assemblam mediante a precariedade e a precarização de suas vidas, retomando o político a partir da experiência.

3.2 Força centrífuga

No corpo da cidade há o conjunto das experiências individuais em uma dinâmica instável próprio dos afetos vivenciados por cada indivíduo e que vai afirmando quotidianamente o *conatus* coletivo na medida em que esses afetos se afinam em um afeto comum ou em uma potência comum, construindo com o coletivo organizações estáveis dos afetos que aumentam a potência de agir (Bertini, 2015, p.16)

Guiada pela citação de Bertini, desejo iniciar a reflexão que seguirá demarcando o que será compreendido como a relação entre o individual e o coletivo conjugado ao urbano, me movimentando a partir de um olhar espinosista. Esta é uma perspectiva que compreende a potencialidade da vida urbana como preenchida de encontros entre corpos distintos entre si, individuais, mas capazes de se

reconhecerem (mesmo quando estranhos entre si); corpos que se afetam mutuamente, e que nessas afetações podem ter, de acordo com a teoria espinosista e o que conceitua por *conatus*⁶¹, sua potência de vida aumentada ou diminuída. Tal potência, de acordo com Espinosa em *Ética* (2009), são capazes de mobilizar coletivamente os corpos em direção a demandas comuns e tem como virtualidade uma democracia radical (Aurélio, 2014), fruto de afetações positivas geradas nos encontros. Bertini nos instrui que no pensamento espinosista a cidade é interpretada como um espaço de vivências afetivas, significa, portanto, que a experiência urbana deve ser compreendida como constantemente atravessa por encontros e afetações. Segundo a autora:

A afetividade como ética vislumbra a cidade como um lugar onde os afetos são pontos-chaves para a compreensão do movimento histórico do cotidiano. O sujeito não somente vive em uma cidade. A cidade também vive nela tão profundamente quanto a vivência de seus afetos. (Bertini, 2015, p.15)

Assim, podemos admitir uma experiência urbana que também é cotidiana, que afeta e é afetada pela vida ordinária; experiência esta que deve ser considerada como constantemente capaz de fazer as vidas se reconhecerem mediante algum afeto partilhado pelos corpos que se encontram em distintos níveis do viver a cidade, como em suas ruas, bairros, comunidades, condomínios, nas avenidas movimentadas, no transporte público, nos sinais fechados e muitos outros espaços, diretamente associados ou não ao imaginário imediato daquilo que comumente seria reconhecido como uma geografia urbana, mas que fazem parte da vida cotidiana de seus habitantes. Portanto, o urbano é, antes de tudo, um espaço no qual os coletivos se associam, vivenciando em comum diversas experiências devido à

⁶¹ A teoria de Espinosa (2009) se baseia em uma ontologia do sujeito enquanto grau de potência, cujas forças são empregadas na conservação de sua existência. *Conatus* é essa força imanente da vida que faz com ela busque não somente conservar-se viva; o *conatus* fala sobre uma expansão da vida em direção às necessidades fundamentais à existência do homem, como a liberdade e felicidade. Relacionado ao corpo que é afetado e igualmente afetação, o *conatus* pode ser aumentado ou diminuído, dependendo de como o corpo é afetado (positiva ou negativamente).

convivência em territórios compartilhados, capazes de se alastrar e afetar os espaços mais cotidianos e ordinários de nossas vidas privadas. A potência do encontro urbano está precisamente nessa capacidade da multiplicidade das experiências, causadas pela pluralidade de microuniversos que informam o espaço urbano (que o constitui e são constituídos por ele) e geram distintas afetações nos muitos encontros decorrentes (Bertini, 2015).

É certo que a perspectiva espinosista aponta para uma experiência e encontros urbanos que estão associados à coletividade, à construção de um comum que é virtualmente político, pois direciona o nosso olhar para corpos capazes de se mobilizarem enquanto multidão⁶². Porém, este coletivo é avesso ao entendimento do coletivo como massa. Trata-se de uma teoria que compreende os corpos que se reconhecem como diferentes mas comuns mediante a experiência do encontro que suscita afetos coletivos. Nesse sentido, os corpos se agregariam movidos pelas afetações, e não por uma identificação inata ao sujeito que o representaria a priori mediante determinada subjetivação que lhe já seria dada. Ou seja, a afetação espinosista é contrária às políticas de representação – e podemos dizer que, por isso, estaria próxima a uma teoria não representativa (cf. Thrift, 2007) -, como o registro contratualista no qual nossas instituições políticas (assim como nossa imaginação política) estão inseridas. Assumir o corpo enquanto afetado e potência de afetação faz com que nos referenciemos a corpos em movimento, em constante transformação, compreendendo que esta é a sua natureza (e não a noção de uma identidade única e fixa). A tradição espinosista aponta para o corpo que transita mundos, que está em constante transformação. Contudo, não se trata de um movimento em direção a um estado ótimo do sujeito; o corpo em trânsito não

⁶² A multidão é considerada, desde Hobbes (2003), um contingente a ser domado, por representar uma multiplicidade de diferentes interesses e juízos de valor. A resposta hobbesiana para a questão identificada como problema seria, portanto, a instituição de um representante (Hobbes, 2003). Contudo, Espinosa positiva a multidão, ressignificando a multiplicidade, tendo-a não como desordem, mas como composição do corpo, inerente à vida. Para Espinosa (2005) os corpos são definidos em função da relação entre uma multidão de outros corpos, e assim consecutivamente. Enquanto em Hobbes (2003) a multiplicidade fora subordinada à unidade, em Espinosa a multiplicidade é origem de qualquer unidade.

objetiva transcender uma suposta forma ideal do sujeito, não se move em ritmo evolucionista, mas transita a multiplicidade endêmica a si.

Em paralelo ao corpo que é afetação e multiplicidade, temos também a imagem de uma cidade habitada pela diferença e marcada pela pluralidade desses corpos em trânsito. Se assumirmos um posicionamento espinosista iremos compreender que a experiência urbana conjuga indivíduos distintos que se congregam em coletivos de semelhantes diferentes, e não de sujeitos unitários, monolíticos, auto evidentes. Na relação dos corpos que se encontram e se afetam no viver a cidade, coletivos nascem, sejam eles organizados ou não, agentes na esfera pública ou privada, transitórios ou contínuos, e não devem ser confundidos com o povo enquanto coletividade achatada e moldada a fim de corresponder a determinada forma de agenciamento político referenciado ao Estado e às construções identitárias a ele associadas. É justamente a conjugação da diferença que torna essa coletividade multidão política, por conjugar em si uma pluralidade de corpos heterogêneos, subvertendo a desigualdade existente no coração do ordenamento político moderno, que inclui uns às custas da exclusão de muitos outros. Nessa perspectiva, diferença não é sinônimo de desigualdade, pois esta é normatizada pela inclusão biopolítica no ordenamento político democrático, que produz atores e coletivos participantes ativos na regulação da própria sociedade, constringendo outras possibilidades de organização:

When the active collective participation is the key to regulation of populations, collectivity becomes the means through which biopower operates. (...) This returns us to the imperative for any concept of collectivity to take account of how collective practices are already organized to produce and constrain possibilities for thought and action (Stephenson e Papadopoulos, 2006, p. 126)

A fim de repensar a coletividade como política em sua possibilidade de conjugar a diferença, abrindo outros caminhos que não sejam os já demarcamos pela política moderna, retomo o trabalho de Jacques Rancière e o que o autor compreende como política e política⁶³. Aqui me proponho a articular esse quadro

⁶³ Vistos anteriormente, na terceira seção do primeiro capítulo.

conceitual à ontologia relacional e impessoal e da política de afetação que busco neste trabalho. Ou seja, a proposta é mobilizar, a partir de Rancière, um outro entendimento sobre fazer política, que se encontre na dimensão da afetação dos encontros em suas diferenças, e não na usual participação na esfera pública; buscase uma política que resida nos constantes processos de individuação, e não nas políticas de representação.

A saber, resumidamente, o poder de polícia está muito próximo do biopoder foucaultiano, produzindo sujeitos normatizados, vigiados e constrangidos. Segundo Rancière (2000), a ordem policial gera um sensível partilhado incapaz de perceber, ou identificar ausências e excessos, a fim de obstruir ao coletivo toda experiência divergente da normatizada. Como resultado, se tem um ordenamento social no qual todos parecem ter o mesmo rosto, a mesma forma. Têm-se uma sociedade homogênea, com sujeitos alocados em seus determinados papéis, exercendo-os. Sujeitos auto evidentes, e comunidades cujas fronteiras e informações são completamente identificáveis e imediatamente interpretáveis. Do lado antagônico, temos a política, cujo objetivo é contestar a ordem policial, organizando aqueles que não encontram lugar dentro dessa ordem pré-estabelecida; trata-se da política daqueles que não têm parte no ordenamento político e social determinados e, por isso, deles também não participam. Dessa forma, a política – como antítese da ordem policial – ocorrerá quando o princípio da igualdade revelar que determinada ordem social é contingente, ou seja, que a igualdade apregoada não se realiza (Rancière, 2001).

Portanto, de acordo com Stephenson e Papadopoulos (2006), para se fazer política é necessário que nos desidentifiquemos, que recusemos que o policiamento diz que devemos ser, que encontremos outras formas de nos associarmos e nos considerarmos coletividade. Quando não, estaremos cedendo à cooptação pelos mecanismos de policiamento, assumindo suas formas e, assim, sendo capturados na inclusão biopolítica:

Resistance to modes of understanding can take the form of forging counter-discourses (...) or the resignification of existing ones (...). But the discourses through which biopower operates are not merely textual, they are material (...).

Hence, both strategies require that people subvert processes of normalization by cultivating marginal practices and embodying alternative social relations (Stephenson e Papadopoulos, 2006, p. 127).

Por conseguinte, pode-se dizer que a política ocorre quando o ordenamento policial falha em coagir os excessos, pois, se o processo de subjetificação que permeia a resistência não interrompe a polícia, não estamos falando de política, mas sim de um jogo de disputas dentro do domínio policiado. A política, como aqui proposta, deve necessariamente conter um ímpeto de desidentificação, de recusa aos papéis designados a serem cumpridos; deve passar por uma recusa à representação.

Dessa forma, Rancière lança luz sobre a contingência da ordem social e seu princípio de igualdade, uma vez que sua crítica pode ser facilmente apontada para a política de representatividade, coração do sistema democrático, que tem a cidadania como um dos seus principais pilares. A cidadania, enquanto qualificador político da vida, opera marginalizações, excluindo e despolitizando aqueles que dela não fazem parte, portanto, contestá-la e disputá-la é devidamente fazer política, pois, na luta, há o ímpeto de inclusão daqueles que haviam sido aleijados de seus direitos e seu reconhecimento como cidadão. Falo, aqui dos atos de cidadania, das lutas e movimentos que buscam reconceitualizar o próprio conceito, a fim de extrapolar suas limitações legais alargando seu entendimento.

Porém, defendo que podemos considerar uma interpretação mais radical sobre o fazer política, relacionada à contestação de toda a forma de pertencimento normatizado, apontando a possibilidade da política das diferenças que as pressuponha como incapazes de total subordinação às formações sociais totalizantes, que referencie a uma comunidade de não-iguais, não representáveis, em contraste direto ao paradigma da experiência universal que informa nosso entendimento do que é ser sujeito político na modernidade.

