



Andressa Maciel Corrêa

**O (des)encontro entre o refúgio e o problema da
diferença nas relações internacionais: um
movimento desconstrutivo**

Dissertação de Mestrado

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

Orientador: Prof. Dr. Roberto Vilchez Yamato

Rio de Janeiro
Abril de 2024



Andressa Maciel Corrêa

**O (des)encontro entre o refúgio e o problema
diferença nas relações internacionais:
um movimento destrutivo**

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

Prof. Dr. Roberto Vilchez Yamato

Orientador

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

Profa. Marta Regina Fernández Y Garcia

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

Profa. Flávia Guerra Cavalcanti

Instituto de Relações Internacionais e Defesa – UFRJ

Rio de Janeiro, 16 de abril de 2024.

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

Andressa Maciel Corrêa

Graduou-se em Psicologia na Faculdades Integradas Maria Thereza – FAMATH (2016) e em Filosofia na Universidade Federal Fluminense – UFF (2019). É mestra em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio (2020), em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense – UFF (2023), e, em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio. Atualmente, é graduanda em Letras-Espanhol pela Universidade Federal Fluminense – UFF. É psicóloga clínica e social.

Ficha Catalográfica

Corrêa, Andressa Maciel

O (des)encontro entre o refúgio e o problema da diferença nas relações internacionais: um movimento desconstrutivo / Andressa Maciel Corrêa ; orientador: Roberto Vilchez Yamato. – 2024.

289 f.: il. color. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Instituto de Relações Internacionais, 2024.

Inclui bibliografia

1. Relações Internacionais – Teses. 2. Refúgio. 3. Relações internacionais. 4. O problema da diferença. 5. (des)encontro. 6. Desconstrução. I. Yamato, Roberto Vilchez. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Instituto de Relações Internacionais. III. Título.

CDD: 327

Agradecimentos

À minha avó Maria, pela presença sempre forte e afável em minha vida.

Aos meus amigos, que sempre fizeram parte e estão presentes em minha vida. Aprendo muito com o olhar e vivência de cada um.

Às pessoas que conheci durante a minha vida, às quais aprendi muito somente com sua existência, forma de ser e viver.

A todas as pessoas que conheci em situação de refúgio, principalmente às crianças que passaram em minha vida e me mostraram a capacidade rara de enfrentar, pelo enorme afeto que possuem às dificuldades diárias.

Às pessoas que me auxiliaram neste período de desenvolvimento deste trabalho, a não desistir e seguir em frente, e, de forma especial, e com movimento de gratidão, à ajuda, disponibilidade, esforço e fôlego da Consuelo. Não teria finalizado, principalmente diante dos imprevistos, sem sua ajuda. Sou imensamente grata.

Às professoras Flávia Guerra e Marta Fernández, e ao professor Jimmy Casas, o meu agradecimento pela disposição de comporem a Banca de Defesa de Dissertação. Sou profundamente grata, pois tenho a oportunidade de receber e me encontrar com olhares de pessoas com tanta bagagem, experiência, responsabilidade e sensibilidade.

Por fim, ao professor Roberto Yamato, primeiramente, pelo exemplo respeitável, diligente e aberto. Sou grata também por todo o saber e notável conhecimento que se dispôs a compartilhar enquanto orientador, bem como a paciência para comigo neste período em que me aproximei da área de Relações Internacionais, e ainda possuo muitas dúvidas e déficits enquanto alguém que não é da área. Sou imensamente grata também pelo olhar, considerações e críticas, mediação, esforço e ajuda, particularmente durante a elaboração deste trabalho. Com certeza ganhei mais do que eu pedi e merecia, e sou grata por estes encontros!

Resumo

Corrêa, Andressa Maciel; Yamato, Roberto Vilchez (Orientador). **O (des)encontro entre o refúgio e o problema da diferença nas relações internacionais: um movimento desconstrutivo**. Rio de Janeiro, 2023. 289p. Dissertação de Mestrado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Como compreender as marcas da diferença e suas fronteiras que separam quem faz parte ou não, quem é bem-vindo ou não, e como configuram rastros de divisões de mundo e subjetividades? Como tal diferença foi pensada, quais os enquadramentos foram usados para posicionar diversas populações em deslocamento migratório forçado, produzindo um “jogo” entre um suposto “eu” e um suposto “outro”? É possível (re)pensar o problema da diferença pela chave de inteligibilidade e movimento da desconstrução, da *différance*? É dentro desta trajetória que pretendo construir e traduzir tal percurso de (des)encontros com a temática, a partir de uma escrita que se esforça a não recalcar as aporias, e faz uso deste recenseamento dos próprios encontros e desencontros que precipitam as seguintes reflexões, no esforço de contribuir para os estudos sobre migração e refúgio, seja “dentro” ou “fora” do campo de saber das Relações Internacionais. Em outros termos, é um movimento possível de prestar atenção às linhas de demarcação (sejam geográficas, dialéticas, coloniais, raciais, dentre outras), fraturas e seus territórios indesignáveis das experiências vividas, como uma maneira de fazer ecoar a dimensão do (des)encontro com o contexto do refúgio, e encontrar-se diante de si mesmo, o risco, a responsabilidade de decompor em miríades de partículas tal viagem (sem pretensões de dar conta desta) a ser empreendida quando se fala, estuda e trabalha no cenário do refúgio. As linhas deste trabalho propõem destacar a dimensão relacional da pesquisa, principalmente nos encontros e desencontros com o contexto do refúgio – e (re)considerar tais subjetividades viandantes em situação de refúgio, não como substâncias a serem capturadas, mas como formas radicais de relacionalidade, que são sempre ao mesmo tempo singular e plural, irreduzíveis a uma entidade pressuposta a um encontro e desencontro totalizantes –, e como (re)olhar esta relação a partir de uma constatação pelo movimento da desconstrução desse (des)encontro constitutivo e ético.

Palavras-chave

Refúgio; relações internacionais; o problema da diferença; (des)encontro; desconstrução.

Abstract

Corrêa, Andressa Maciel; Yamato, Roberto Vilchez (Advisor). **The (dis)encounter between refuge and the problem of difference in international relations: a deconstructive movement.** Rio de Janeiro, 2023. 289p. Dissertação de Mestrado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

How can we understand the marks of difference and the borders that separate who belongs and who doesn't, who is welcome and who isn't, and how they create traces of world divisions and subjectivities? How has this difference been thought of, what frameworks have been used to position various populations in forced migratory displacement, producing a "game" between a supposed "self" and a supposed "Other"? Is it possible to (re)think the problem of difference through the key of intelligibility and movement of deconstruction, of *différance*? It is within this trajectory and that I intend to construct and translate such a journey of (dis)encounters with the theme from a criting that strives not to repress the aporias and makes use of this census of the very encounters and disagreements that precipitate the following reflections in an effort to contribute to studies on migration and refuge, whether "inside" or "outside" the field of knowledge of International Relations. In other words, it is possible move to pay attention to the lines of demarcation, fractures and their undesignable territories of lived experiences, as a way of echoing the dimension of the (dis)encounter with the context of refuge, and finding oneself a journey (without pretending to be able to account for it) to be undertaken when talking about, studying and working in the refuge scenario. The lines (whether geographical, dialectical, colonial, racial, among others), of this work lead to and propose some attempts to grasp these facets based on a movement and language of crossing and opening up to different logics, scenarios and theoretical frameworks of contact, not only within the field of International Relations. It's a dialogue that brings together horizons of possibility for thinking about the context of refuge and its borders, demarcations, possibilities, impossibilities and negotiations present in the relationship with difference itself. The lines of this work propose to highlight the relational dimension of research, especially in the encounters and disencounters with the context of refuge – and to (re)consider these subjectivities in displacement, not as substances to be captured, but as radical forms of relationality, which is always at the same time singular and plural, irreducible to an entity presupposed by a totalizing encounter and disagreement – and how to (re)look at this relationship from a point of view of the movement of deconstruction of this constitutive and ethical (dis)encounter.

Keywords

Refuge; international relations; the problem of difference; (dis)encounter; deconstruction.

Sumário

1 Introdução	13
1.1. A bola e o jogo	13
1.2. Delimitação do objeto e problema de pesquisa	17
1.3. Posicionamento teórico e metodológico	25
1.4. Desenho da Pesquisa	33
1.4.1. Primeiro movimento: o contexto do refúgio	34
1.4.2. Segundo movimento: o problema da diferença	54
1.4.3. Terceiro movimento: o (des)encontro a partir da <i>différance</i>	81
2 O contexto do refúgio	100
2.1. “Insiders”/“Outsiders”: o refúgio e o “jogo de bola”	100
2.2. “The doubled ‘outside’ of the International”: o refugiado como figura “in between”	110
2.3. Desprovincializando o olhar acerca do refúgio: a comoção internacional como retrato da linha de cor	123
3 A diferença e suas fronteiras	135
3.1. “O Jogo”: o posicionamento da diferença nas relações internacionais	136
3.2. O Problema da diferença nas relações internacionais: o racismo como princípio organizador	149
3.3. Effects of bordering e o lugar da diferença	164
3.3.1. Biopolitical borders	167
3.3.2. Thanatopolitical borders	172
3.3.3. Zoopolitical borders	179
3.3.4. Immunitary borders	190
3.3.5. Affirmative borders	201
4 O (des)encontro com o contexto do refúgio e o problema da diferença: o movimento pela <i>différance</i>	218
4.1. O movimento derridiano da desconstrução e o jogo de diferenciação próprio do rastro	218
4.2. O pensamento da desconstrução nas relações internacionais: desconstruindo a política internacional e o problema da diferença	232

4.3. The scandal of the refugee: o problema da diferença e o pensamento da desconstrução	242
4.4. Hospitality, Poder e a Ética Internacional	249
4.5. Hospitalidade: um olhar pela lógica desconstrutiva	259
5 “No closure”: como falar sobre o refúgio?	273
6 Referências Bibliográficas	276

Lista de figuras

Figura 1 – Animais/humanos representando o percurso de saída e deslocamento de seu país de origem 185