A partir da leitura que fazem de Rancière, Stephenson e Papadopoulos (2006) vislumbram tal comunidade não por ser lugar de disputas por direitos, mas porque é o lugar de existência daqueles que não têm parte (ibidem, p.137). Fala-se, portanto, de uma comunidade não corrompida pela homogeneidade, não

referenciável ao Estado em seus desejos e identificações, capaz de subverter as demarcações normalizantes da ordem social e expor quem é por consequência excluído da representação, sendo, portanto, uma coletividade composta por minorias. Para isso, eles nos convidam da coletividade a partir da análise sobre a realidade fugidia da experiência excedente, coletiva e política. Em contraste com a experiência única que desde o Leviatã hobbesiano condiciona o coletivo a determinados pressupostos, os autores defendem a necessidade de uma abordagem à coletividade que intensifique o momento dos esforços contra os processos de normalização, e que valorize a resistência coletiva e a ação colaborativa. Eles estão interessados em propor uma resposta ao problema da coletividade que é apreendida pelo biopoder e pensar em formas de cultivarmos uma liberdade ativa sem nos tornarmos cativos à menção do sujeito moderno neoliberal.

A resposta estaria no entendimento de uma coletividade cujas forças sejam centrífugas, sempre em direção à multiplicidade (Stephenson e Papadopoulos, 2006, p.130). Seguindo Espinosa, a coletividade passaria a ser compreendida como um movimento de diferenciação, onde a pluralidade seria reconhecida como parte inexorável da existência social e política, e o coletivo daria significado à relação em rede de indivíduos, na qual a singularidade emergiria (Espinosa apud Virno, 2004). Nessa concepção, o sujeito singular é um indivíduo que habita entre a unidade e a heterogeneidade. Diferente da individualidade neoliberal, o conceito de singularidade em Espinosa excede a representação e habita um espectro entre o particular e o universal, quebrando com a tirania do sujeito auto idêntico, e o colocando em uma posição de ambiguidade, que considera suas complexidades de autoidentificação e identificação com o outro. Portanto, a potencialidade política da experiência coletiva é a individuação, pois, cultiva singularidades, permite novos desejos e cria diferenciação. Este posicionamento entende a construção social do indivíduo como um processo inacabado, sempre constante. Por isso, fala-se do sentimento de incomensurabilidade do sujeito que não se reconhece como um Eu coeso e completo, cujas relações consigo mesmo, com os outros e com o mundo, não lhe são preditas (Stephenson e Papadopoulos, 2006, p.134).

Esta contraproposta pensa a coletividade como uma conexão entre singulares, uma relação que não se baseia em um reconhecimento de identidades compartilhadas (sujeitos que se reconhecem como iguais uns aos outros sob a

subjetivação biopolítica neoliberal, por exemplo), mas, sim, por relações de afinidade e pela produção de afetos entre os sujeitos. Essas relações podem ser temporárias, ou mesmo, sofrerem alterações ao longo do tempo. Mas, diferem essencialmente do comum que emerge do contrato social, onde não há lugar para inflexões de reconhecimento e identidade. Esse comum nasce da experiência compartilhada (ibidem, p.130-1).

Dessa perspectiva podemos extrair a potencialidade no reconhecimento mútuo entre aqueles que não têm parte. A coletividade daqueles que não se encontram representados pela experiência universal da cidadania estaria além da captura, pois não se reconheceria alinhada ao fazer política referenciado ao Estado, nem estaria interessada neste tipo de política. Stephenson e Papadopoulos (2006; Papadopoulos et al., 2008) chamam atenção para essa potencialidade de política de quem está fora dela. Ao romper com a política de representatividade, expondo seu vetor de exclusão, é revelado a importância de uma política de transformações nas relações sociais, para que elas não estejam mais direcionadas e canalizadas pelo poder soberano do Estado, ou na reprodução contínua do sujeito neoliberal. Os autores nos direcionam a pensarmos novas formas de ser no mundo que supere a função organizacional do biopoder. O objetivo desta análise proposta sobre a experiência é interromper a corrente de exclusão neoliberal que opera sobre as coletividades. É repolitizar a coletividade, de forma a reconhecer como capaz de subverter a normalização no ordenamento social e político.

Nesse sentido, a política de representação é concebida instrumento para produção de sujeitos e controle da vida, pois, segundo essa visão, ela tem a finalidade de cooptar as experiências que estão sempre a excedendo. O político do comum que emerge dentro dessa análise sobre a experiência coletiva não está vinculado a uma luta por direitos, mas é qualificado como tal pois nele existe aqueles que não têm parte na política. Dessa forma, a potencialidade do reconhecimento do político fora da política é a exposição do caráter contingente, artificial e violento desse vínculo representativo, abrindo espaço para pensarmos o político fora da cidadania, considerando outros lugares onde possamos encontra-lo. Se estivermos de acordo com o que aqui foi exposto, então devemos entender a política como aquilo que subverte a polícia, ou, como afirmam Stephenson e

Papadopoulos (2006, p.70) “*Politics is a refusal of representation. Politics happens beyond, before representation*”.

Essa recusa pode ocorrer quando a política de representação reiteradamente exclui, quando os corpos já abandonados, marginalizados, que não encontram lugar na política, frente à materialização imediata desse desamparo, tornam-se coletivo. Este é o caso da política de resistência que ocorre no filme, a partir da cooperação entre refugiados e demais moradores sem teto, corpos que sofrem de formas distintas a não-inclusão e encontram nela o campo de uma luta comum, que não se baseia em políticas identitárias baseadas e respaldadas na gramática da política vigente que opera sua exclusão. Antes, desamparam-se:

para criar sujeitos, é necessário inicialmente desamparar-se. Pois é necessário mover-se para fora do que nos promete amparo, sair fora da ordem que nos individualiza, que nos predica no interior da situação atual. Há uma compreensão da inevitabilidade do impossível do colapso do nosso sistema de possíveis que faz de um indivíduo um sujeito. Nesse sentido, há de se lembrar que o desamparo não é apenas demanda de amparo e cuidado. Talvez fosse mais correto chamar tal demanda de cuidado pelo Outro de “frustração”. Mas há um ponto no qual a afirmação do desamparo se confunde com o exercício da liberdade. Uma liberdade que consiste na não sujeição ao Outro (...) Uma não sujeição que não é criação de ilusões autárquicas de autonomia, mas capacidade de se relacionar àquilo que, no Outro, o desposui de si mesmo. Capacidade de se deixar causar por aquilo que desposui o Outro. No desamparo, deixo-me afetar por algo que me move como uma força heterônoma e que, ao mesmo tempo, é profundamente desprovido de lugar no Outro, algo que desampara o Outro. Assim, sou causa de minha própria transformação ao me implicar com algo que, ao mesmo tempo, me é heterônomo, mas me é interno sem me ser exatamente próprio. (Safatle, 2015, p.40)

O desamparo movimentava os corpos para um lugar de indiscernibilidade, de transformação, de devir, que não pode ser cooptado pelo Estado e foge à biopolítica. Movimento esta análise à interpretação de que o filme nos apresenta um coletivo que se constitui em direção à intensificação da diferença, encontrando, no encontro entre seus corpos precários e desamparados, uma outra forma de ser coletivo

político, de representarem a si mesmos a partir de outros significantes que não pertencem à ordem política hegemônica.

Contudo, o urbano não pode ser tomado como coadjuvante. Faço menção novamente à Espinosa, que nos apresentou uma íntima relação entre a experiência cotidiana e a experiência urbana. No filme vemos a narrativa ser montada em mosaico, com constantes interrupções que nos apresentam detalhes da vida cotidiana dos mais diversos personagens que preenchem a trama, nomeados ou anônimos. Esta experiência e esse cotidiano são inescapavelmente urbanos, sendo informados diretamente pelo viver a cidade, detalhe que o filme não nos deixa escapar sempre que permite os sons da São Paulo soar, ou a cada cena acompanhada pelo ordinário da cidade. O Hotel deve ser enxergado como um dos muitos espaços daqueles compartilhados existentes na cidade aos quais Espinosa faz menção como lugares de afetação e compartilhamento da experiência, lugar de construção dessa coletividade multidão de desamparados que se forja na luta e encontra o comum na diferença e na similaridade de seu abandono.

3.3

Cotidiano fugidio

Falar que este urbano é igualmente cotidiano, pode levantar alguns questionamentos, especialmente quando falamos de uma categoria – o cotidiano – tornado constante objeto do biopoder. Pode-se facilmente admitir não existir nada de novo na vida cotidiana; seus ciclos parecem se repetir sem interrupções. Parece não sobrar espaço para a vida acontecer. Ao menos, à primeira vista, o cotidiano parece estar visceralmente entrelaçado pelas amarras de um poder que suga as forças, que não cede espaço para excessos, para o acontecer da vida. Frente a esta tela pintada de vazio, parece que só nos resta romper com esse ciclo vicioso de servidão, de extração das forças, romper e resistir no evento, somente a partir de um grande ato, de uma grande mobilização de quebra da rotina, algo que não pertence à ordem da vida comum. Quando falamos de um biopoder capaz de permear toda a esfera da existência, gerando e gerenciando relações, nos condicionando a práticas, desejos e afetos, podemos ser levados a imediatamente

pensar que o cotidiano, entrelaçado, sufocado, não tem nada de excedente para apresentar, que não é nele que a potência da vida se revela. Mas, se assumo que o biopoder é força de constrangimento daquilo que antes sempre foi potência, movimento, dinamismo, é imperativo olhar para o cotidiano a partir do escape, e para o escape não como eventualidade, mas como rotina; olhar para o cotidiano como entropia que vira excesso, que precede as relações de poder, que é informado e construído pela multiplicidade que configura a vida, lugar elementar, e ao mesmo tempo último, da experiência urbana.

Proponho que caminhemos pelos escritos de Maurice Blanchot (2007) sobre o cotidiano, trabalho que entendo ser imprescindível para o deslocarmos desse enquadramento abjeto, a fim de finalmente compreendê-lo em seu inerente caráter fugidio e, então, demarcar o cotidiano urbano como espaço-tempo liso. De acordo com Blanchot, o cotidiano é um composto formado por parcelas iguais e sempre constantes do **ordinário** e do **extraordinário**. Porém, este extraordinário que compõe a vida cotidiana em nada se relaciona ao entendimento de ruptura, do evento. O cotidiano não é “momento nulo” esperando o “momento maravilhoso” para que este lhe dê sentido (ibidem, p.240). Antes, o que há de estranho, excessivo, inesperado no cotidiano habita sua própria trivialidade, sendo parte dela. Sua parcela de extraordinário habita, necessariamente, o campo do ordinário.

A fuga reside na vida comum que se vive diariamente, na vida cotidiana, sendo ela mesma excedente. Este pressuposto está muito próximo aos de Michel de Certeau (2009), que afirmou que o cotidiano se inventa em mil formas de caça não autorizadas (ibidem, p.38). Significa que, ainda que envoltos pelas produções que se impõe sobre nossa vida cotidiana (Certeau está especificamente preocupado com as produções capitalistas da vida), os indivíduos são capazes de ressignificar os produtos dessa relação; suas respostas, seus métodos, estratégias, são clandestinas, ou mesmo invisíveis (habitam os mais ordinários espaços do dia a dia). A vida cotidiana está munida de um arcabouço vasto de usos e sentidos, capazes de reverter, transformar, e contestar as imposições, ainda que sugestivas, do ordenamento econômico sobre nossas formas de vida. Certeau fala do exercício de práticas dispersas, oblíquas, que confrontam os mecanismos da disciplina.