Figura 2 – Animais/humanos representando o deslocamento migratório por mar 185

Figura 3 – Animais/humanos representando a travessia e embarcações superlotadas 185

Figura 4 – Animais /humanos representando cenários de naufrágio e em alto-mar 186

Lista de siglas

ACNUR	Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados
BBC	<i>British Broadcasting Corporation</i> /Corporação Britânica de Radiofusão
CBS	<i>Columbia Broadcasting System</i>
CID	Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados com a Saúde
CNN	<i>Cable News Network</i>
Covid	<i>(Co)rona (Vi)rus (D)isease</i>
DST	Doença Sexualmente Transmissível
ESPII	Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional
EUA	Estados Unidos da América
HIV	Vírus da Imunodeficiência Humana
ILCA	Associação Internacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Transexuais e Intersexuais
ITV	<i>Independent Television</i>
LGBTQI+	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros e Queer
LIBE	Comitê de Liberdades Cíveis do Parlamento Europeu, Justiça e Assuntos Internos
MPI	<i>Migration Policy Institute</i>
OIM	Organização Internacional para as Migrações
OMS	Organização Mundial da Saúde
ONG	Organização não governamental
OPAS	Organização Pan-Americana de Saúde
PF	Polícia Federal
UE	União Europeia
UNRWA	<i>United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees</i>

“Não sei quem sou, que alma tenho. Quando falo com sinceridade não sei com que sinceridade falo. Sou variamente outro do que um eu que não sei se existe (se é esses outros). Sinto-me múltiplo. Sou como um quarto com inúmeros espelhos, fantásticos que torcem para reflexões falsas uma única anterior à realidade que não está em nenhuma e está em todas. [...] eu sinto-me vários seres. [...] Sinto-me viver vidas alheias, em mim, incompletamente, como se o meu ser participasse de todos os homens, incompletamente de cada, por uma suma de não-eus sintetizados um eu postiço”.
(Poema Não sei quem sou, que alma tenho – Fernando Pessoa).

1

Introdução

1.1. A bola e o jogo

“Sabe quem é meu amigo?! A Bola.”
(Julio, refugiado).

“Sabe quem é meu amigo?!”. Ao mesmo tempo que parecia uma pergunta, trazia também um tom de exclamação.

Estava sentada, me recordo como se fosse hoje, arrumando materiais para realizar algumas atividades com as crianças, e Julio¹ se sentou ao meu lado, com a sua bola na mão, se virou todo para mim e começou a contar como ele gostava de jogar bola.

Apesar do barulho das brincadeiras, e da presença das outras crianças, Julio estava com o corpo totalmente virado, com os cotovelos apoiados na cadeira, com a sua bola e olhando diretamente para mim. Em um primeiro momento não reagi à altura do seu movimento, pois ainda dividia a minha atenção e o olhar para os materiais que estava cortando sobre a cadeira. Contudo, mesmo que de maneira errante e com minha atenção dada a ele de forma dividida, ele não se mexeu, e continuou mais inclinado, sem se virar para o entorno, e continuou a contar como gostava de jogar bola, sem mudar o seu tom de voz calmo.

Naquele momento, percebi que algo ali seria concedido, doado ou compartilhado, e lembro que igualmente virei para ele e coloquei os materiais que estava cortando na cadeira ao lado. Neste instante, a sua entonação de voz mudou um pouco – estava mais alta e mais fluída –, como se tivesse em um terreno mais limpo e não dividido, para ser ouvido. Recordo-me de que já não ouvia e prestava atenção

¹ Todo nome utilizado nesta dissertação, para descrever as pessoas que conheci em situação de refúgio, são nomes escolhidos (fictícios). O intuito é de resguardar, dentro do possível, ressaltando a singularidade de cada um. Escolhi o nome Julio, pois tem origem do latim, e significa “jovem” ou “cheio de juventude”.

aos arredores, e deslocava a minha atenção para uma história que sabia que iria ser cedida, todavia, ainda sem a dimensão de seu conteúdo.

Atualmente, Julio reside no Brasil, com o *status* de “refugiado”. Ao sair de seu país de origem, antes de chegar ao Brasil, ele residiu em outro país. Julio continuou a falar de sua vivência no Rio de Janeiro, ainda com a bola na mão, de como gostava de jogar bola. Enfatizou como era diferente jogar bola nas praias do Rio de Janeiro devido à areia, tendo em vista que, para ele, a areia era mais pesada e um pouco diferente do campo de futebol, da quadra de escola e da rua em que morava. Mas, ele contou que não se preocupava muito com isso, porque agora podia “jogar bola” com mais liberdade, e em um espaço mais aberto.

Abraçado com a bola, ele em nenhum momento desviou o olhar, e continuou a falar da importância e como fazia bem para ele “jogar bola”. À medida que percebi cada vez mais o seu movimento, mais eu tentei responder àquele encontro e à sua doação do percurso da sua história. Porém, notei que não era tudo que ele queria relatar, e eu tentei olhar entre essas fronteiras do que ele disse, e das que determinam as minhas próprias interações com aquele menino. Depois de falar como é “jogar bola” aqui no Brasil, ele começou a contar como era “jogar bola” na sua casa e no seu país – sempre brincava na sua rua, com seus amigos, gostava e sonhava em ser jogador de futebol, pois sabia que era muito bom com a bola. Entretanto, teve que mudar, viver um tempo em outro país, para depois chegar ao Brasil.

Quando estava neste outro país, antes de chegar ao Rio de Janeiro, relatou que a sua mãe tinha conseguido uma escola para ele estudar quando tinha chegado lá, e que estava feliz em continuar a “jogar bola” e fazer mais amigos. Naquele período ele não estava com os seus antigos amigos, pois teve que se mudar, mas tinha ficado muito feliz pela possibilidade de conhecer e fazer novos amigos nesta escola, e que esperava jogar lá, pois havia várias crianças, e tinha um técnico/professor; estava feliz, pois poderia aprender mais sobre o futebol, para jogar melhor.

Em todos os momentos que Julio dividiu o quanto gostava de jogar bola, ele também relatou como era muito importante para ele “jogar bola com os amigos”. O “jogar bola” para Julio era um espaço de encontro e criação de amizades, e ele colocou isso de forma muito explícita enquanto conversávamos. Neste momento da trajetória da sua história, ele tirou os cotovelos do suporte da cadeira, parou de abraçar a bola e a colocou em cima das suas pernas, e começou a olhar para ela. Seu

tom de voz diminuiu e soou mais engasgado e, ao mesmo tempo, como se tivesse se recompondo de algo.

Ainda com todo o movimento externo, com as crianças brincando e realizando outras atividades, ele ficou imóvel, olhando para a bola com a cabeça baixa, com o semblante sereno e calmo, e quieto. Neste momento parei e esperei o seu movimento, pois percebi que naquele instante o seu encontro talvez fosse consigo mesmo: um encontro para um lugar onde as suas memórias o levaram, não mais àquele espaço com as crianças ou aquele que estávamos dividindo, mas para um outro espaço. Enquanto Julio olhou para bola e a segurou em cima das suas pernas respeitei o seu tempo, e aguardei o seu movimento, caso quisesse falar ou contar mais da sua história, que até aquele momento do encontro ainda não tinha me sido concedida a permissão de talvez continuar e passar certas fronteiras de suas vivências.

Até aquele momento a história foi sobre como era muito importante para ele jogar bola, e que este “jogar bola” deixava-o muito feliz, pois era como ele conseguia fazer amigos. Percebi que aquele “jogar bola” era um rastro de vivências, desejos, busca por amigos e diversas outras dimensões, e que, até aquele momento, não tinha me dado a conhecer quais as marcas que este “jogo” produziu. Depois de algum tempo, ele se virou para mim e continuou em silêncio. Naquele instante percebi uma concessão para entrar ou continuar, mas ainda ficou olhando para mim em silêncio. Então, perguntei se ele gostaria de contar mais sobre o “jogar bola” ou algo diferente, e disse que estaria ali para ouvi-lo.

Em silêncio, virado e olhando firmemente para mim, segurando a bola nas suas pernas, ele se virou mais e começou a dividir como ele encontrou “coisas” que não esperava, e que foram difíceis para ele. Sua entonação de voz continuou clara e constante, mas com um outro ritmo e fluidez, pausou mais vezes, e foi como se cada palavra escolhida abarcasse uma outra densidade, como se fossem rastros de marcas vividas deste “jogo”. Até aquele momento não havia conhecido quais eram as marcas vividas ainda naquele país, antes de chegar ao Brasil, mas percebi que eram mais profundas e latentes. Então, questionei-me: O que ele encontrou naquele campo? O que ele descobriu naquele “jogo de bola”? O que era diferente do “jogo de bola” na rua em que morava em seu país, ou nas areias do Rio de Janeiro?

Julio começou a descrever como era esse campo de futebol na escola nova que estava, quem estava ali e o que ele encontrou. Continuou a reafirmar que gostava muito de jogar bola, porém, aquele “jogo” era diferente, e contou que percebeu essa diferença violentamente. Assim, ainda com a sua entonação e voz calma e mais pontuada, ele começou a falar como era aquele “jogo”: tinha vários outros garotos juntos com ele no “jogo”, dividiam em times, e ele falou que tinha um treinador/professor. Era um jogo que, para ele, era “normal”, como qualquer jogo de futebol. Era correr atrás da bola, passar a bola para os colegas e fazer gol. Todavia, sempre quando ele corria para perto da bola para jogar, ao invés dos garotos chutarem a bola, chutavam a perna dele. Julio acrescentou novamente que gostava muito de jogar, e era por isso que sempre corria atrás dela, mesmo percebendo que em muitos momentos sempre chutavam não a bola, mas a sua perna.

Naquele instante, ele colocou a mão na perna, enquanto com a outra mão segurou a bola e falou como doía quando isso acontecia. Mas, como ele gostava muito de “jogar bola”, ele não parou de correr em direção “à bola”, estava feliz, pois tinha vários colegas, e podia fazer novas amizades, que queria ser um jogador de futebol e que era muito bom em jogar. Ele falou que tentava ser amigo das outras crianças, pois, para ele, correr atrás da “bola”, era também correr atrás de novas amizades, e que ele não desistia fácil. Relatou que tinha o treinador/professor, e que tentava estar próximo dele, e que queria ser amigo dele, mas sempre ouvia dele que era para ele voltar para o seu país de origem, que não era bem-vindo ali, e que era para ele ficar longe, manter distância.

Julio falou que não fazia nada para revidar, e que quando os outros colegas, ao invés de chutar a bola, chutavam sempre a sua perna (propositalmente), ele tentava falar com o treinador, mas sempre ouvia que deveria voltar para o país de origem, e que não era bem-vindo ali. Dessa forma, ele voltou a abraçar a bola e a colocar o cotovelo na cadeira, e falou com um volume mais baixo, que ele realmente queria só ser amigo dos outros garotos e do treinador, mas que eles não queriam ser seus amigos. Ele enfatizou como tentou se aproximar, tentou fazer amizade, queria ser amigo das pessoas que estavam ali, mas não adiantava e não funcionava. Apesar da violência e hostilidade, ele tentou como podia.

Naquele instante ele parou meio que de forma um pouco brusca o seu relato, e me perguntou com certa exclamação: “Sabe quem é meu amigo?!”. Que pergunta e exclamação! Recordo-me vivamente daquele momento, e enquanto escrevo esta

pergunta, novamente me pego em silêncio, e quase petrificada e sem saber como lidar com aquela pergunta inesperada, percebendo que ele também me dava, com tamanha hospitalidade, um certo tempo para digerir, e ficamos em silêncio alguns segundos.

Então, depois que ele levantou a bola da cadeira e me mostrou ela – que sempre esteve ali com ele –, e exclamou: “a bola!”. Mesmo tendo ele encontrado tantas hostilidades neste momento da sua trajetória, Julio falou que o seu amigo era “a bola”. Segundo Julio, ele não considerava nenhum deles como inimigos, e que aquele momento tinha sido um encontro com não amigos.

Julio foi colocado, naquele “jogo”, no lugar do “diferente”, do “outro” que não é bem-vindo, e que deve voltar para o lugar de onde veio, ou aquele que se deve manter distância. Ademais, de forma ainda mais violenta, foi colocado no lugar de objeto, o qual os demais integrantes do jogo se viam no direito de chutarem a sua perna ao invés da bola, pois nem o respeito enquanto pessoa ele se deparava naquele “jogar bola”. É possível inferir, veementemente, que aquele “jogo de bola” reforça um outro jogo, um “jogo” que revela um processo de diferenciação, um lugar para “a diferença”.

1.2.

Delimitação do objeto e problema de pesquisa

“Estamos aqui para dizer do mistério e da graça, da violência e da esperança, da culpa e da coragem de um encontro” (Maldonato, 2014).

Ao tentar olhar, mesmo que de forma precária e ainda tentando me recompor depois desta pergunta/exclamação partilhada por Julio, me perguntei: Como tal diferença foi instaurada neste desencontro entre Julio e este “jogo de bola”? Como este “jogo” evidencia uma marca da diferença, um processo de diferenciação abusivo e violento entre um determinado “eu”/“nós” e um certo “outro”/“eles”? Como este problema da diferença e suas fronteiras distintas foram percebidas e vivenciadas no encontro com Julio?

Tendo em mente tais questionamentos, o presente trabalho possui como propósito servir como um movimento de “resposta” àquele encontro com tal processo de diferenciação, marcado pelo trato hostil em direção a Julio, enquadrado como diferente. Uma “resposta” que se traduz e se define por um movimento de indagação, apreensão e desconstrução de tal processo de diferenciação (o problema da diferença), suas marcas, fronteiras e enquadramentos presentes na relação com o refúgio. Nesta dissertação pretendo perpassar algumas facetas deste processo de diferenciação, posto de outra forma, da relação entre o problema da diferença e o contexto do refúgio, no esforço de sobrelevar e (re)pensar as consequências, fronteiras, enquadramentos e marcas que tal “jogo” enxerta na relação e trato com pessoas em situação de refúgio, e (re)examinar quais as lógicas e linhas de forças embutidas neste jogo (de diferenciação). Bem como (re)posicionar tal relação com este problema da diferença a partir de um movimento desconstrutivo.

Tais indagações acerca desta relação problemática me levaram a (re)examinar como que, em grande medida, essa marca da diferença e essa fronteira que separa quem faz parte ou não, quem é bem-vindo ou não, – dentre outras –, configura rastros de divisões do “mundo” e sujeitos de uma forma tal, que a trajetória de Julio se via entrelaçada e significada por diversas relações e fraternidades abstratas, que talvez nem ele conseguisse explicar ou entender o porquê, mas que vivenciava de forma bruta e descomunal. Tais entrelaçamentos, como traz Yamato (2021), espelham uma trama mais complexa:

E isso [...] porque a condição social de sua vida humana já havia sido, *a priori*, condicionada por uma trama de significação política que, relacionalmente, diferencia, hierarquiza e organiza [...]. Pelo solo, pelo sangue, pela nacionalidade de seu país, ela já foi condicionada, significada. Em suma, se sua vida humana fora, antes, condicionada socialmente, ela fora, também antes, condicionada internacionalmente (Yamato, 2021, 166).

Ao perceber tais condicionamentos e o desencontro na residência em outro país, as consequências e problemáticas da língua, a rigidez e a precariedade do atendimento às pessoas em situação de refúgio em instituições e organizações, a xenofobia e o racismo vivenciado diariamente, e uma constante ressignificação do país como lar, como casa, como perda, como luto – que de modo paradigmático condicionava e ressituava essas subjetividades em outro espaço, outro território, outra fronteira desconhecida –, vislumbrei alguns horizontes que não tinha transitado em

suas particularidades e ressonâncias na vida destas pessoas, e que dizia de uma relação, até então, pouco explorada em minha primeira formação², do lugar do refúgio e do refugiado também nas Relações Internacionais (RIs)³.

Neste ato de mover-se entre campos de saber distintos, deparei-me com a área de RIs. Este trabalho é a expressão deste movimento de travessia, principalmente no que tange ao esforço de (re)apreensão da relação entre problema da diferença, ou seja, este jogo de diferenciação, e o contexto dos deslocamentos migratórios forçados. Diante disso, foi nesse primeiro encontro com a área de RIs que comecei a apreender algumas lógicas, complexidades e fronteiras de uma delimitação de espaços e indivíduos presentes nas discussões dentro da área. Dito de outro modo, me colocava a questão: Como compreender o problema da diferença e o lugar do refugiado em um cenário “micro” e “macro”, e como tais problemáticas apareciam como demanda na minha práxis⁴ neste campo? Como pesquisar e falar sobre tal problemática?

Sempre me perguntei, durante esses anos, de errância e contato com tal temática e trabalho⁵, como falar sobre tal temática. Como falar sobre o refúgio? Como falar desta diferenciação, deste corte que produz efeitos e marcas delimitando um determinado “eu”/“nós” e um certo “outro”/“eles” e diferenciando “amigos”, “não amigos” e “inimigos”, no caso do “jogo de bola”? O que dizer sobre o refúgio e esta marca da diferença? Como evidenciar os encontros vividos por meio de palavras que podem voar a horizontes e transportadas, usadas e interpretadas de diversas

² Foi no final da minha formação em Psicologia que, ao começar a clinicar e a trabalhar com estrangeiros, percebi as minhas precariedades e insuficiências diante da complexidade e déficit na minha formação para lidar com as múltiplas realidades do contexto do refúgio. Formei-me em Psicologia em 2016, e foi neste período que me encontrei com a temática migratória (posteriormente, desbravei outras áreas de saber como Filosofia, RIs e, atualmente, Letras). As fronteiras subjetivas e consequências do processo de migração não eram, na época, tão discutidas de forma ampla em meu campo de saber.

³ Sinalizo que, no decorrer desta dissertação, haverá momentos em que uso as nomenclaturas “Relações Internacionais” e “relações internacionais” de formas distintas. Ressalto que quando estiver usando a nomenclatura “Relações Internacionais”, estarei me referindo à disciplina de RIs.

⁴ Minha intenção é deixar evidente, a partir do uso desta nomenclatura, que não me posiciono enquanto pesquisadora via uma tradição cartesiana, que separa ou divide o campo da teoria e da prática, por isso a noção de práxis. Assim, uso o termo *práxis* referindo-me à estreita relação e ao mesmo tempo aos limites entre o modo de interpretar a realidade e a consequente prática, que decorre da relação entre teoria-sujeito-prática, ou seja, o campo relacional de construção de saber, a produção de práticas e atuação. Diria que um campo mais complexo e relacional de construções de saber, estudo, produção, atuação e aprendizagem.

⁵ Seja no âmbito acadêmico, institucional ou clínico.

maneiras? Como traduzir os (des)encontros experienciados, falas ouvidas, contextos, processos e normativas intrincadas? Como dizer quando você não se encontra nesta condição? Quais ideias devem ser deixadas, quais devem ser abandonadas ao próprio destino?

Em vista disso, me propus a demorar o olhar nestas fronteiras de contato e dentro das minhas próprias, já estabelecidas pelas determinações da minha formação até aquele momento. Neste caminhar preliminar, percebi e inferi mediante aquele encontro⁶ com o “jogo de bola” em que Julio estava inserido, uma relação paradigmática com a temática da diferença⁷. E foi no entendimento da minha insuficiência em transitar neste campo, que fui buscar estudar, viver e compreender até que ponto tais lógicas e o lugar da “diferença” foram usados como demarcação de subjetividades quando se trata de pessoas nessa condição.