Certeau utiliza o conceito de trajetória para dar conta do significado dessas andanças erráticas da vida cotidiana. O historiador entende por trajetória o

movimento temporal no espaço, ou seja, o deslocamento não necessariamente linear e organizado, as linhas curvas e difusas dos caminhos que percorremos. Trata-se de um espaço que só faz sentido, e cujos valores só são inteligíveis, quando compreendidos na presença do tempo, a partir do significado que é dado por aqueles que o vivem. Mas, o cotidiano não é uma rota totalmente acessível, não é de fácil acesso, possui os seus segredos. Assim como uma trilha, o cotidiano é marcado pelos movimentos de muitos caminhos percorridos, os quais não serão todos facilmente ou completamente capturados. Tal qual uma trilha que se faz pelas muitas andanças, os muitos passos que o marcam se encontram e se desencontram, marcando algumas pegadas e deixando outras para serem apagadas e esquecidas pelo tempo. Não significa que há apenas um único caminho possível, seguro e correto, ou que determinada rota seja o melhor caminho, nem que esta trilha leve de fato a algum lugar.

Essa descrição do cotidiano como um rastro marcado por andanças, abre espaço para considerarmos também a cotidianidade a partir do resto, do apagamento, assim como o interpreta Blanchot:

O cotidiano é platitude (o que atrasa e o que retumba, a vida residual de que se enchem nossas latas de lixo e nossos cemitérios, rebotalhos de detritos), mas essa banalidade é não obstante também o que há de mais importante, se remete à existência em sua espontaneidade mesma e tal como esta se vive, no momento em que, vivida, subtrai-se a todo enformar-se especulativo, talvez a toda coerência, toda regularidade. (Blanchot, 2007, p.237)

A partir de Certeau, podemos pensar o cotidiano em Blanchot como um caminho que, de tão repetido, recai na esfera da insignificância, e esta é a própria afirmação da sua extraordinariedade, pois, se torna difícil de ser capturado, de ser verificado como verídico ou errático.

Quaisquer que sejam os seus aspectos, o cotidiano tem esse traço essencial: não se deixa apanhar. Ele escapa. Ele pertence à insignificância, e o insignificante é sem verdade, sem realidade, sem segredo, mas é talvez também o lugar de toda significação possível. O cotidiano escapa. É nisso que ele é estranho, o familiar que se descobre (mas já se dissipa) sob a espécie do extraordinário É o despercebido,

em primeiro lugar no sentido de que o olhar sempre o ultrapassou e não pode tampouco introduzi-lo num conjunto ou fazer-lhe a ‘revista’, isto é, fechá-lo numa visão panorâmica; pois, por um outro traço, o cotidiano é aquilo que não vemos nunca uma primeira vez, mas que só podemos rever, tendo sempre já o visto por uma ilusão que é precisamente constitutiva do cotidiano. (Blanchot, 2007, p. 237)

Da mesma forma, Blanchot adiciona que o cotidiano é tão fugidio que a tentativa de o capturar ao nível do próprio cotidiano, faz com que este perca toda sua força de alcance (ibidem, p.238). Ou seja, aquilo que se enxerga nas dinâmicas acessíveis aos sentidos imediatos não é suficiente para que seja compreendido todo o universo da vida cotidiana, seus mistérios, seus silêncios, seus anonimatos, sua real natureza. Ele completa dizendo que o cotidiano “não é mais aquilo que se vê, mas aquilo que olha e se mostra, espetáculo e descrição” (idem). Significa, então, que são necessários outros meios que torne o cotidiano minimamente inteligível (pois jamais será completamente descoberto), métodos que não se constringam pelo seu caráter escorregadio, e que não se detenham no nível da observação desengajada, bruta, imediata.

O cotidiano escapa. Por que ele escapa? É que ele não tem sujeito. Quando vivo o cotidiano, é o homem qualquer que o vive, e propriamente falando, o homem qualquer não sou eu nem é o outro, ele não é nem um, nem outro, e é ambos em sua presença intercambiável, sua irreciprocidade anulada, sem que, por isso, haja aqui um “Eu” e um “alter ego” podendo dar lugar a um reconhecimento dialético. Ao mesmo tempo, o cotidiano não pertence ao objetivo: vivê-lo como o que poderia ser vivido por uma série de atos técnicos separados (representados pelo aspirador, a máquina de lavar, o refrigerador, o aparelho de rádio, o automóvel) é substituir uma soma de ações parcelares a essa presença indefinida, esse movimento ligado (que no entanto não é um todo) pelo qual estamos continuamente, embora sob a forma de descontinuidade, em relação com o conjunto indeterminado das possibilidades humanas. O cotidiano, bem entendido, uma vez que não poder ser assumido por um sujeito verdadeiro (pondo inclusive em questão a noção de sujeito), tende sem cessar a entorpecer-se em coisas. (Blanchot, 2007, p.243-4)

O cotidiano escapa justamente porque suas trajetórias são incapazes de serem identificadas, uma vez que não há um sujeito da prática. Ele se encontra diluído no anonimato da vida cotidiana, por isso, quando se vive o cotidiano, é o homem qualquer que o vive, sem representações, sujeito múltiplo, presente e ausente, que ao mesmo tempo que é – ou pretende ser algo ou alguém -, não o é. Blanchot diz que o cotidiano é o movimento no qual o homem se mantém no anonimato humano, sem contestações a essa condição invisível, e por isso não tem nome, tem pouca realidade pessoal, e não sofre a determinação social que o encarcere ou sustente quem deve ser (ibidem, p.241). Por isso, o homem do cotidiano é aquele que, na aquiescência, se desidentifica, tornando-se político.

O homem qualquer que habita o cotidiano, que permite a si mesmo perder-se na sua ambiguidade e não imediatismo, é a antítese do herói. Segundo Blanchot, ainda que seja homem de coragem, o herói é aquele que tem medo do cotidiano, porque teme encontrar nele um poder de dissolução que desfaça suas linhas, desmonte suas formas. O cotidiano recusa os valores heroicos, porque, antes, recusa a própria ideia de valor, destituindo a diferença entre o que é o autêntico e o inautêntico (ibidem, p.244-45). Compreender que o cotidiano é o espaço-tempo no qual habita somente o homem qualquer é também entender que este mesmo é estrangeiro no cotidiano que habita. Blanchot afirma que o cotidiano é um lugar inacessível ao qual nós sempre já tivemos acesso, é um lugar estranho que já conhecemos (ibidem, p.245). De acordo com Blanchot, a relação entre o homem e o cotidiano é de estrangeiridade, porque este nunca lhe é imediato; o autor se contrapõe a toda construção simplista e tediosa da vida cotidiana e afirma que ela não tem raiz, não há nada que a sustente como variável previsível, imediatamente dada e imutável; ao cotidiano não há um significante que o informe, pois sua experiência “põe radicalmente em causa a exigência inicial” (idem), ou seja, ninguém nunca precisou criá-lo.

Dessa forma, viver o cotidiano como o homem qualquer se trata de um fazer-se estranho ou praticar a estranheza como movimento de rejeição afirmativa (Blanchot, 2001, p.82). Significa rejeitar as composições prontas de sentido, abrindo-se ao que é novo, à estranheza, à inteligibilidade que quer se realizar na novidade. Nesse sentido, a experiência errática do estrangeiro e a estrangeiridade

cotidiana não cabem nos moldes que se assumem na política internacional moderna, escapando sempre.

Contudo, Blanchot nos alerta que esse perceber-se estrangeiro frente à vida cotidiana pode ser encarado de formas muito distintas; por ocasião, pode-se desenvolver de uma a expectativa radicalmente niilista da vida, como alguém que, ao descobrir o absurdo da existência humana, e diante da impossibilidade de lhe dar algum sentido cabível, passa a desacreditar de todas as instâncias que a perpassam (Blanchot, 2001). Esta forma de se fazer estrangeiro relega o homem a um estado de abandono na constatação de que nada valeria a pena, pois em nada haveria sentido. Desse estado marcado pelo esvaziamento existencial, poder-se-ia passar a um segundo estágio, que seria o viver a cotidianidade de forma maquínica, mecânica, executando-a ao invés de vivê-la. Ou, então, poder-se-ia escolher vivê-la em plena consciência de sua condição de estrangeiro, acreditando em uma possibilidade de redimi-la e, conseqüentemente, a si mesmo, dessa experiência errática.

Segundo argumenta Blanchot, viver a experiência da cotidianidade é estar posto à prova pelo niilismo radical que é constituinte do próprio cotidiano (Blanchot, 2007, p.245). Mas, devido à sua natureza escapista, vivê-la é também não se permitir tentar fabricar para ela formas, mas, sim, transitar essa indiscernibilidade. Ambas as formas descritas de responder ao niilismo radical são, para Blanchot duas expressões de um estrangeirismo romântico, daquele que como quem sonha com mundos transcendentais, pensa que nenhuma parte conduz a lugar nenhum, tornando-se ressentido, deslocado, infeliz. Portanto, não é esse tipo de estrangeirice que, segundo Blanchot, é constituinte de um cotidiano potente. Ele, então, aponta para uma outra forma de ser estrangeiro, a não romântica, que se vive na impessoalidade, no anonimato e na constante condição de indiscernibilidade; trata-se do assumir as intensidades de desidentificação presentes no cotidiano e navegá-las:

en la manera cotidiana de ser, en la charla sin profundidad, en la curiosidad que se interesa por todo y que no se fija en nada, en la nulidad vacía, vaga, atareada, allí donde me acerco lo más posible a la banalidad impersonal y a la ausencia

anónima, siendo indiferentemente cualquiera, es donde hago la experiencia radical de la extrañeza (en la misma medida en que se me escapa). Lo más extraño coincide con la completa dissolución de todo lo que es pretendidamente personal, con la presencia impersonal, la pura descripción sin presencia... No tiene ningún deseo, ni siquiera la testarudez de continuar siendo el que es. Aún más, no sabe que es extranjero. Y no lo es, porque ahí donde está, en la región de lo anónimo y de lo impersonal, no hay 'si mesmo' que permita llamarlo extranjero". (Blanchot, 2001, pp. 84-85)

Em um momento inicial, Blanchot define a vida cotidiana como aquela que vivemos primeiramente, o que somos ordinariamente e frequentemente nos mais comuns espaços que dela fazem parte, como nossas casas e nosso trabalho; fala também de quem somos no lazer ou mesmo durante nosso sono (Blanchot, 2007, p.235) – o que evidencia esse caráter impessoal, transmutável do ser no cotidiano. Porém, a vida como estrangeira em seu total desenraizamento é vivida na rua, alusão de Blanchot à experiência urbana. Dessa forma, na sua concepção, pertence aos homens urbanos a possibilidade e a capacidade de uma estrangeiridade não romântica plena, porque, no viver no meio das grandes aglomerações, ele estaria efetivamente lançado nesse lugar escapista, fora da representação e, portanto, genuinamente político.

A rua não é ostentatória, os passantes nela passam desconhecidos, visíveis-invisíveis, representando apenas a “beleza” anônima dos rostos e a “verdade” anônima dos homens essencialmente destinados a passar, sem verdade própria e sem traços distintivos (na rua, quando as pessoas se encontram, é sempre como surpresa e como que por engano; é que nela não se reconhecem (...)). (Blanchot, 2007, p.243)

A imagem que Blanchot evoca é a da rua, movimentada, permeada de gente passando pelas ruas abarrotadas e repletas de informações. Pessoas que vemos, mas ao mesmo tempo são tornadas invisíveis, sem rosto, sem nome, sem identidade, apagadas pelo fluxo e pelo tédio do dia a dia, indisponíveis às máquinas de captura. Assim como o cotidiano, que é uma realidade ambígua de contínua e mútua

discernibilidade e indiscernibilidade, o homem que o habita é esse da presença ausente, que é alguém, mas ao mesmo tempo, é ninguém.

Retornemos, então, ao pressuposto blanchotiano de que o cotidiano escapa justamente porque ele não tem sujeito. É a força corrosiva do anonimato que torna o cotidiano assim tão perigoso para a política moderna, e tão alheio aos debates sobre política, sendo-lhe relegada uma posição inferior, por isso a necessidade de sua repolitização, ou melhor, o reconhecimento de sua política primeira.