De forma sucinta, o meu objetivo principal nesta dissertação é perpassar o problema da diferença em distintos contextos, analisando como esta é produzida e percebida, além de (re)pensar tais olhares sobre a diferença presentes em cenários múltiplos do refúgio, e como estes marcam o trato para com pessoas nesta condição. Particularmente, (re)posicionar a diferença entre uma certa “diferença”, com pretensões de homogeneidade, unicidade e presença em contextos do refúgio nesta divisão e arquitetura internacional – ou seja, a partir de um “jogo” que produz uma diferenciação entre um suposto “eu”/“nós” – e uma outra “diferença” heterogênea, diferencial, enquanto rastros de rastros, ou melhor dizendo, um “jogo” entre outros “outros”.

Diante disso, e recorrendo ao pensamento de Doty (2014), sobre a identidade, para (re)situar a distinção destas duas visões da “diferença”, fica mais evidente o meu desejo de (re)posicionar a distinção entre tais visões, principalmente para (re)pensar a relação com o contexto do refúgio:

⁶ Este meu encontro com Julio ocorreu ao longo do meu trabalho como voluntária com crianças e adolescentes em situação de refúgio no setor infantil, em uma instituição da sociedade civil responsável pelo atendimento a estas pessoas. Foi um dos primeiros encontros que tive quando comecei a transitar em contextos relacionados com o refúgio e a tentar ampliar os meus conhecimentos e contato com a área e pessoas nesta condição.

⁷ Saliento que os estudos sobre a temática da diferença são vastamente amplos e diversos, dependendo do campo de saber. Naquele momento da minha formação, estava me aproximando dos estudos sobre a “diferença” dentro dos campos de saber psicológico e filosófico, que eram as formações que eu estava fazendo à época. Esta dissertação evidencia o meu movimento de compreender tal temática a partir da interlocução com a área das RIs.

Se entendermos a identidade [diferença] como estável e fixa, como algo que define a essência de indivíduos e grupos e os diferencia de outros indivíduos e grupos, é provável que tenhamos uma compreensão essencialista da humanidade. Esse entendimento sugere que podemos determinar as características essenciais das pessoas que definem quem elas são e que as diferenciam das outras. No entanto, se questionarmos essa visão e pensarmos na identidade [diferença] como inerentemente instável, múltipla e, muitas vezes, cheia de tensão, seremos menos rápidos e menos certos em categorizar as pessoas, definindo-as pela cor de sua pele, pelos lugares de onde vêm, por seus ancestrais e assim por diante⁸ (Doty, 2014, 214, grifo meu, tradução minha).

Posto de outra forma, o meu intento é sobrelevar a relação entre o problema da diferença e o contexto do refúgio, reforçando as diferenças entre “a diferença” pensada por entre oposições binárias de uma tradição metafísica ocidental e uma outra de uma perspectiva sobre “a diferença” por meio de um movimento desconstrutivo: da *différance*; com objetivo de elucidar estes lugares em que o diferente foi enquadrado, como, por exemplo, por meio de divisões entre: dentro/fora, nacional/estrangeiros, cidadãos/refugiados, bárbaros/civilizados, humanos/não humanos, branco/não branco, europeus/não europeus, dentre outros. Tais fronteiras podem se inscrever em dinâmicas territoriais, provinciais, de patrulhamento, subordinações a determinada identidade nacional e soberana, ou seja, construindo práticas restritivas e racistas (Doty, 2014).

Desse modo, limites são construídos de práticas, que confinam possibilidades, fixam o “normal” e o “patológico”, limitam temporalmente o “primitivo”, o “oriental”, o “Terceiro Mundo” e o “subdesenvolvido”, “o inimigo” e o “amigo”, o “cidadão” e o “estrangeiro”, o “dentro” e “o fora”, o refúgio “branco” e o refúgio “negro”, dentre outros. Irei perpassar direta e indiretamente ao longo de toda escrita deste trabalho algumas destas principais demarcações a respeito destes limites. Ao (re)olhar as diferentes formas que a “diferença” é percebida, convém um entendimento sobre os modos, marcas e consequências quando este processo de diferenciação é posto para diferenciar pessoas em situação de refúgio. Diante de tal empreendimento, percebi que precisaria (re)considerar o próprio fazer pesquisa, o falar e

⁸ “If we understand identity [difference] as stable and fixed, as something that defines the essence of individuals and groups and differentiates them from other individuals and groups, we are likely to come away with an essentialist understanding of humanity. Such an understanding suggests that we can determine essential characteristics of peoples that define who they are and that differentiate them from others. However, if we question this view and think of identity [difference] as inherently unstable, multiple, and often full of tension, we will be less quick and less certain about categorizing people, defining them by the color of their skin, the places they come from, their ancestors, and so on” (Doty, 2014, 214, grifo meu).

o escrever sobre tal temática desde um movimento que se traduz e se esforça para não recalcar a dimensão relacional do ser pesquisador. Não me proponho necessariamente neste trabalho a desenvolver ou apresentar uma leitura nos moldes cartesianos que realiza (ou tenta), de certa forma, uma separação dialética entre teoria e prática. Dessa forma, este trabalho não é somente uma leitura sobre o problema da diferença e o contexto do refúgio por um determinado arcabouço teórico, mas um ato de mover-se enquanto pesquisadora a partir de um movimento constante de desconstrução na apresentação das relações presentes em tal problemática.

Assim, esta escrita não propõe descrever somente uma “leitura” sobre determinado objeto ou problema de pesquisa, mas um deslocamento, mudança de lugar ou posição, uma abertura ao (re)posicionamento e negociação, um ato de mover-se diante da complexidade do próprio contexto do refúgio e minhas “respostas” – enquanto pesquisadora para uma práxis que não exclui o movimento de travessia – àquele primeiro encontro com o jogo de bola, e tantos outros encontros com cenários distintos e pessoas nesta condição de refúgio ao longo destes anos. Um movimento de “precaução desconstrutiva” poderia dizer, como expõem Spivak (2014) e Yamato (2021), sobre o apelo derridiano de impedir que o nosso ser etnocêntrico estabeleça a si próprio como um:

É no interesse de tais precauções que Derrida não invoca que se “deixe” o(s) outro(s) falar por si mesmo(s), mas, ao invés, faz um “apelo” ou “chamado” ao “quase outro” (*tout-autre* em oposição a um outro autoconsolidado), para “tornar delirante aquela voz interior que é a voz do outro em nós” (Spivak, 2014, 108).

É por meio deste esforço que propus como título desta dissertação *O (des)encontro entre o refúgio e o problema da diferença nas relações internacionais: um movimento desconstrutivo*. Posto de outra maneira, um movimento de não distanciamento, mas de trabalho no “entre”, a partir de um movimento relacional e de travessia. Uma relação que é (re)construída por suas facetas, sem deixar de lado o

próprio percurso⁹ autobiográfico¹⁰. Foi necessário me mover diante de áreas, perspectivas e experiências distintas, para compreender e vislumbrar ainda mais as complexidades de pensar, pesquisar, trabalhar e dizer sobre o refúgio. Tal esforço – em propor um movimento desconstrutivo – levou-me a buscar novas formas de relação, uma viagem a ser empreendida não necessariamente com o intuito de sintetizar experiências, mas abarcar as dinâmicas possíveis, impossíveis e negociáveis, particularmente neste trabalho, entre o problema da diferença e o contexto do refúgio. Não é um movimento de falar pelo outro¹¹, mas propor um ato e esforço desconstrutivo de deixar ouvir e fazer ecoar, como enfatizei, a “voz interior que é a voz do outro em nós” (Spivak, 2014, 108).

O propósito direto e indireto¹² é abrir espaço para o confortável desconforto de uma escrita que não está voltada à obsessão ou às totalidades que rimam com o totalitarismo acadêmico, mas sim percorrer os encontros e desencontros, abdicando

⁹ A errância de um movimento quase ensaístico, voltado para questões e (des)encontros com o refúgio, pela chave de inteligibilidade do problema da diferença nas RIs, sem se reduzir à tradição do ensaio. Em um movimento de tradução e negociação, mesmo que precário, possível em sua validade experiencial, metodicamente antimetódico do ato de interrogar-se e encontrar-se com os estudos, contextos e pessoas em situação de refúgio. É um caminho de pensamento ao mesmo tempo que o pensamento do caminho, de certa forma, um movimento desconsertadamente acadêmico. Dito de outro modo, não tem um sentido progressivo (como se houvesse uma meta ou uma única perspectiva a ser desenvolvida ou a ser alcançada), mas se cumpre ao assumir plenamente a complexidade do processo de deslocamento neste (des)encontro com pessoas em situação de refúgio.

¹⁰ Tal movimento de escrita neste trabalho com facetas autobiográficas possui influências de autores e teóricos, mesmo que com distintos arcabouços teóricos, se propõem a não recalcar tal dimensão de pesquisa em suas obras (Bento, 2022; Fanon, 2010; Inayatullah & Blaney, 2004; Inayatullah, 2022; Kilomba, 2019; Navia, 2014; dentre outros). Ademais, saliento que, para fins desta pesquisa, não foi realizado nenhum trabalho de campo ou entrevista, mas um movimento de rememorações, reflexões e passagens autobiográficas, em certo sentido, de encontros e desencontros com a temática e pessoas nesta situação. Além disso, e de maneira mais explícita, quando reforço o espaço clínico durante a escrita não estou com pretensões de posicionar este trabalho como uma dissertação *psi*, nem realizei uma análise sobre os casos clínicos (o que exigiria um movimento de pesquisa com seres humanos e aprovação do Comitê de Ética). Não é o tom deste trabalho, mas tampouco deixo de lado tal fronteira com o campo de saber enquanto parte de minha *práxis* e, portanto, parte enquanto um espaço que pode ser rememorado (com as devidas precauções e cuidado) enquanto experiências de travessia de uma pesquisadora viandante.

¹¹ Spivak (2014, 14) “desvela o lugar incômodo e a cumplicidade do intelectual que julga poder falar pelo outro e, por meio dele, construir um discurso de resistência. Agir dessa forma, Spivak argumenta, é reproduzir as estruturas de poder e opressão, mantendo o subalterno silenciado, sem lhe oferecer uma posição, um espaço de onde possa falar e, principalmente, no qual possa ser ouvido. Spivak alerta, portanto, para o perigo de se constituir o outro e o subalterno apenas como objetos de conhecimento por parte de intelectuais que almejam meramente falar pelo outro”.