O cotidiano passa, então, a ser entendido como uma modulação do esvaziamento e tédio niilista, cobrando a experimentação contínua da vida jogada no contexto urbano, sem sujeito, forjando, a todo momento produções de si, que recusa a representatividade, a homogeneidade da comunidade, em um processo de diferenciação radical, de desidentificação. Surge como possibilidade de constante recriação das trajetórias inventadas e reinventadas no viver do dia a dia de pessoas comuns, em situações ordinárias. Aliás, é na ordinaryness da vida cotidiana que encontramos sua maior potência, pois ela está intimamente relacionada à política das minorias ao se tornar produção temporal e espacialmente modelada entre os visíveis e invisíveis da vida, ou seja, entre as rotinas, o costumeiro, entre as resistências e os devires.

O anonimato aparece no trabalho de Blanchot como potencialidade da vida, como meio de transformação que há em si, nesse caráter processual que é natural da vida, do cotidiano e de nós todos. Claramente, é um olhar para a vida cotidiana que conversa intimamente com a filosofia de Deleuze & Guattari, e com o que foi construído até o momento sobre a vida enquanto potência primeira e de sua compulsória descaracterização do sujeito.

Na seção anterior, o desamparo e a diferença surgiram qualificando o coletivo, em uma realidade e experiência urbana que buscam produzir sujeitos individualistas, e que é, ao mesmo tempo, marcado por uma política de controle e exclusão dos corpos. Aqui, a teoria do cotidiano de Blanchot intensifica essa construção; nela, o anonimato surge como individuação, ao invés de individualização. A partir de Blanchot temos a vida cotidiana como intrinsecamente política, pois ela escapa a todo o momento aos ímpetos de cooptação de suas forças. E, finalmente, retoma a experiência urbana como relacional, pois é o lugar de um

encontro inescapável entre os anônimos. Portanto, considero aqui o cotidiano urbano como espaço-tempo político justamente por sua capacidade de desidentificação. Fecho essa construção acerca do espaço-tempo cotidiano articulando à proposta de Blanchot o entendimento em Deleuze & Guattari (2012b) sobre o que conceituam como espaços lisos e sua relação com o devir.

A fim de falarem sobre os processos de subjetivação, Deleuze & Guattari (2012b) se valem dos conceitos de espaço liso e estriado, cujas metáforas utilizadas apontarão os espaços lisos como abertos, nos quais a movimentação da vida é livre e auto direcionável, de múltiplas possibilidades, rizomática. Em contraste, os estriados seriam espaços fechados, delimitados por seus pontos, cujas linhas são tornadas fronteiras limítrofes constringendo qualquer movimento não pressuposto⁶⁴. Os autores mobilizam diferentes modelos na intenção de demonstrar como esses espaços se manifestam cotidianamente. Farei uso do modelo marítimo, exemplificado na literatura como espaço liso por excelência, contrastado à cidade que seria, enquanto sua antítese, exemplar do espaço estriado.

Em ambos os espaços – liso e estriado – encontram-se linhas e pontos; segundo os autores, o que os diferencia é a ordenação entre esses marcadores. Se as linhas são trajetos, e os pontos interrupções das linhas, podemos considerar que nos espaços lisos os pontos, localizados entre os trajetos, estão a eles subordinados; o contrário pode ser inferido em relação aos espaços estriados, cujas linhas são, desde o início, limitadas pelas interrupções a elas impostas. Tendo esta distinção em consideração, podemos compreender o porquê de o mar ser considerado como espaço liso por excelência, porém, os autores afirmam que ao passo do desenvolvimento tecnológico, este foi sofrendo estriagem agenciada pelas técnicas de mapeamento, domínio e significação de seu território. Já a cidade, marcada pela territorialização dos espaços e das vidas em seus ritmos e tempos impostos pelo capital, é considerada pelos autores como um espaço estriado passível de processos de lisura. Deleuze & Guattari afirmam que, apesar das fronteiras demarcadas, as cidades são constantemente interrompidas por espaços nômades, que não se

⁶⁴ Espaços lisos e estriados são fundamentalmente distintos, mas Deleuze & Guattari supõem que eles são intercaláveis, podem perpassar um ao outro.

permitem às “estriagens do dinheiro, do trabalho ou da habitação” (Deleuze & Guattari, 2012b, p.201).

Como pontuado anteriormente, Deleuze & Guattari traçam a relação entre a discussão em torno dos espaços lisos-estriados ao devir, destacando que este ocorre sempre nos espaços lisos (ibidem, p.208), pois neles haveria a possibilidade da resistência e libertação do sujeito à representatividade que os aprisionam. A fuga à representação no espaço liso ocorreria devido sua inevitável capacidade de permitir novos agenciamentos e caminhos outros, ocasionando a desterritorialização. Dito isso, considero o cotidiano urbano um espaço-tempo liso, força de lisura sobre a estriagem da cidade, pois, ao desidentificar o sujeito na instauração do homem qualquer, o cotidiano urbano se apresenta como espaço que possibilita linhas de fuga na produção de sujeitos e sentidos outros, uma vez que como espaço-tempo liso, não há no cotidiano estrias prévias ao movimento visto que elas são subvertidas na impessoalidade que a partir dele se projeta.

3.4 Devir-refugiado

Na filosofia da diferença de Deleuze & Guattari, devir se trata de um movimento de desterritorialização e territorialização constante da vida, em um processo de transformação do ser em outrem, que é sempre diferente de si mesmo. Ainda que possa soar como, devir não é uma imitação; o processo de diferenciação de si não tem como finalidade a transformação em um outro, qualquer que ele seja⁶⁵, pois isso implicaria a existência de um real, de algo ou um sujeito que seja fixo e completo, de forma definida e estável, possibilidade incompatível com a ontologia que informa o trabalho dos autores. Da mesma forma, o devir não é do plano do sujeito, sendo anterior a ele e às suas formas, operando velocidades e lentidões infinitesimais, deslocando as linhas e as fronteiras que compõem o corpo,

⁶⁵ Porém, não significa que um devir que imite é impensável, e isso revela a riqueza do conceito. O devir é multiplicidade, vetor de pode se direcionar a infinitesimais localidades presentes na vida.

constituindo um outrem, sempre em vias de nascimento e morte. O devir se efetua em um plano pré-individual, antecedendo o próprio sujeito.

É que devir não é imitar algo ou alguém, identificar-se com ele. Tampouco é proporcionar relações formais. Nenhuma dessas duas figuras de analogia convém ao devir, nem a imitação de um sujeito, nem a proporcionalidade de uma forma. Devir é, a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, velocidade e lentidão, as mais próximas daquilo que estamos em via de nos tornarmos, e através das quais nos tornamos. É nesse sentido que o devir é processo do desejo. (Deleuze & Guattari, 1997, p.64)

Ao conceituarem o devir, os autores não o fazem em menção a um sujeito que se encontra em um momento prévio, ao qual se deveria transcender, em direção a um sujeito que o sucederia, a uma posição que estaria por vir. Não fala de evolução, de aprimoração do sujeito, pois, a filosofia de Mil Platôs, assim como toda a filosofia de Deleuze e – inclusive – de Guattari, está baseada em uma ontologia da imanência. O devir não se articula em uma noção de que existiriam dois momentos, dois tempos na vida, um antes e um depois, inferior e um superior, nem supõe a existência de um sujeito que imita e outro que deva ser imitado. Trata-se de um conceito que rejeita formas pré-estabelecidas e se movimenta em constante busca de outras distintas formas de existência.

Contrastar o devir com a imitação é didático, nos proporcionando pela contraposição um melhor entendimento do que o conceito propõe. A mimese sugere a reprodução de formas ideais, modelos ótimos de determinado ser, expectativa cuja problemática já foi pontuada. Contrário à mimese, o devir desterritorializa as formas, os termos, os sujeitos, nele as linhas da pretensa coesão são desestabilizadas devido ao movimento da busca por outras composições da vida. Ademais, é importante destacar que quando se imita, somente o agente da ação sofre mudança, enquanto o sujeito imitado permanece o mesmo, sem sofrer variação, antes, tem sua forma reforçada pela ação de outrem. Dito isso, o devir é essencialmente diferente quando pontuamos a relacionalidade que lhe é inerente. A verdade é que o devir é essencialmente afetivo, ou seja, está relacionado à afetação entre os corpos. Todos os lados envolvidos nos encontros são afetados e se transformam em algo outro,

estranho, mas, também, em medidas assimétricas, pois não existe o devir, mas **devires**, que não são proporcionais. Corpos que se encontram irão se afetar reciprocamente, mas nunca simetricamente. Cada um irá efetuar modulações próprias, pois o devir aponta para a multiplicidade da vida, das infinitas possibilidades do corpo.

Cabe ressaltar que a noção de corpo e afetação entre corpos no trabalho de Deleuze & Guattari vem da tradição espinosista, que o entende a partir de uma dupla dimensão, a cinética (ou longitudinal), e a dinâmica (ou latitudinal). Segundo os autores:

Chama-se longitude de um corpo os conjuntos de partículas que lhe pertencem sob essa ou aquela relação, sendo tais conjuntos eles próprios partes uns dos outros segundo a composição da relação que define o agenciamento individuado desse corpo (...). Chama-se de latitude de um corpo os afectos de que ele é capaz segundo tal grau de potência, ou melhor, segundo os limites desse grau. A latitude é feita de partes intensivas sob uma capacidade, como a longitude, de partes extensivas sob uma relação. (Deleuze & Guattari, 1997, p.42)

A dimensão longitudinal fala daquilo que constitui os corpos. Na perspectiva espinosista, o que os define não é sua forma, ou suas funções, mas sim as partículas, as articulações das linhas que os costuram, das dimensões de velocidade e lentidão, movimento e repouso, que resultam na individuação dos corpos. Já a dimensão latitudinal do corpo se refere à sua capacidade de afetar e de ser afetado nos encontros com outros corpos. Para Espinosa (2009), o corpo humano pode ser afetado de muitas formas, e ele possui em si essa inclinação afetiva, uma sensibilidade diante de outros, que marca sua habilidade de transmutação. Essa capacidade de afetar e deixar-se ser afetado incide diretamente em sua potência de agir, significa que afetações positivas e negativas irão mover os corpos de formas distintas (ibidem, p.163), podendo desenvolver a produção de devires. Por fim, é importante frisar que na teoria espinosista o corpo não é compreendido como uma forma, mas sim como **módulo**, ou seja, como passíveis de modulações em ambas as suas dimensões.

Para Deleuze & Guattari, assim como é para Espinosa, o devir definitivamente não pertence ao mundo das formas, não pretende a conformidade a uma forma idealizada. A relação que marca os devires é a sua relação com a diferença, esta sim, é central para sua compreensão. Ao invés de produzir homogeneização da vida, na criação a reprodução de sujeitos pré-estabelecidos, a diferença é o produto dos devires. Se o devir fosse um movimento de transformação do/no outro, a diferença seria completamente aniquilada. O que atravessa o devir é uma diferença que difere de si mesmo, de maneiras muito imprevisíveis, que não pode ser reduzida à homogeneização das formas.

É em *Diferença e Repetição* (2008), que Deleuze fala propriamente sobre a diferença como distinção de si, como forma de escape às limitações e vícios da representação, a qual relega a diferença a um lugar muito inferior no pensamento moderno sobre a vida e a política, reduzindo sua potência, sua força:

A diferença não é o diverso. O diverso é dado. Mas a diferença é aquilo pelo qual o dado é dado. É aquilo pelo qual o dado é dado como diverso (...). Todo fenômeno remete a uma desigualdade que o condiciona. Toda diversidade e toda mudança remetem a uma diferença que é a sua razão suficiente. Tudo o que se passa e que aparece é correlativo de ordens de diferenças: diferença de nível, de temperatura, de pressão, de potencial, diferença de intensidade. (Deleuze, 2008, p.313)

Deleuze (2008) argumenta que a política moderna de representação possui uma raiz quádrupla, cuja composição se baseia em identidade, analogia, oposição e semelhança. De acordo com sua tese, a diferença estaria alheia a estes quadros fundamentos da representação, direcionando-nos para um outro lugar da vida, da construção de sujeitos múltiplos, não-binários, heterogêneos, afirmando a potência de criação da diferença e da vida em si. Diferente dos binarismos que constituem o sujeito moderno (corpo/mente, humano/animal, homem/mulher, adulto/criança), e se baseiam na negação da diferença para a constituição de um Eu ficcionalmente coeso, Deleuze defende a diferença como afirmação:

Mas essa proposição tem muitos sentidos: que a diferença é objeto de afirmação; que a própria afirmação é múltipla; que ela é criação, mas também que deve ser criada, afirmando a diferença sendo diferença em si mesma. (Deleuze, 2008, p.92-3)

Devir e diferença não são conceitos coetâneos dentro da obra de Deleuze, mas é importante considerarmos o conjunto dos escritos como continuidade e intensificação das problemáticas em torno das quais o autor buscou construir seu pensamento. Portanto, podemos buscar articulá-los. O devir relaciona, necessariamente, uma desterritorialização e uma territorialização, sempre constantes. Se há no devir a destruição de uma forma, há também a constituição de um novo corpo, uma afirmação das forças em movimento. É na afirmação dessas forças que o devir se aproxima da diferença, sendo também sua afirmação, pois o corpo que se decompõe difere de si e de outros, não permanecendo idêntico a nada e a ninguém, pois o devir não pode produzir outra coisa que não a si próprio (Deleuze & Guattari, 1997). Em suma, não se trata de um processo de comparação, de negação do diferente, mas sim de um diferir-se de si, da desestabilização e rearranjo de um corpo próprio.

Contudo, não significa que, por não se referenciar a um sujeito ou objeto a fim de tomar a forma do outro, o devir fale de abstrações e esteja no campo das ideias, totalmente separado da realidade social. Deleuze & Guattari consideram que a realidade não são os termos supostamente fixos aos quais deveríamos nos manter predicados, mas o próprio devir deve ser compreendido como expressão do real (ibidem, p.18). O devir cria a própria realidade, constituindo-se a si mesmo em um contínuo diferir, tornando-se outro fugidio, móvel, temporário, aberto, o que, conseqüentemente, nos apresenta uma realidade que é, igualmente, mobilidade, que é território questionado, cujas fronteiras constantemente subvertidas.

Outra contraposição que nos permite melhor compreender o devir, é contrastá-lo com o pensamento dialético, devido sua incompatibilidade, não obstante sua aparente conciliabilidade. Como vimos, é imprescindível ao devir sua relação com a diferença, porém, não baseada na negação do outro, mas da afirmação mútua e contínua. Tornar-se outro, passa, primeiramente, em encontrar-se com o outro. A relação com o outrem, a interferência do encontro entre as forças dos

corpos, intensifica a saída de si mesmo, rompendo com a tirania do sujeito moderno, monolítico, fixo, em direção a uma infinitude de devires. Trata-se, necessariamente, de desmanchar as próprias linhas de existência e se perceber nas encruzilhadas de novos mundos possíveis, sempre informados de uma potência de vida que exala imprevisibilidade e respira diferença. Segundo Deleuze & Guattari:

outrem é sempre percebido como um outro, mas, em seu conceito, ele é a condição de toda a percepção, para os outros e para nós. É a condição sob a qual passamos de um mundo para o outro”. É no encontro com a diferença que sujeitos outros são possíveis e mundos novos são criados. (Deleuze & Guattari, 1992, p.30)

Porém, assim como o devir não está relacionado aos binarismos do pensamento dialético, sua distinção entre ser e não ser e suas demais variações que permeiam a realidade política moderna, não deve ser confundido como semelhante à superação dialética hegeliana. Como toda a construção conceitual que atravessa os volumes de *Mil Platôs*, o devir não relaciona a diferença a partir da dicotomia, esta é uma relação inconcebível no pensamento de Deleuze & Guattari, pois sua filosofia parte da multiplicidade como ponto de partida. Já no prefácio ao primeiro volume constituinte desse conjunto de obras, os autores distinguem o seu pensamento como rizomático, em contraste ao arvorecer evolutivo do ordenamento unitário presente no pensamento moderno, o qual considera sempre a existência de uma raiz e um desenvolvimento até determinado ponto de construção do sujeito. Nesse sentido, a superação hegeliana, cujo fundamento é baseado na estrutura árvore-raiz, vislumbra a multiplicidade como ponto de chegada, e a diferença como seu predicado. O rizoma, ao contrário, é, em si, caos metodológico, linhas anômalas e autônomas que se cruzam e desafiam todo esforço de ordenamento, é multiplicidade em primeiro lugar. Portanto, não podemos pensar em devires de dicotomias binárias, o que inclui considerá-lo como forma de superação dos binarismos. Quando a diferença é positivada, como faz Deleuze, o devir não tem função de síntese suplantadora das diferenças, ele somente afirma a si como heterogeneidade e a diferença enquanto realidade.

Dito isto, um devir é sempre política, pois é força criadora de mundos, de outros modos de vida (ainda que temporários) que diferem da forma normatizada de ser no mundo. Por isso mesmo, está sempre próximo dos modos de vida minoritários, de forma que só é possível pensar em um sujeito em devir se ele se deslocar, desamparar-se da maioria. Não à toa, para os autores, ainda que o homem possa experienciar infinitudes de devires, não há algo como um devir-homem:

O homem é majoritário por excelência, enquanto que os devires são minoritários, todo devir é um devir minoritário. Por maioria nós não entendemos uma quantidade relativa maior, mas a determinação de um estado ou de um padrão em relação ao qual tanto as quantidades maiores quanto as menores são ditas minoritárias [...] Maioria supõe um estado de dominação, não o inverso. (Deleuze & Guattari, 1997, p. 87)

Além de minoritário, o devir nunca é individual, ele interfere na vida de muitos corpos, minando suas fronteiras e fazendo-os distinguirem de si mesmos. É sempre uma dupla captura. Portanto, a própria potência dos devires se encontra nos modos de vida minoritários, pois, são eles que enfrentam a forma-homem que, apesar de um pretense poder e função organizacional hegemônico, vê suas linhas, sua forma, sendo desestabilizada no momento que essas maneiras de se tornar outrem afirmam um fazer político silencioso, afetivo, minoritário, potente.

Deleuze & Guattari apontam, em seu trabalho, para quatro devires: devir-mulher, devir-criança, devir-animal, devir-imperceptível. Aqui, não me cabe destrinchá-los, mas gostaria de abrir caminho para podermos pensar em um devir-refugiado a partir da mesma cena descrita nas primeiras páginas desse trabalho, no qual o homem declara: “Eu sou refugiado palestino no Brasil; vocês [são] refugiados brasileiros no Brasil” (Era o Hotel Cambridge, 2016).

A fala destacada denuncia a condição de abandono vivenciada igualmente pelos corpos presentes nesta cena. A condição comum que permite que estes indivíduos se tornem coletivo político é, defendendo, a de uma reiterada precariedade e desamparo. Condição cujos afetos destacados possuem, ambos, interpretação dupla. É esta duplicidade que permite que esta condição seja subvertida a partir do

encontro, não o reduzindo a afetos negativos, suplantadores da potência da vida. A precarização e o desamparo da vida foram transformados em política, não somente de resistência, mas da diferença e produtora de devires.

3.5

Coda III – A política do encontro

Permito-me à reprodução de uma citação já realizada. Ressoar a fala de Suely Rolnik aqui se torna proveitoso:

implica necessariamente, novas atrações e repulsas; afetos que não conseguem passar em nossa forma de expressão atual, aquela do território que até então nos reconhecíamos. Afetos que escapam traçando linha de fuga – o que nada tem a ver com fugir do mundo. Ao contrário, é o mundo que foge de si mesmo por essa linha, ele se desmancha e vai traçando um devir – devir do campo social: processo que se desencadeiam; variações infinitesimais; rupturas que se operam imperceptivelmente; mutações irremediáveis (Rolnik, 1989, p.47-8)

Para que seja justificada sua realocação, lembremos sobre o que a autora comunica. Falávamos sobre a cartografia e a utilidade do mapa dentro da perspectiva cartográfica utilizada neste trabalho, influenciada pela filosofia de Deleuze & Guattari. Na ocasião, iniciávamos a introdução à Autonomia da Migração. O objetivo daquela seção foi a sugestão de linhas de fuga, as quais foram qualificadas como caminhos para mundos outros a serem desvendados. Porém, o método cartográfico aqui pontuado está baseado em uma teoria da imanência, que nos encaminha para um desvendar de mapas **dentro** do território mapeado, pois, como afirma Rolnik (idem), as linhas de fuga nada têm a ver com fugir do mundo, pois, o mundo em si é multiplicidade coagida. Afirmar que o mundo foge a si mesmo alude à subversão àquilo que ele foi tornado, encontrando em si mesmo os caminhos para tal. Assume-se, portanto, que há na experiência, na vida vivida, nos acontecimentos cotidianos, um contínuo traçar de outras linhas, caminhos, espaços,

que são violentamente apagados dos mapeamentos hegemônicos, os quais também tradicionalmente fogem às nossas análises. Dessa forma, o caminho seguido, até aqui, foi direcionado pela busca de linhas de fuga no refúgio urbano (práticos e analíticos). No segundo capítulo, retomamos o corpo refugiado enquanto político em sua potência multidão bárbara, corpo político vulnerável e precarizado em virtual desidentificação. Neste capítulo que acabamos de atravessar, intensifico essa construção, contudo, direcionando-a à política do encontro, pontuando outra qualidade que argumento ser imediata à experiência do refúgio urbano, o fato dela ocorrer no espaço-tempo do cotidiano urbano.

Para tal, propus dois movimentos iniciais. Primeiro, qualifico o urbano como lugar político por ser onde ocorre o encontro ordinário, espaço da multiplicidade das diferenças dos corpos que estão em constante afetação. O segundo dá continuidade e aprofunda essa construção na elaboração do cotidiano como espaço-tempo da imediata desidentificação capaz de desfazer as estrias da cidade. Ambas as pontuações encontram sentido no desamparo como condição de politização do corpo, que nos permite a associação à construção de uma política da vida precária a partir de Esposito e Butler, proposta no capítulo anterior.

No capítulo anterior, a partir do pensamento de Judith Butler e Roberto Esposito, repensamos a precarização e a precariedade da vida. Vidas precarizadas porque se encontram em um contexto de despossessão. Vidas precárias, pois, se reconhecem como relacionais, criam laços, cooperações, compartilham a experiência da luta e, mediante um olhar biopolítico, se desidentificam com as máscaras que lhe foram dadas para vestir. Retorno, também, à citação ao trabalho de Vladimir Safatle, pois, a partir dela, podemos admitir um desamparo com duplo sentido, podendo remeter a uma frustração devido a uma expectativa não respondida, fala da vida que não foi cuidada por aqueles que deveriam exercer sua proteção. Cidadãos e não cidadãos, refugiados e não refugiados, ambos deveriam estar protegidos pela lei e instituições que se obrigam a cuidar deles e garantir seus direitos. Contudo, vidas em desamparo, deslocadas para fora daquilo que lhe predicavam dentro da ordem vigente que os tornam sujeitos, que os individualizam. Ambos nos permitem enxergá-los como corpos em trânsito, como indivíduos em processo, buscando dar sentido a quem são em um contínuo movimento de transformação de si.