¹² Em determinados momentos desta escrita, transparecem, intencionalmente, os indícios, insistências e liberdade precária, mas responsável, da negociação entre a rigidez das regras da escrita científica e o processo aberto de (re)escrita e tradução.

de refletir obsessivamente pelo suposto “perfeito saber”¹³ sobre o que restou irrepresentado, e enfocar de forma flexível (não menos crítica) os desdobramentos, os rastros, as fronteiras e complexidades de percorrer as incertezas das passagens e insatisfações com todo o fechamento e rigidez do pensamento.

Dessa forma, a intenção é deixar evidentes neste trajeto, as errâncias e incertezas destas trilhas de (des)encontros, sem deixar de levar em conta como o refúgio (re)demarcou as minhas próprias fronteiras, lugares e responsabilidades neste suposto espaço do saber da academia¹⁴, e outros espaços da minha práxis. Como um espaço para uma voz interrogativa, que não responde e se responde, nunca chega a uma conclusão, e que faz ecoar da memória negociações e possibilidades genuínas de reflexão, vivências e trabalhos, uma linguagem de travessia. Não é manter uma coerência ou ordem totalitária e sufocante, nem um disparate sem nexos¹⁵. Pegando emprestado o pensamento de Césaire:

Provincialismo? Absolutamente não. Não vou me confinar a um particularismo estreito. Mas também não pretendo me perder num universalismo desincorporado. Há duas maneiras de se perder: por meio de uma segregação fechada no particularismo ou por meio da dissolução no universal. Minha ideia de universal é um universal rico com todos os particulares, uma profunda coexistência de todos os particulares (Césaire, 1956 apud Grosfoguel, 2012, 95).

Essa dissertação nasceu da relação de ideias que nasceram de outras ideias, de pensamentos que nasceram de outros pensamentos, de dúvidas que nasceram de

¹³ A minha escrita neste trabalho busca ser fiel ao diálogo enquanto viandante, mais do que uma busca de uma retórica da verdade ou do dizer sobre o refúgio. É uma abertura para horizontes de relação com o refúgio, um estabelecimento de (des)encontros. Não é uma escrita que busca plenitude ou um fim teleológico de análise, mas procura traduzir os interstícios de presenças fugidias, um lugar de aprendiz e um caminho enquanto eu-estrangeiro.

¹⁴ Em todo este processo de escrita/tradução, é importante ressaltar o seu caráter imperfeito e fragmentado do conhecimento, lugar de fala e contexto acadêmico pelas ciências e humanidades. Tentar dar conta dos paradoxos presentes, na tentativa de falar de si e dos outros, trata-se de uma tarefa infinda e, por princípio, utópica. Não é possível adaptar uma realidade ou fenômeno “objetivo” independente do olhar e dos pressupostos do pesquisador.

¹⁵ Esta dissertação não desenvolve de modo direto ou linear, ao contrário, se esforça em estabelecer um conjunto francamente heterogêneo de possibilidades que deem *insights* sobre o (des)encontro com o contexto do refúgio e o problema da diferença a partir de um enfoque para a relação. É sempre difícil para o pensamento desdobrar tais complexidades dialógicas e capacidades criadoras fora de uma tradição totalitária, sem deixar uma responsabilidade radical enquanto processo de tradução. Desse modo, estas páginas seguintes são como passos de uma pessoa viandante, que se esforça em se manter longe de derivas das divisões do saber, mas de forma errante, incerta e possível em certa medida, e tenta se aproximar de suas facetas conceituais, emotivas e relacionais.

outras dúvidas, do reconhecimento do próprio lugar de “não saber” e abraço à aporia, bem como ao lugar que moram diversas percepções, entendimento e produção de conhecimentos situados, sempre passíveis de serem (re)olhados.

Ao mesmo tempo, na tentativa de ampliação daquilo que é considerado como a “norma” (temáticas voltadas para o Internacional¹⁶) das RIs meu objetivo é trazer espaço para o âmbito das “relações”¹⁷, das “Relações Internacionais” e de suas corriqueiras e triviais fraturas e violentas consequências. Posto de outra maneira, uma trajetória de (des)encontros com o contexto do refúgio e o problema da diferença, a partir de uma escrita que se esforça a não recalcar as aporias, e faz um uso deste recenseamento dos próprios encontros e desencontros que precipitaram as seguintes reflexões, na tentativa de contribuir para a área dos estudos migratórios e sobre o refúgio “dentro” e “fora” do campo de saber das RIs¹⁸.

1.3. Posicionamento teórico e metodológico

“A *différance* não é um conceito, nem uma palavra, funciona como foco de cruzamento histórico e sistemático reunindo em feixe diferentes linhas de significado e forças, podendo sempre aliciar ou interromper ou nela traçar uma margem” (Santiago, 1976, 22).

¹⁶ “Em muitos aspectos, as afirmações sobre o problema do internacional já expressam uma longa narrativa sobre as origens do que passou a ser visto como a exclusão necessária do social, ou melhor, sobre a exclusão necessária de qualquer envolvimento sustentado com o social e sua substituição por um esboço minimalista, uma série não examinada de clichés simplificados, por meio dos quais o social pode ser interpelado em algum lugar entre os ‘níveis’ familiares do homem, do estado e do sistema de estados” (Bigo & Walker, 2015, 727, tradução minha) – “In many respects, claims about the problem of the international already express a long narrative about the origins of what has come to be seen as the necessary exclusion of the social; or rather, about the necessary exclusion of any sustained engagement with the social and its replacement with a minimalist sketch, an unexamined array of simplified clichés, though which the social can be interpolated somewhere between the familiar ‘levels’ of man, the state and the system of states” (Bigo & Walker, 2015, 727).

¹⁷ Foi-me cedido, gentilmente, em um encontro e diálogo com o professor Roberto Yamato tal ideia, linha de pensamento e espaço para trabalhar com tal elocução “relações” das Relações Internacionais. Meu propósito é enfocar o campo de encontro com experiências vividas, linhas, territórios e outros teóricos.

¹⁸ Esta dissertação pretende contribuir com a sua estrangeiridade dentro do campo de saber das RIs, sem deixar de levar em conta as suas outras moradas, como trabalho que pretende e se esforça para se inserir e contribuir, sem se cristalizar em um enfadado academismo. É uma tentativa de construção “acadêmica” no campo da “doutora” errância, e sem medo de se esforçar em (re)criar-se dentro dela.

No esforço de evidenciar esta trajetória de encontros e indagações sobre a relação entre o problema da diferença e o contexto do refúgio, este trabalho se vale do arcabouço teórico derridiano como chave de inteligibilidade ou linha/movimento “base” para desenvolvimento, esforço e convite de deixar e se fazer ouvir o outro – ou os outros (Spivak, 2014; Yamato, 2021) – que nos constitui, enquanto movimento desconstrutivo deste “jogo” de diferenciação, especialmente para (re)pensar alguns lugares em que a “diferença” foi (re)posicionada violentamente no trato com pessoas nesta condição.

Para realizar este percurso de escrita, e “dar conta” das indagações e problemáticas das próximas páginas, o arcabouço teórico derridiano se traduz como um movimento/ferramenta, não necessariamente como o fim em si. É uma ferramenta que evoca a relação de encontro e desencontro com outros autores, discussões e temáticas que perpassam, fazem fronteira, marcam e atravessam o problema da diferença e alguns lugares em que a diferença foi enquadrada, e suas diversas facetas no contexto do refúgio. Logo, minha intenção não será somente me valer do arcabouço derridiano, mas trazer para o diálogo – direta ou indiretamente – diferentes autores, teóricos, minhas experiências autobiográficas enquanto pesquisadora e trocas com pessoas nesta condição.

O meu trabalho propõe um caminho de interação e travessia entre posturas teóricas (pós-estruturalistas, decoloniais, pós-coloniais, feministas, desconstrutivas, dentre outras, mas sem cristalizar tais divisões), no esforço de sobrelevar como tal temática em torno da diferença perpassou outras discussões e autores, e como tais delimitações “da diferença” e “do diferente” são brutalmente presentes no contexto do refúgio. É relevante, na medida em que elucida, alguns destes enquadramentos advindos de uma determinada tradição metafísica ocidental sobre o “diferente”.

É um trabalho que possui uma escrita que se esforça em evidenciar uma via diversa no fazer pesquisa, uma via relacional, como sublinhei anteriormente. À vista disso, os caminhos que atravessei são variados, e, é dentro desta multiplicidade, mas sempre cheia de fôlego, que esta dissertação se detém. Estas páginas são um esforço, sempre (re)olhado e de tradução de um (des)encontro no processo de contato com o refúgio e as marcas da diferença presentes nas experiências desta realidade. Ao mesmo tempo em que esta dissertação se situa no campo da precariedade – pois toda palavra escrita sai de um lugar, posição, olhar, de um processo de

tradução, de lugares de poder enquanto uma produção inserida no espaço acadêmico –, o meu lugar como alguém que não se encontra na condição de refúgio e vários outros enlaces que influenciam esta escrita e os meus diversos lugares de aproximação destes contextos, também reconheço a validade destas linhas vividas nas facetas e fronteiras de encontros e desencontros vividos, aprendidos, trabalhados e (re)olhados.

A proposta de aceitação à complexidade do contexto do refúgio é uma fonte basilar deste estudo, não excluindo a fractalidade e o caos que compõem o tecido desta profusão de experiências. Desse modo, mais que um trabalho limitado ao campo e à área das RIs, esta dissertação esboça ideias, pensamentos, vivências e linguagens de travessia, e pretende se posicionar “entre” campos de saber distintos, trabalhos e afinidades múltiplas, desatando as raízes que deveriam ser situadas somente dentro de um determinado campo de saber, e evidenciando a minha chegada meio fortuita com este território das RIs. Entretanto, levando em conta a profusão de perspectivas teóricas, autores, discussões e meu movimento de travessia – que envolvem convergências, mas também diferenças, proximidades, e tensões – proponho de forma instrumental, e com o objetivo de deixar este movimento mais acessível, coerente e inteligível possível, realizar uma distinção na forma de apresentar, nesta dissertação, tal arcabouço teórico, sem necessariamente e intencionalmente realizar um corte ou linha divisória tão fixa entre teoria e prática¹⁹.