Por estarmos em um contínuo devir, torna-se impossível mapear todos as linhas da vida, todos os agenciamentos, todos os afetos, todos os encontros que nos tornam quem diferentemente somos. Contudo, a fala destacada do refugiado sírio que nos acompanha desde o Limiar, a experiência compartilhada e o pensar a vida precarizada e desamparada, me permite vislumbrar o devir-refugiado como uma das infinitas possibilidades de modulação do ser que possam ter ocorrido no encontro desses corpos e em sua experiência comum de viver e lutar pelo Cambridge. Aponto para um duplo movimento desse devir, considerando que, como vimos, o devir sempre implica em corpos que são afetados no encontro, não fala somente na transformação de um corpo, de um sujeito, implica necessariamente no devir do outro, ainda que em intensidades distintas. É nesta reflexão final que a politização do cotidiano urbano desemboca.

Primeiro, indico um devir-refugiado vivido por aquele que fala, o “refugiado palestino no Brasil”. Ao fazer tal declaração ele não está reificando sua condição de vulnerabilidade e abandono para se apresentar como aquele refugiado normatizado, a vítima pura, que vimos no início desse trabalho. Ele aponta para um ser refugiado que é informado por suas andanças, sua experiência, que associa refúgio à luta, à resistência, à sobrevivência, e não à vitimização de si. Fala de um processo contínuo de tornar-se refugiado que não está relacionado às fronteiras nacionais, mas é cabível também aos cidadãos locais, colocando-se em um lugar de indistinção entre refugiado e não refugiado. Se o outro não o é, como pode ser igualmente refugiado? Isso só é possível quando o ser refugiado está em devir, quando encontra sentido de si nas experiências, não nos conceitos normatizados, nas subjetividades produzidas e impostas.

Do outro lado, há um processo de desamparar e reconhecer-se no outro, há um devir-refugiado que só ganha sentido no encontro com o corpo que desloca o coletivo de não refugiados de sua condição de cidadão, de sujeitos da política nacional, de sujeitos de direitos. O devir-refugiado escancara a desigualdade vivida e os reconfigura como sujeitos estrangeiros em seu próprio país. Não se trata, portanto, de um devir-cidadão, pois a declaração não invoca uma releitura da cidadania, mas movimenta os indivíduos para o lado de fora constitutivo da política. Dessa forma, o filme nos direciona para um lugar muito diferente daquele que a política moderna quer que olhemos o refúgio em sua experiência urbana. Quando

olhamos para essa exposição tendo a política da vida precária como plano de fundo, a análise é enriquecida, me remetendo, então, à mulher da multidão com sua ontologia relacional e biopolítica impessoal, cuja experiência urbana de anonimato ganha novo sentido à luz da teoria do corpo espinosista. Vimos que o corpo pode uma infinidade de possibilidades, de modulações, de agenciamentos, que o corpo existe em ato, em movimento, e está sempre em processos de afetação mútua. A partir da mulher da multidão, podemos pensar em uma modulação intensamente relacional que ressignifica seu anonimato capaz de transformá-la nos coletivos que transita, nas cooperações que vivencia, nas trocas que exerce, nos corpos que representa, transformando, a todo momento o que é, e afetando o que os demais são. Dizer que este cotidiano é urbano, então, também é dizer que ele é multidão, que ele é coletivo e que, ainda que seja anônimo, é relacional, aponta para a produção da coletividade politizada não pela representatividade, mas pela diferença.

Por fim, afirmo que a intenção não é a da universalização. Não assumo que a experiência urbana cotidiana do refúgio irá produzir um devir-refugiado no outro. Mas, referenciada na ontologia que perpassa este trabalho, assumo que o refugiado o é em devir. O refugiado urbano significa a própria experiência e o que é ser refugiado mediante os encontros que adicionam ou subtraem afetações à sua experiência e ao seu significar-se. Também não afirmo que a trama do filme é representativa da experiência do refúgio urbano. Esta seria uma grande contradição frente a tudo que foi exposto e proposto até aqui. O filme nos sugere a possibilidade de produzir determinadas reflexões e vislumbrar possibilidades; ele evidencia que diferença e desamparo são os principais conceitos que qualificam o contexto por ele apresentado. Contudo, algo que revela também a realidade da condição e experiência refugiada. Meu argumento é que diferença e desamparo – como interpretados neste trabalho, mediados também pelo filme –, devem ser considerados como qualificantes da experiência do refúgio urbano.

Encontros nas encruzilhadas (considerações finais)

Porque vê caminhos em toda parte, ele sempre se coloca em **encruzilhadas**. (...) Os novos bárbaros destroem com uma violência afirmativa e traçam novas trilhas de vida através de sua própria existência material (Hardt e Negri, 2010, p. 235, destaque meu)

Já nos deparamos com essa citação de Hardt & Negri anteriormente, e mais uma vez me permito o exercício do retorno. O título dessa dissertação foi inspirado nessa passagem construída em alusão ao bárbaro benjaminiano. Na perspectiva da associação da vida refugiada como vida bárbara, há um alinhamento dessa citação com o objetivo da dissertação como um todo, o de assumir o corpo refugiado como aquele que, em sua condição, é capaz de traçar outras “trilhas de vida” (idem). Foi argumentado neste trabalho que as formas pelas quais tradicionalmente abordamos o refúgio estão embebidas em pressupostos alinhados com a política moderna, os mesmos pelos quais esses corpos são tornados despolitizados, feitos vida nua. São aproximações fundamentadas em um tendencioso nacionalismo metodológico; quando não explicitamente, a relação é de virtual alusão. Ocorre que não há um contundente afastamento, o que se percebe é a manutenção das mesmas linhas da vida, das fronteiras que territorializam o sujeito refugiado.

R. B. J. Walker (2016) traça um conceito de linha⁶⁶ que é especialmente esclarecedor.

It should already be clear that I use the term boundary in a broad range of senses: as practices of spatiotemporal differentiation; as geographical or territorial borders; as delimitations of socio-cultural norms and claims to citizenship through stipulations of legal and illegal status; as historically, culturally and socially specific procedures through which the modern world has learnt to draw the line,

⁶⁶ No original, *boundaries*. Traduzo como como **linhas** alusão à construção pela qual movimentamos este trabalho, que tem como sentido o mesmo significado de **limites** (tradução literal de para *boundaries*).

both subjectively and objectively, not least in designating what counts as objectivity and subjectivity; as post-Kantian accounts of the conditional – delimited, and thus critical – character of knowledge as the necessary but ultimately ungrounded ground of political freedom, equality, security and authority; and as practices of discrimination that work simultaneously as claims about spatiotemporal crisis and the possibilities of critique and political engagement. In political analysis, at least, boundaries have come to be known most extensively in geographical and legal terms, as borders and limits. This seems to me to be a very restricted range of possibilities. Consequently, these essays examine boundaries as sites of often intense political practice on many dimensions: as practices of connection quite as much as practices of tangible materiality.
(Walker, 2016, p.2)

Assumindo essa interpretação, ao falarmos sobre as linhas pelas quais o refugiado é subjetificado, fala-se aqui sobre *boundaries*, linhas os limites que demarcam quem somos, onde somos ou quando somos (deveríamos ser ou entendemos que somos). As linhas conformam o corpo, buscando limitar suas possibilidades. Assim o faz também com o nosso imaginário, pelo qual significados a política e as fronteiras do mundo. Contudo, também é lugar de política intensa pois, como aqui assumimos, o corpo é político – portanto, também o é o corpo refugiado -, e está envolvido em práticas que movimentam essas linhas – aqui apontamos à política do encontro. Respondendo ao impulso inicial por uma cartografia de outros mundos, assumimos que os encontros que ocorrem ao longo dessas linhas (considerando que elas não somente contornam, mas atravessam o território) as tensionam.

Foi este o caminho traçado nessa dissertação. Primeiro, demarcamos algumas dessas linhas, que determinam dentro e fora da política moderna, pelas quais o refugiado é alocado como “*outsider*” (cf. Walker, 1992; Isin 2012). No segundo capítulo desconstruímos seus pressupostos de significação, as ressignificando e as intensificando no terceiro capítulo. A política do encontro, como forma de qualificação da experiência dos corpos políticos do refúgio, encaminha ao argumento da possibilidade de significação dessa experiência a partir do desamparo e da diferença enquanto encontros nas encruzilhadas formadas pelos limites que se atravessam. A saber, diferença, como força centrífuga, conjugador dos corpos políticos ao comum da multidão, força de desidentificação que habita

no cotidiano; desamparo, enquanto reconhecimento da vulnerabilidade e relacionalidade do corpo, de sua condição imanente e política alheio ao ato aristotélico, evidência dos vácuos da representatividade, predicções outras.

Novas trilhas são formadas, como Hardt & Negri (2010) pontuam, pela própria materialidade de sua existência; o sujeito está em movimento, em devir, e se significa pela experiência a qual vive. Portanto, o convite ao desvendar de outros mundos se refaz presente, pelo qual reforço aquilo que desde o início tenho pontuado, essa dissertação se abre para a possibilidade de descobrimentos, não de conclusões, entendendo que a experiência é múltipla, móvel e se faz na esfera da prática. Contudo, o que se propõe a partir dela é um convite que se alinha, por exemplo, ao interesse de Walker (2016, p.2) na busca do que seria imaginar outras formas de políticas mediante o atravessamento das linhas/limites/*boundaries* que buscam informar quem somos e quais espaços devemos ocupar. O convite, portanto, é também à apreciação da “política do lado de fora” como exercida por aqueles que não tem parte e a partir de lugares que não fazem parte; é um convite à contemplação da potencialidade do corpo refugiado que é, em si, bárbaro à política moderna e, portanto, ao sistema internacional cuja ficcionalidade e pontos cegos são expostos por esses mesmos corpos bárbaros, os quais não devem, portanto, ser violentamente conformados a ele.

Por fim, como convite a outras epistemologias e proposta à construção de uma caixa de ferramentas que nos auxilie no percurso do exercício cartográfico que necessariamente se faz na experiência, declaro que os próximos passos devem ser dados no campo, onde necessariamente haverá uma atualização ou reconfiguração dos significantes aqui propostos, ou mesmo o reconhecimento de sua incongruência que tornará necessária a reflexão mediada pela prática, visto que aqui assumimos a multiplicidade e o corpo em devir como realidades inquestionáveis. Porém, não significa que este trabalho se esvazia, pois seu propósito não se realiza na comprovação da aplicabilidade dos significantes aqui argumentados. Novamente, este não é um trabalho de **criação**, mas de direcionamento à **descoberta**. Portanto, seu propósito se realizará à medida que for capaz de colocar novas cartas à mesa, propondo outros pressupostos ontológicos e epistemológicos, mediante os quais os sentidos e as formas serão atualizados, cujos fundamentos assumem a instabilidade de qualquer hipótese de verdade. Finalmente, essa dissertação contempla a

experiência ao passo que nos ensina o papel do cartógrafo e sua responsabilidade no sair à busca incessante de processos e devires. Seremos cartógrafos quando, ao invés de revelar sentidos, criarmos sentidos pelo contínuo exercício de resignificação (Rolnik, 1989, p.75). Continuemos a partir daqui.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. **Homo Sacer**: O poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014

AGIER, M. **Managing the undesirables**: Refugees camp and humanitarian government. Cambridge: Polity Press, 2011.