Para este momento da escrita, sobre o posicionamento teórico, detenho-me no arcabouço derridiano, tendo em vista que o meu posicionamento se baliza no movimento desconstrutivo, não necessariamente apenas no arcabouço derridiano, como coloquei acima²⁰. Esta será a linha/rota propulsora que abre caminho e permite este movimento de passagem, viagem, trânsito, diálogo enquanto tradução, e de certa forma uma atitude migratória dentro destes diversos territórios teóricos e experienciais. Por conseguinte, penso ser inviável realizar, nesta seção introdutória, uma explanação separada do encontro e uso situado de cada postura teórica, autor e conceitos instrumentalizados neste estudo, tendo em vista que os uso como chave

¹⁹ Tendo isso em mente, o meu intuito está em deixar esta relação mais porosa, trabalhando em um espaço limítrofe, no “entre” desta relação, por um movimento que ressalta a dimensão multifacetada da própria práxis.

²⁰ O meu posicionamento neste trabalho se ancora no movimento desconstrutivo, não significa que uso somente o arcabouço derridiano. O movimento desconstrutivo abre este espaço para um tipo de diálogo “viajante” e responsável, e me valendo deste movimento, irei transitar em territórios teóricos distintos, não me detendo somente em um arcabouço.

de inteligibilidade para pensar modos, lugares e enquadramentos distintos sobre a diferença, particularmente em cenários do refúgio.

Nesta senda, julgo ser mais pertinente situar as discussões, autores e alguns conceitos principais durante e concomitantemente à apresentação do itinerário de análise deste trabalho. Pensei incessantemente em como realizar e recortar tal apresentação destes arcabouços teóricos, e tendo em vista a quantidade de terrenos que irei trespassar, peço licença para que possa executar, de forma detalhada, tal empreendimento de apresentação na medida em que ressalto o passo a passo deste ato migratório por terrenos teóricos.

Acredito que será mais compreensível e evidente o que pretendo com cada postura teórica, bem como a compreensão de cada arcabouço, se o fizer gradualmente na próxima seção, dedicada à apresentação deste roteiro e desenho da pesquisa, talvez até como um esforço de não demarcar de forma fixa tais terrenos entre uma determinada teoria e prática²¹.

Frente a este cenário²², como movimento preliminar, pretendo situar o meu posicionamento através de algumas considerações teóricas que serviram de base para as discussões elencadas durante a escrita, e para deixar mais claro o movimento desconstrutivo enquanto via motriz para o desenvolvimento particular desta dissertação. Pretendo possibilitar um primeiro sobrevoo sobre o movimento derridiano, tendo em mente que o meu posicionamento teórico neste trabalho está ancorado no movimento desconstrutivo, enquanto abertura para a aceitação dos rastros de uma “diferença” pensada através de um outro pressuposto, dando abertura, portanto, aos rastros de diferentes territórios teóricos.

²¹ Ao invés de apresentar e listar tais arcabouços teóricos nesta seção, e posteriormente realizar o movimento de apresentação do roteiro deste trabalho, tendo que recorrer novamente localizando tais terrenos, pretendo agregar estes dois momentos em um só movimento expositivo, tendo em vista a vastidão destes campos de saber e o meu uso situado nas discussões. Penso ser mais favorável, para a “mecânica” deste trabalho, ao invés de apresentar todos estes terrenos “antes” nesta seção, situar tais campos de saber no “entre” deste percurso e viagem (desenho da pesquisa), no “entre” de cada passo que será dado. Uma escolha metodológica à qual pretendo, indiretamente, ressaltar a linha porosa entre uma provincial divisão entre teoria e prática, mas que talvez também evidencie minha falta de maestria para fazer tal movimento sem ficar repetitivo e intrincado (um esforço ainda em construção, lapidação e aberto para críticas).

²² Para embasar as discussões desta dissertação, principalmente no primeiro e segundo capítulo, irei me valer de outras posturas teóricas como vias de acesso para a compreensão de distintos processos de diferenciação em contextos diversos e relevantes do refúgio, como rotas possíveis e distintas para elucidar os enquadramentos embasados por uma tradição metafísica ocidental da diferença.

Sugiro, que me posicionar “teoricamente” via desconstrução, é abrir espaço para se posicionar (seja enquanto aproximação, afastamento ou negociação), por meio destes outros rastros de diferentes posições teóricas. Contudo, não significa que este arcabouço teórico derridiano seja o central²³ – em detrimento dos outros territórios perpassados – e o fim último desta dissertação.

Por conseguinte, faz-se necessário então compreender primeiramente²⁴ neste momento, que todo projeto de desconstrução é um empreendimento e movimento “de abandono declarado de toda referência a um centro, a um sujeito, a uma referência privilegiada, a uma origem ou a uma arquia absoluta” (Santiago, 1976, 12). Logo, este projeto propõe um movimento (jogo) de complementariedade. Um movimento de complementariedade seria, de certa forma, para Derrida (2009), as eventuais “posições” de referência acerca “da diferença” sempre passíveis de des-locação, quando pensamentos sobre o refúgio, por isso a necessidade de não me deter somente no arcabouço derridiano, mas apresentar este trajeto de deslocamento, as eventuais “posições” e o (re)posicionamento desta na relação com o refúgio.

Tendo em mente tal posicionamento derridiano – sobre o movimento (jogo) de complementariedade enquanto sempre passível de des-locação – reforço novamente, neste momento da escrita, a escolha da palavra “movimento desconstrutivo” no título desta dissertação – *O (des)encontro entre o refúgio e o problema da diferença nas relações internacionais: um movimento desconstrutivo* – pois elucida o movimento e posicionamento de des-locação/de-posição da temática deste trabalho a partir de um mover que atravessa territórios teóricos/experienciais/afetivos, “reunindo em feixe diferentes linhas de significado e forças” (Santiago, 1976, 22).

Tal entendimento coloca em questionamento o pensamento da metafísica ocidental, ou seja, a lógica da identidade e da presença. Tal lógica de pensamento supõe uma lógica de complemento, como, por exemplo, as dicotomias clássicas, como

²³ O arcabouço derridiano não é central neste trabalho, mas o seu movimento desconstrutivo sim.

²⁴ Não irei apresentar todo o arcabouço derridiano neste momento preliminar, pois penso ser mais viável, menos desafiador e insalubre neste trabalho o encontro com tal autor, se for feito de forma situada e sem pressa, depois de ter percorrido e preparado (este é o meu esforço) nas linhas que se seguirão. Tendo isso em mente, não quero sobrecarregar estas linhas introdutórias, tendo em vista a própria complexidade do pensamento do autor e a necessidade de dar um espaço específico e com calma, para desbravar as suas ideias e discussões, principalmente as que serão relevantes para este estudo. Penso que seja, talvez, um facilitador para compreensão e realização de tal movimento, e porque proponho um convite de perpassar estes territórios durante esta escrita vian-dante.

dentro/fora, bem/mal, mesmo/outro, bem como estrangeiro/nacional, refugiado/cidadão, branco/negro, dentre outras. A esta lógica do complemento, Derrida ([1930] 2005) opõe o suplemento, a lógica e movimento (jogo) da suplementariedade, como posto acima. Derrida ([1930] 2005), diferente desta lógica da identidade e presença entre um suposto “eu” e um suposto “outro”, propõe um outro “outro”, que se inscreve em sua margem, um “mesmo” diferido. Lembra Santiago (1976, 14), que “um outro suplementar que, anterior às posições clássicas, se dá como *différance*, sendo mesmo impensável diante das dicotomias inerentes à lógica do complemento”. Tal movimento nos remete à problemática do descentramento em oposição a esta estrutura centrada da metafísica ocidental.

Por conseguinte, valer-me-ei, nesta dissertação, deste movimento desconstrutivo, pois não pretendo esgotar a produção de significação em todo discurso, especialmente quando se trata do processo de diferenciação no contexto do refúgio e no trato com tais subjetividades viandantes²⁵. Meu compromisso e proposta é elaborar uma estratégia de trabalho em que cada instante tome emprestado este movimento desconstrutivo, evitando a busca por uma suposta “síntese”, no caso desta pesquisa, uma pretensa síntese entre o problema da diferença e o contexto do refúgio.

Como propõe Santiago (1976, 20), a respeito do processo de desvendamento da desconstrução: “não existe significado último, verdadeiro, oculto, que a elaboração analítica vai descobrir. A descoberta é a apreensão da coexistência mútua de várias direções significantes num mesmo conceito [ou, poderia dizer, numa determinada problemática]”, até certo ponto, poderia dizer que se traduz como movimento de (re)apreensão da coexistência mútua de várias direções significantes do problema da diferença e do refúgio; um cruzamento que reúne encontros e desencontros.

Desse modo, em certa medida, o meu objetivo é perpassar e destacar tal multiplicidade, suas fronteiras e várias direções ao (re)olhar as marcas desta relação

²⁵ O meu intuito, ao cunhar e usar tal terminologia “subjetividades viandantes” nesta dissertação, é para ressaltar principalmente duas dimensões. A primeira é evidenciar a própria dimensão do deslocamento, como o termo “viandante”, referente àquele que viaja, caminhante, ou é considerado transeunte. Posto de outra maneira, elucidar o movimento, não só de transitar geograficamente, mas, como segunda dimensão, elucidar o aspecto – como ressaltai anteriormente, de deslocação. Derrida (2009) discute sobre o próprio processo de não fixação de uma entidade própria, uma identidade fixa e imutável, uma delimitação clara entre um suposto “eu” e um suposto “outro” diante das diversas posições passíveis de des-locação.

entre o problema da diferença e o contexto do refúgio, por meio do movimento desconstrutivo; o movimento da *différance*:

A *différance* não é um conceito, nem uma palavra, funciona como foco de cruzamento histórico e sistemático reunindo em feixe diferentes linhas de significado e forças, podendo sempre aliciar ou interromper ou nela traçar uma margem, pois o que se põe em questão é a autoridade de um começo incontestável, de um ponto de partida absoluto, de uma responsabilidade de princípio. [...] A *différance* seria, pois o movimento de jogo que produz as diferenças, os efeitos da diferença (Santiago, 1976, 22).

Doty (2002) reforça que tal tarefa de uma análise crítica seria desconstruir o próprio centro, expor a arbitrariedade e contingência, e assim chamar a atenção para o jogo de poder da construção de todos os centros. De forma mais elucidativa, a autora destrincha o pensamento derridiano ressaltando que o conceito de *différance* de Derrida, que sugere que o significado é ao mesmo tempo diferencial e diferido, destaca essa natureza dupla do discurso. “O significado não é simplesmente o resultado da diferenciação, mas também o resultado do adiamento, ou seja, o adiamento do encontro com a presença ausente para a qual se presume que o signo esteja se movendo²⁶” (Doty, 2002, 6, tradução minha). Logo, “a circulação de signos adia o momento em que encontramos ‘a coisa em si’. Todo conceito está envolvido em uma cadeia na qual ele se refere ao outro, a outros conceitos, por meio deste jogo sistemático de diferenças²⁷” (Doty, 2002, 6, tradução minha). Para a autora:

O fato de determinados significados e identidades terem sido amplamente considerados como fixos e verdadeiros é um indicativo do vínculo inexplicável entre poder e conhecimento. Esse vínculo, de fato, interrompe a cadeia de significados, pelo menos temporariamente, cria um centro e permite que os significados e as identidades se tornem naturalizados, tidos como certos. A naturalização do significado teve consequências que vão desde a apropriação de terras, mão de obra e recursos até a subjugação e o extermínio de grupos inteiros de pessoas. No entanto, ela também sempre foi incompleta, implicando a possibilidade de transformação, bem como a necessidade de reinscrever o *status quo*. Esse entendimento sugere a necessidade de um exame crítico da coexistência de forças aparentemente opostas, mas inseparáveis,

²⁶ “Meaning is not simply the result of differentiation, but is also the result of deferral, that is, the putting off the encounter of signs defers the moment in which we encounter the thing itself. Every concept is involved in a chain within it refers to the other, to other concepts, by means of a systematic play of differences” (Doty, 2002, 6).

²⁷ “Every concept is involved in a chain within it refers to the other, to other concepts, by means of a systematic play of differences” (Doty, 2002, 6).

por meio das quais um discurso é parcialmente fixado, mas também se torna impossível instituir um fechamento total²⁸ (Doty, 2002, 6-7, grifo meu, tradução minha).

Sendo assim, destaco o uso do pensamento via desconstrução elaborado por Jacques Derrida, destacando tal movimento enquanto um jogo que indica uma alteridade irreduzível, impossível de se fechar enquanto uma identidade em si mesma, como no caso do “refugiado”; por isso avigoro novamente o meu uso do termo “subjetividades viandantes”. Este jogo desconstrutivo enfatiza um espaço que cada elemento que se pretenda “presente”, nunca esteja de forma suficiente.

É neste espaço que o traço se revela enquanto possibilidade de pensar a problemática da polissemia e da interpretação em todo fazer pesquisa; um não limitar estas marcas, fronteiras e enquadramentos presentes no jogo de forças deste processo de diferenciação, particularmente neste estudo, presente nos deslocamentos migratórios, mormente os forçados, como o refúgio, a partir de um só olhar. A noção de jogo derridiano viabiliza este movimento aleatório, abalando o centro e o fim da estrutura da metafísica ocidental, dando espaço para a natureza dinâmica da polissemia, do movimento de negociação e suas possibilidades e impossibilidades.

Derrida (2009) enfatiza esta noção de jogo como a possibilidade de destruição de um significado transcendental, portanto, é sempre um jogo de ausência e de presença, posto de outro modo, “é preciso pensar o ‘ser’ como presença ou ausência a partir da possibilidade de jogo, e não inversamente” (Santiago, 1976, 53). Como sugeri anteriormente, seria então possível pensar um “jogo” entre outros “outros”? Logo, a intenção deste trabalho é focar na dimensão do jogo, seja um “jogo” estabelecido entre um determinado “eu” e um certo “outro”, bem como um outro “jogo” entre outros “outros” e linhas de força presentes na relação entre o problema da diferença e o refúgio, bem como iniciar, a começar daquele “jogo de bola” vivenciado e compartilhado por Julio, este movimento de encontro e desencontro entre as eventuais “posições” e linhas de demarcação presentes naquele jogo de bola,

²⁸ “The fact the particular meanings and identities have been widely taken to be fixed and true is indicative of the inextricable link between power and knowledge. This link, in effect, stops the signifying chain, at least temporarily, creates a center, and permits meanings and identities to become naturalized, taken for granted. The naturalization of meaning has had consequences ranging from the appropriation of land, labor, and resources to the subjugation and extermination of entire groups of people. It has also, however, always been incomplete, implying the possibility from transformation as well as the need for reinscribing the *status quo*. Such understanding suggests the need for a critical examination of the coexistence of the seemingly opposed but inseparable forces by which a discourse is partially fixed but by which it also becomes impossible to institute total closure” (Doty, 2002, 6-7, grifo meu).

sempre passíveis de des-locação e (re)posição. O emprego do movimento embasado pela *différance* derridiana será a chave de inteligibilidade que norteará as discussões e escritas desta dissertação.

Novamente, cito a densidade deste arcabouço teórico, e, para tal, não pretendo “dar conta” dele nestas considerações introdutórias, pois irei dedicar um espaço para isso no capítulo final deste trabalho. Insta situar tais pontos do movimento derridiano, particularmente o que pretende a lógica da *différance*, porque penso que são importantes enquanto abertura inicial e justificativa para a apresentação do percurso e viagem que realizarei nos capítulos que se seguirão. Diante desse movimento desconstrutivo e proposto pela *différance*, pretendo criar uma rota de viagem móvel (passível de des-locação) sobre os enquadramentos neste jogo de diferenciações presentes na relação entre o problema da diferença e alguns contextos do refúgio, e (re)questionar os enquadramentos destas subjetividades em deslocamento migratório forçado, é claro, sem dar conta “totalmente” desta. Ou seja, empregar o trabalho da desconstrução como estratégia de “(re)leitura”.

O que é possível, impossível e negociável nesta relação?

1.4. Desenho da Pesquisa

“Os
‘Vão embora negros’
‘Refugiados’
‘Imigrantes sujos’
‘Requerentes de Asilo’
‘Que sugam o nosso país até o secar’
‘Negros com as mãos estendidas’
‘Têm um cheiro estranho’
‘Selvagens’
‘Deram cabo do país deles e agora querem dar cabo do nosso’
Como é que as palavras, os olhares rudes deslizam pelas tuas
coisas
Talvez porque o golpe é mais suave do que um membro arran-
cado” (Trecho do poema *Home*, de Warsan Shire, 2014).

1.4.1.

Primeiro movimento: o contexto do refúgio

“A *différance* não é um conceito, nem uma palavra, funciona como foco de cruzamento histórico e sistemático reunindo em feixe diferentes linhas de significado e forças” (Santiago, 1976, 22). Como um primeiro movimento²⁹ de investigação e esforço de travessia e cruzamento por territórios múltiplos para a compreensão de tal processo de diferenciação e sua relação com o refúgio, o meu intento, no capítulo inicial, será focar na temática “central”, *O contexto do refúgio*, perpassando e situando um dos encontros iniciais que tive com a temática³⁰, a partir do diálogo com Julio e a sua história sobre o “jogo de bola”.

Tendo isso em mente, proponho trazer para a discussão, já na primeira seção, o meu encontro³¹ com o teórico Rob Walker³², bem como (de forma transversal)

²⁹ Foi neste corriqueiro e particular encontro com o contexto do refúgio e a área, que propus o esforço de reunir esses encontros e desencontros com as notas provisórias vivenciadas por pessoas em condição de refúgio, e perspectivas de teóricos e autores que possibilitam outros horizontes para pensar o contexto do refúgio e sua relação com o problema da diferença e suas diversas lógicas e facetas.

³⁰ A temática do refúgio vem sendo abordada e discutida a partir de diversas perspectivas, áreas e com enfoques em cenários e contextos distintos. Moulin (2011) estuda o refúgio a partir da relação e enfoque dos direitos humanos, mas é possível observar estudos que enfocam o refúgio enquanto categoria migratória e seus dilemas (Ferris, 2011; Thomaz, 2015), e relacionam a migração com a securitização (Bigo & Guild, 2005), e a partir de estudos críticos de fronteira, e de migração e refúgio (Moreira, 2017; Vaughan-Williams, 2015). A partir disso, é possível constatar estudos que fazem referência aos fluxos migratórios mistos como Chatty (2016), Chimini (2009) e outros, que possibilitam visões acerca da migração Norte Global e Sul Global, como Pozza (2016) e Zelaya (2016). Há autores que realizam estudos que enfocam a relação entre migração e racismo (Augoustinos & Every, 2017; Henderson, 2013), entre refúgio e aspectos de gênero (Sezgin, 2016), ou relacionam o refúgio aos aspectos da infância, tendo como enfoque a criança em situação de refúgio (Silva & Bucher-Maluschke, 2018). Devido à crise da Covid-19, há a presença de estudos que relacionam o contexto de pandemia com o refúgio, como Eacdh (2020), Kluge et al. (2020), Spinks (2020), dentre outros.