AGIER, M. **Managing the undesirables**: Refugees camp and humanitarian government. Cambridge: Polity Press, 2011.

AGIER, M. **Managing the undesirables: refugee camp and humanitarian government**. Cambridge: Polity Press, 2016.

AGIER, M. Refugiados diante da nova ordem mundial. **Tempo Social**, v.18, n.2, 2006

ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA OS REFUGIADOS (ACNUR). **Lei 9474/97 e Coletânea de Instrumentos de Proteção Internacional dos Refugiados**. 1997. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/Publicacoes/2010/Lei_9474-97_e_Coletanea_de_Instrumentos_de_Protecao_Internacional_dos_Refugiados.pdf. Acesso em: 14 de jan de 2022

ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA REFUGIADOS. **ACNUR, OIM e Cáritas Rio parabenizam Prefeitura do Rio pela criação do comitê para atenção a pessoas refugiadas, imigrantes e apátridas**. 15 fev. 2022 Disponível em: < <https://www.acnur.org/portugues/2022/02/15/acnur-oim-e-caritas-rio-parabenizam-prefeitura-do-rio-pela-criacao-do-comite-para-atencao-a-pessoas-refugiadas-imigrantes-e-apatridas/#:~:text=Segundo%20dados%20da%20Secretaria%20Municipal,no%20Cadastro%20%C3%9Anico%20do%20munic%C3%ADpio.>>. Acesso em: 15 maio 2022

ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA REFUGIADOS. **Global Appeal**, 2022. Disponível em <

https://reporting.unhcr.org/globalappeal2022?page=6#_ga=2.264151310.306805371.1666804460-92463220.1666804460> . Data de acesso: 5 maio 2022

ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA REFUGIADOS. **Global Trends**, 2021. Disponível em < <https://www.unhcr.org/statistics/unherstats/60b638e37/global-trends-forced-displacement-2020.html>> . Data de acesso: 5 maio 2022

ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA REFUGIADOS. **UNHCR policy on refugee protection and solution in urban areas**, 2009. Disponível em: < <https://www.unhcr.org/4ab356ab6.pdf>>. Data de acesso: 15 de set. 2021.

ALTOÉ, I.; AZEVEDO, E. Comida migratória: a cultura alimentar e as identidades de refugiados. **Revista del CESLA**, n.22, 2018

ANDERSON, B.; SHARMA, N.; WRIGHT, C. “We are all foreigners:” No Borders as a Practical Political Project. In: NYERS, P.; RYGIEL, K. (Eds). **Citizenship, Migrant Activism and the Politics of Movement**. Nova Iorque: Routledge. 2012

ANDRADE, E. P. A filosofia do acontecimento em Deleuze. **O Manguenzal**, v.1, n2, jan/jun 2018

ARADAU, C.; HUYSMANS, J. e SQUIRE, V. Atos de Cidadania Europeia: Uma Sociologia Política da Mobilidade. **Contexto Internacional**, v.33, n.1, p.179-185, 2011.

AREDNT, H. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

AURÉLIO, D.P. **O mais natural dos regimes. Espinosa e a Democracia**. Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2014

BARNETT, L. Global Governance and the Evolution of the International Refugee Regime. **International Journal of Refugee Law**, v.14, n. 2, p. 238–262, 2002

BARNETT, M.; FINNEMORE, M. **Rules for the World: International Organizations in Global Politics**. Ithaca: Cornell University Press, 2004.

BATISTA, L. Cotidiano de uma experiência urbana informe: dilaceramentos, trajetórias e políticas do comum. **Psicologia e Sociedade**, v. 31, 2019

BAUMAN, Z. **Modernidade e holocausto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998

BERGSON, H. **Evolução criadora**. São Paulo: Martins Fontes, 2005

BERTINI, F. Afetos em Espinosa e a cidade como civitas. **Revista Conatus**, v.9, n.18, 2015

BETTS, A. The normative terrain of the global refugee regime. **Ethics and International Affairs**, v.29, n.4, 2015

BISHOP, H. **The worlds that migrants are making**: the politics of care and transnational mobility. Tese (Doutorado), School of Social Sciences, Cardiff University, Cardiff, 2011

BLANCHOT, M. A fala cotidiana. In: BLANCHOT, M. **A conversa infinita 2**: a experiência-limite. São Paulo: Escuta, 2007

BLANCHOT, M. Lo extraño y el extranjero. **Archipiélogo: Cuadernos de crítica de la cultura**, v.49, 2001

BOEING, A.P.S. Biopolítica e o paradigma imunitário de Roberto Esposito. **Revista de Ciências do Estado**, v. 5, n.1, 2020.

BOJADZIJEV, M.; KAEAKAYALI, S. Recuperating the Sideshows of Capitalism: The Autonomy of Migration Today. **E-flux journal**, jun 2010

BUTLER, J. **Frames of War. When Is Life Grievable?** London: Verso, 2010.

BUTLER, J. **Notes Towards a Performative Theory of Assembly**. Cambridge: Harvard, 2010.

BUTLER, J. **Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence**. London: Verso, 2006.

BUTLER, J. Rethinking vulnerability and resistance. In: Butler J, GAMBETTI, J.; SABSAY, Z. (Eds.) **Vulnerability in Resistance**. Durham: Duke University Press, 2016.

CERTEAU, M. A invenção do cotidiano 1. Artes de fazer. Rio de Janeiro: Vozes, 2009

CHAUÍ, M. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011

CHIMNI, B. From Resettlement to Involuntary Repatriation: Towards a Critical History of Durable Solutions to Refugee Problems. **Refugee Survey Quarterly**, v.23, n.3, p. 55- 73, 2004.

CHIMNI, B. S. The Geopolitics of Refugee Studies: a view from the South. **Journal of Refugee Studies**, v.11, n.4, 1998

CHIMNI, B.S. The birth of a 'discipline': From refugee to forced migration studies. **Journal of Refugee Studies**, v. 22, n. 1, 2009.

COHEN, G.D. **In War's Wake: Europe's Displaced Persons in the Postwar Order**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

CORSINI, L. **Êxodo constituinte: multidão, democracia e migrações**. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Serviço Social - Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

CRAMPTON, J.W. Maps as social constructions: power, communication and visualization. **Progress in Human Geography**, v.25, n.2, 2001.

CRISP, J. Forced migration and the city: Irregularity, informality, and the politics of presence. **Progress in Human Geography**, v. 41, n. 2, p. 1-21, 2016.

CRISP, J. **No Solutions in Sight: The Problem of Protracted Refugee Situations in Africa**. New Issues in Refugee Research. Working Paper n. 75. Geneva: UNHCR, 2003.

DARLING, J. Becoming bare life: Asylum, hospitality, and the politics of encampment. **Society and Space**, v.27, p.649-665, 2009

DARLING, J. Forced migration and the city: Irregularity, informality, and the politics of presence. **Progress in Human Geography**, v. 41, n. 2, 2016

DATA.RIO. **População residente estimada no Município do Rio de Janeiro – 1970 a 2021.** Disponível em: <
<https://www.data.rio/documents/90106eb8874f4e8fbbc27678bbb1e772/about>>.
 Acesso em 20 maio 2022

DE GENOVA, N. As políticas queer de migração: reflexões sobre “ilegalidade” e incorrigibilidade. **REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 23, n. 45, p. 43-75, 2015

DE GENOVA, N. Migrant ‘illegality’ and deportability in everyday life. **Annual Review of Anthropology**, v. 31, n.1, 2002

DE GENOVA, N.; et al. (Eds). New Keywords: Migration and Borders. **Cultural Studies**, v. 29, n.1, 2015

DEAN, M. 2ª ed. **Governmentality: Power and rule in modern society**. Londres: SAGE, 2010.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 2008.

DELEUZE, G. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Editora Escuta, 2002

DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1988

DELEUZE, G. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

DELEUZE, G. **O mistério de Ariana**. Lisboa: Passagens, 1996

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia. Vol. I**. Rio de Janeiro: Ed.34, 1995

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia. Vol. IV**. Rio de Janeiro: Ed.34, 1997

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia. Vol. III.** Rio de Janeiro: Ed.34, 2012a

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia. Vol. V.** Rio de Janeiro: Ed.34, 2012b

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é filosofia.** Rio de Janeiro: Ed.34, 1992

DIKEN, B.; LAUTSEN, C. B. “Camping” as a contemporary strategy – from refugee camps to gated communities. **AMID Working Paper Series**, v.32, p.1-26, 2003

EDKINS, J.; PIN-FAT, V. Through the Wire: Relations of Power and Relations of Violence. **Millennium**, v.34, n.1, 2005

EL-KAYED, Nihad; HAMANN, Ulrike. Refugees’ Access to Housing and Residency in German Cities: Internal Border Regimes and Their Local Variations. **Social Inclusion**, v. 6, n. 1, p. 135-146, 2018.

ERA O HOTEL CAMBRIDGE. Direção de Eliane Caffé. São Paulo: Aurora Filmes, 2016. (99 min)

ESPINOSA, B. **Ética.** Belo Horizonte: Autêntica, 2009

ESPINOSA, B. **Tratado Político.** Paris: PUF, 2005

ESPOSITO R. **Termos da política. Comunidade, imunidade, biopolítica.** Curitiba: Ed da UFPR, 2017.

ESPOSITO R. **Terza persona. Política della vita e filosofia dell’impersonale.** Torino: Einaudi, 2007.

ESPOSITO, R. **Bios: biopolítica e filosofia.** Lisboa: Edições 70, 2010.

FASSIN, D. **Humanitarian Reason: A moral history of the present.** California: University of California Press, 2012.

FILHO, K. P.; TETI, M. A cartografia como método para as ciências humanas e sociais. **Barbaroi**, n.38, 2013

FONSECA, T.M.G.; KIRST, P.G **Cartografias e devires: a construção do presente**. Porto Alegre: UFRGS, 2003

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 2005

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I**. A vontade de saber.1999a

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1984

FOUCAULT, M. **Nascimento da biopolítica. Curso no Collège de France (1978-1979)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**. O nascimento da prisão. Petrópolis: Editora Vozes, 1999b.

GRABSKA, K. Marginalization in urban spaces of the Global South: Urban refugees in Cairo. **Journal of Refugee Studies**, v. 19, p. 287-307, 2006.

HADDAD, E. **The refugee in international society: between sovereigns**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008

HADDAD, E. The refugee: forging national identities. **Studies in Ethnicity and Nationalism**, v.2, n.2, p.23-38, 2002

HARDT, M.; NEGRI, A. **Declaração: isto não é um manifesto**. São Paulo: n-1, 2014

HARDT, M.; NEGRI, A. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2010

HARDT, M.; NEGRI, A. **Multidão**. Rio de Janeiro: Record, 2005

HARLEY, J.B. Deconstructing the map. **Cartographica**, v.26, n.2, 1989.

HIGHMORE, B. **The everyday life reader**. Londres: Routledge, 2020

HOBBS, T. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOLSTON, J. Insurgent citizenship in an era of global urban peripheries. **City & Society**, v. 21, n. 2, 2009

ILCAN, S; RYGIEL, K. “Resiliency Humanitarianism”: responsabilizing refugee through Humanitarian emergency governance in the camp. **International Political Sociology**, v.9, p.333-351, 2015

ISIN, E. **Being Political: genealogies of citizenship**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.

ISIN, E.; NEILSEN, G. (Eds). **Acts of Citizenship**. London: Zed Books. 2008

ISIN, E; RYGIEL, K. Abject spaces: frontiers, zones, camps. In: DAUPHINEE, El.; MASTERS, C. (Ed.) **Logics of biopower and the war on terror**. Hampshire: Palgrave, 2007

JOHNSON, H. **Borders, Asylum and Global Non-Citizenship**: The Other Side of the Fence. Cambridge: Cambridge University Press, 2014

JOHNSON, H. Click to donate: visual images, constructing victims and imagining the female refugee. **Third World Quarterly**, v.32, n.6, 2011, p.1015-1037

JUNGER, G; et al. Refúgio em Números (7ª Edição). Série Migrações. Observatório das Migrações Internacionais; Ministério da Justiça e Segurança Pública/ Conselho Nacional de Imigração e Coordenação Geral de Imigração Laboral. Brasília, DF: OBMigra, 2022

LAPOUJADE, D. O corpo que não aguenta mais. In: LINS, D.; GADELHA, D. (Eds.) **Nietzsche e Deleuze**: que pode o corpo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

LEBUHN, H. Local border practices and urban citizenship in Europe: Exploring urban borderlands. **City**, v. 17, 2013.

LIEBMAN, M.; PAULSON, R. G. Social Cartography: a new methodology for comparative studies. **Compare**, v.24, n. 3, 2006.

LIPPERT, R. Governing refugees: the relevance of Governmentality to understanding the international refugee regime. **Alternatives**, v.24, p.295- 328, 1999.

LOESCHER, G. **Beyond Charity**: International Cooperation and the Global Refugee Crisis, New York: Oxford University Press, 1996.

LOESCHER, G; et al. **UNHCR**: the politics and practice of refugee protection in the twenty-first century. Nova Iorque: Routledge, 2008.

MALKKI, L. Refugee and exile: from “refugee studies” to the national order of things. **Ann. Rev. Anthropol.**, v.24, p.495-523, 1995.

MALKKI, L. Speechless emissaries: refugees, humanitarianism, and dehistoricization. **Cultural Anthropology**, v.11, n.3, p.377-404, 1996.

MARTIGONINI, M.; PAPADOPOULOS, D. Genalogies of autonomous mobility. In: ISIN, E.; NYERS, P. (Org) **Routledge Handbook of Global Citizenship Studies**. Nova Iorque: Routledge. 2014

MBEMBE, A. A Era do Humanismo está terminando. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos/IHU**- On-line- Edição 186, 2017.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Rio de Janeiro: n-1 edições, 2018.

MCNEVIN, A. Ambivalence and citizenship: theorising the political claims of irregular migrants. **Millennium**, v.41, n. 2, p.182-200, 2013.

MEZZADRA, S. **The Right to Escape**. *Ephemera*, v.4, n.3, 2004

MOULIER BOUTANG, Y. **De l’esclavage au salariat. Economie historique du salariat bride**. Paris: Presses Universitaires de France. 1998

MOULIN, C; NYERS, P. “We live in a country of UNHCR” – Refugee protests and global political society. **International Political Sociology**, v.1, 2007

NALLI, M. A abordagem imunitária de Roberto Esposito: biopolítica e medicalização. **INTERthesis**, v. 9, n.2, 2012.

NEVES, B. A biopolítica em Roberto Esposito: imunidade e comunidade. **Complexitas – Revista de Filosofia Temática**, v. 2, n.2, 2017.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Cia das Letras. 1999.

NYERS, P. Migrant Citizenships and Autonomous Mobilities. **Migration, Mobility, & Displacement**, v.1, n.1, 2015.

NYERS, P. No one is illegal between city and nation. **Studies in Social Justice**, v. 4, p. 127-143, 2010

OLIVEIRA, C. Uma questão de identidade! Migrações e pertencimento na dinâmica do mundo globalizado. **Revista USP**, n. 114, v. 4, 2017

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados**, 1951. Disponível em <<http://www.acnur.org/portugues/>>. Acesso em: 14 de jan de 2022

PAPADOPOULOS, D. World 2: On the Significance and Impossibility of Articulation. **Culture, Theory and Critique**, v. 47, n.2, 2006

PAPADOPOULOS, D. Worlding justice/commoning matter. **Occasion: Interdisciplinary Studies in the Humanities**, v. 3, 2012. Disponível em: <<http://occasion.stanford.edu/node/79>>. Data de acesso: 14 de jan 2022

PAPADOPOULOS, D.; et al. **Escape routes**. Control and subversion in the 21st century. London: Pluto Press. 2008

PAPADOPOULOS, D.; TSIANOS, V. After citizenship: autonomy of migration, organisational ontology and mobile commons. **Citizenship Studies**, v.17, n.2, 2013

PASSOS, E.; et al. (Orgs.) **Pistas do método da cartografia**. Porto Alegre: Sulina, 2009

PELBART, P. P. **Vida capital**: ensaios de biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2003

PELBART, P.P. Políticas da vida, produção do comum e a vida em jogo. **Saúde Soc.**, v.24, 2015

PERERA, S. What is a Camp...?, 2002. Disponível em <http://www.borderlands.net.au/vol1no1_2002/perera_camp.html>. Data de acesso 14 nov. 2021

POE, E.A. **O homem da multidão**. Florianópolis: Editora Paraula, 1993

RABINOW, P. O conceito de biopoder hoje. **Revista de Ciências Sociais**, n. 24, 2006

RAJARAM, P. K. Humanitarianism and representation of the refugee. **Journal of Refugee Studies**, v.15, n.3, 2002

RAJARAM, P. K.; GRUNDY-WARR, C. The irregular migrant as homo sacer: migration and detention in Australia, Malaysia, and Thailand. **International Migration**, v.42, n.1, p.33-63, 2004

RANCIÈRE, J. **Dis-agreement: Politics and Philosophy**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

RANCIÈRE, J. **Dissenting words: A conversation with Jacques Rancière**. *Diacritics*, v.30, 2000

RANCIÈRE, J. Jacques Rancière and Indisciplinarity. [Entrevista concedida a] Marie-Aude Baronian e Mireille Rosello. *Art and Research: a Journal of Ideas, Contexts and Methods*, v.2, n1, 2008

RANCIÈRE, J. Ten theses on politics. **Theory & Event**, 5(3), 2001

REDCLIFT, V. Subjects agentes? Camps, contests and the creation of 'political space'. **Citizenship Studies**, v.17, ns.3-4, p.308-321, 2013.

ROLNIK, S. **Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo**. São Paulo: Estação Liberdade, 1989

ROSE, N. 2ª ed. **Governing the soul: The shaping of the private Self**. Londres: Free Association Books, 1999.

RUCOVSKY, M. Como produzir sentido a partir da precariedade? Bios-precário e vida sensível. **Bakhtiniana**, v. 15, n.3, jul./set., 2020.

RYGIEL, K. Politicizing camps: forging transgressive citizenships in and through transiy. **Citizenship Studies**, v.6, ns. 5-6, p.807-825, 2012.Sigona, 2015

SAFATLE, V. **O Circuito dos Afetos**. Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 2015

SARTI, C. A vítima como figura contemporânea”. **Caderno CRH**, V. 24, N.61, 2011

SAYAD, A. **A imigração ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

SCALETARIS, G. Refugee studies and the international refugee regime: a reflection on a desirable separation. **Refugee Survey Quaterly**, v.26, n.3, p.36-50, 2007

SCHEEL, S.; SQUIRE, V. Forced migrants as illegal migrants. In: FIDDIAN-QASMIYEH, E. LOESCHER, G., LONG, K e SIGONA, N. (Ed.). **The Oxford Handbook of Refugee and Forced Migration Studies**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

SCHERER, L. **Migração, trabalho imaterial e subjetividade: (re)invenção dos modos de viver de migrantes e refugiados**. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Administração – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2020.

SCHMITT, C. **Teologia Política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2005

SHAPIRO, M. J. **Studies in trans-disciplinary method: after the aesthetic turn**. Londres: Routledge, 2013

SHAPIRO, M. **The Time of the City: Politics, Philosophy and Genre**. Nova Iorque e Londres: Routledge, 2010

SHARMA, N. Escape Artists: Migrants and the Politics of Naming. **Subjectivity**, v.29, 2009

SLAUGHTER, A.; CRISP, J. A Surrogate State? The Role of UNHCR in Protracted Refugee Situations. In: LOESCHER, G; MILNER, J; NEWMAN, E.;

TROELLER, G. **Protracted Refugee Situations**: Political, Human Rights and Security Implications. Tokyo: United Nations University Press, 2008.

SOUZA, F. Fuga como resistência: a pobreza criando excedentes. **Lugar Comum**, n. 38, 2012.

SOUZA, F. O caso Battisti e o caso dos refugiados congolese: a justiça em termos de luta. **Lugar Comum**, n. 30, 2010.

SOUZA, F. O êxodo dos refugiados e o direito a resistir. **Revista Direito e Praxis**, v. 5, n. 9, 2014.

SOUZA, M.A. Decote e Hijab nas notas da etnografia com mulheres do conflito Sírio no Brasil. **Vivência: Revista de Antropologia**, v. 1, n.56, 2020.

STEPHENSON, N.; PAPADOPOULOS, D. **Analyzing Everyday Experience**. Social Research and Political Change. Hampshire e New York: Palgrave Macmillan, 2006.

THOMAZ, D. What's in a category? The politics of not being a refugee. **Social & Legal Studies**, v. 27, n.1, 2018

THRIFT, N. **Non-Representational Theory**. Londres: Routledge, 2007

TURNER, J. (En)gendering the political: Citizenship from marginal spaces. **Citizenship Studies**, v. 20, n2, 2016

TYLER, I.; MARCINIAK, K. Immigrant protest: an introduction. **Citizenship Studies**, v. 17, n.2, 2013

VAUGHAN-WILLIAMS, N. **Europe's Border Crisis**. Biopolitical security and beyond. Oxford: Oxford University Press, 2015

VIRNO, P. **The grammar of the multitude**: For an analysis of contemporary forms of life. Columbia, NY: Semiotext(e), 2004

VOS, A.; DEMPSTER, H. Most refugees live in cities, not camps. Our response needs to shift. **Center for global development**, 2021. Disponível em <<https://www.cgdev.org/blog/most-refugees-live-cities-not-camps-our-response-needs-shift>>. Data de acesso: 20 maio 2022

WALDELY, A. B.; FIGUEIRA, L. E. “Eles fazem de tudo para pegar as pessoas”: avaliação de credibilidade nos pedidos de refúgio no Brasil. In V ENADIR, GT. 03, Migrações, refúgio, mobilidades: direitos, políticas e sujeitos, 2017.

WALKER, R. B. J. **Inside/Outside**: International Relations as Political Theory. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1993

WALKER, R. B. J. **Out of line**: essays on the politics of boundaries and the limits of modern politics. Londres: Routledge, 2016.

ZENOBI, D. Antropología política de las emociones. Los movimientos de víctimas en América Latina. **Journal of Latin American Studies**, 2020.

ZETTER, R. Labelling refugees: Forming and transforming a bureaucratic identity. **Journal of Refugee Studies**, v.4, n. 1, 1991.

ZETTER, R. More Labels, Fewer Refugees: Remaking the Refugee Label in an Era of Globalization. **Journal of Refugee Studies**, v. 20, n. 2, p. 172– 192, 2007.

ZOZZOLI, C. **A vivência do refúgio de mulheres migrantes**: uma análise da afetividade nos contextos de São Paulo e Paris. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2015.

ZUZARTE, A. **Entre a “Crise do Refúgio” e a “Crise das Cidades”**. Uma análise sobre a inserção de refugiados no meio urbano. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais, Instituto de Relações Internacionais, PUC-Rio, 2019.

ZUZARTE, A.; MOULIN, C. Refugiados Urbanos: política, polícia e resistência nas fronteiras da cidade. **REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana** v. 26, n. 53, 2018.