³¹ Relembro que nestas linhas introdutórias do trabalho, particularmente nesta seção destinada a exemplificar o roteiro teórico e desenho de pesquisa, pretendo apresentar de forma mais sucinta alguns dos principais autores e linhas de discussão, no intuito de situar o leitor para um primeiro encontro com algumas das principais ideias e questionamentos que sustento como relevantes, para (re)pensarmos a relação entre o problema da diferença e o contexto do refúgio nas relações internacionais no decorrer da escrita deste trabalho. Tendo isso em mente, esta pesquisa não se detém somente em um arcabouço teórico, mas se propõe utilizar, de forma instrumental, reunindo tais linhas e olhares distintos.

³² Neste movimento de reconhecimento das minhas insuficiências, aproximei-me, então, da área de RIs, ainda de forma muito perdida, desassossegada e sem uma meta muito clara ou preestabelecida, mas com um movimento de abertura para compreender o confronto destas fronteiras em que

com a autora Roxanne Doty, como uma rota preambular e via possível para (re)pensarmos as linhas de força presentes no contexto do refúgio e sua relação com o problema da diferença.

Considero que os autores contribuem para (re)examinarmos a lógica da complementaridade presente nos moldes do problema da diferença imaginada a partir da metafísica da presença, ainda mais quando se trata do refúgio. Pretendo enfocar alguns posicionamentos desenvolvidos por eles neste momento introdutório, que contribuem para a compreensão das linhas que se seguem neste estudo, e para (re)pensarmos a relação entre o problema da diferença e o contexto do refúgio, e o lugar do refugiado condicionado “por uma trama de significações políticas”, como trouxe Yamato (2021, 166). Ao mesmo tempo saliento que não irei “desvelar” definitivamente todo o arcabouço teórico, obras e conceitos dos autores, tendo em vista a densidade, vastidão e discussões estabelecidas por cada postura. Dessa forma, nesta seção dedicada ao desenho e apresentação situada destes territórios teóricos, irei apresentar e desdobrar (com notas introdutórias) alguns dos principais conceitos que entendo relevantes e necessários para a análise da problemática desta dissertação, bem como para situar o pensamento dos autores, facilitando, posteriormente, a compreensão das discussões elencadas nos capítulos.

Como sugeri anteriormente, não há neste trabalho um arcabouço teórico central, mas posições, usos e desdobramentos de encontros e desencontros com tais territórios teóricos. A centralidade está no movimento de travessia e apreensão destas passagens, mais do que a fixação em descrever exaustivamente, neste trabalho, cada território. É por meio de tal movimento de encontros e desencontros, enquanto pesquisadora, que optei por iniciar³³ este trabalho também pelo encontro com a obra do autor, bem como com considerações (transversais) de Roxanne Doty, e como

esta alteridade foi colocada ou negada. Neste inquietante trajeto de pesquisa e questionamentos no meu encontro com Julio e o vislumbre deste “jogo” de fronteiras, avistei várias perspectivas e autores e aproximei, como primeiro contato com a área de RIs, com a obra e o trabalho do teórico Rob Walker (2013) sobre tais demarcações e fronteiras, e suas rearticulações e marcadores da soberania estatal.

³³ Início este trabalho via tais autores, especialmente a obra do Rob Walker, não com intenção de “centralizar” hierarquicamente a obra do autor em relação a outros arcabouços teóricos, mas de evidenciar – de forma coerente com o posicionamento teórico proposto nesta dissertação – o trajeto de deslocamento, seja o processo de “saída”, “chegada” e “morada/residência” em territórios múltiplos/teóricos de saberes e áreas distintas, e, o que encontrei nesta viagem, sem deixar de lado a precariedade de tal escolha, mas também não recalcar sua validade enquanto tradução.

produziu as seguintes indagações e questionamentos acerca da relação entre o problema da diferença nas relações internacionais e as consequências para pessoas em deslocamento migratório forçado.

Assim, saliento que a via ou território “teórico” inicial e possível, não necessariamente como sublinhei “o central/principal” de discussão, se dará principalmente pelo encontro com estes dois autores citados acima, pois sustento que compreender a relação mutuamente constituída, como traz Walker (2013, 7), “entre *internalidade* e *externalidade* – da produção de modernas formas de subjetividade – [...] a fim de criar esferas mais manejáveis da vida acadêmica e política”, podem ser relevantes³⁴ para indagar a respeito do lugar que tais subjetividades viandantes foram posicionadas, especialmente quando se trata dos debates de tradições da teoria política que focam a vida “naturalizada” (Doty, 2014) entre os Estados. O próprio autor informa que tais tradições se tornaram rasas ao projetarem “pretensões universais a partir de experiências de específicos Estados hegemônicos” (Walker, 2013, 7).

O meu objetivo neste primeiro capítulo, particularmente na primeira seção, será compreender as marcas da diferença e as fronteiras postas a Julio naquele “jogo de bola”, separando quem faz parte ou não, quem é bem-vindo ou não, através do entendimento do processo de diferenciação enquanto rastros de divisões de mundo e subjetividades (Doty, 2014; Walker, 2013). Ou seja, (re)pensar como tais demarcações do internacional enquadram os sujeitos políticos (cidadãos) e o espaço político (a ordem interna aos Estados) (Walker, 2015). Este processo de diferenciação delimita uma identidade e diferença (entre nacionais/cidadãos e estrangeiros/refugiados, dentre outras), bem como a participação no “jogo” e sistema internacional a partir de um estado inclusivo de provisoriedade constitutiva, também uma certa situação duradoura de exclusão (Walker, 2015).

Walker³⁵ ([1993] 2013), em sua obra³⁶ *Inside/Outside: relações internacionais como teoria política*, assegura que a teoria política internacional foi construída

³⁴ Particularmente, pois os autores vão além dos debates polarizados entre a abolição de todas as demarcações e fronteiras, ou a obstinação destas enquanto formas de contenção da vida política.

³⁵ O autor possui uma obra vasta, e não pretendo trazê-lo como foco principal da discussão, mas como ferramenta ou chave de inteligibilidade para começarmos a tocar as facetas deste processo de diferenciação e sua relação com o contexto do refúgio, principalmente no que tange à manutenção desta divisão entre o “aqui” e o “lá” da vida política dentro e fora do Estado moderno.

³⁶ O tema do refúgio vem sendo largamente discutido dentro do campo das RIs. Uma vasta literatura vem buscando investigar e compreender esta forma de deslocamento humano. Nas linhas desta

sobre estes falsos dualismos, com “a presunção de uma ruptura entre *interno* e *externo*”³⁷ (Walker, 2013, 8). O autor irá explorar algumas facetas que dizem respeito à criação desta vida política, bem como a produção e reprodução de visões de um mundo dividido entre amigos e inimigos, como expressão de um processo de diferenciação. Seria (re)olhar, portanto, o problema da diferença, especialmente naquele “jogo de bola”, através dos dilemas das fronteiras entre o Estado-nação e o sistema internacional desses Estados (Walker, 2013).

Pretendo perpassar algumas discussões³⁸ do autor, principalmente a sua análise “dos horizontes espaciais e temporais prescritos pela distinção constitutiva entre a vida dentro do Estado e entre os Estados soberanos” (Walker, 2013, 11), no intuito de compreender o lugar que refugiados são posicionados “dentro” e “fora” das fronteiras desta divisão da vida política moderna. Sustento que esta visão pode contribuir para explorarmos alguns limites de uma imaginação política moderna e a própria articulação trazida pelo autor, “especificamente moderna de identidade/diferença, *self*/Outro e espaço/tempo” (Walker, 2013, 13). Um dos pontos relevantes que Walker (1993) evidencia é como certas fronteiras produzem delimitações a partir de um estado inclusivo de provisoriedade constitutiva, assim como uma situação duradoura de exclusão, posto de outro modo, efeitos de fronteiras estabelecidas entre os que pertencem (*insiders*) a determinado Estado/Nação, e aqueles que são negados (*outsiders*), pelo fato de não terem este estatuto de nacionais enquanto pessoas em situação de refúgio.

Essa imaginação política moderna, que divide um “aqui” e “lá”, quem faz parte ou não, quem é bem-vindo ou não, foi vivenciada por Julio. Valer-me-ei (não só nesta seção, mas direta e indiretamente em outros momentos desta escrita) principalmente do autor e seus argumentos sobre esta relação constitutiva do “velho e trágico jogo entre Estados” (Walker, 2013, 7), para pensar as consequências cotidianas para pessoas na condição de refúgio. Em especial, como o teórico questiona

minha escrita e travessias entre áreas de saberes distintos, um dos primeiros encontros com tal temática foi na área de RIs pela obra de Walker “*Inside/Outside*”. Esta foi a via para a ampliação da minha entrada e busca por ferramentas, olhares e outras formas de relação com a temática do refúgio.

³⁷ *Inside/Outside* se refere à tradicional concepção do dentro e do fora do Estado soberano, e da tradicional divisão do trabalho entre Teoria Política e RI (Walker, 2013).

³⁸ Há diversas outras possibilidades para iniciar e pensar o processo de diferenciação e sua relação com o contexto do refúgio, mas pretendo situar esta produção de subjetividades consideradas bem-vindas ou não, com intuito de evidenciar a relação com o jogo de bola em que Julio também, de certa forma, se deparou ao vivenciar tal divisão entre amigos, inimigos e não amigos, e, como me deparei com tais discussões no meu encontro com a área de RI.

esta distinção constitutiva entre a vida dentro do Estado e entre Estados soberanos, por meio de horizontes espaciais e temporais que demarcam lugares a começar das delimitações ontológicas de uma geopolítica e espaços delimitados. Segundo o autor, as preocupações do início da Modernidade eram com respeito aos dualismos espaciais da vida “dentro” e “fora” do Estado, após a queda das hierarquias medievais e feudais, período de transição do feudalismo para o capitalismo, dando lugar para o sistema de Estados.

Nesta esteira, Walker (2013) evidencia que o que está em jogo naquele momento é a relação entre as oposições universalistas da humanidade e as particularidades da comunidade política. Em seu livro *After the Globe, Before the World*, Walker (2010) articula pontos entre Hobbes e Kant, pois, para ele, o primeiro levanta questões sobre as condições espaciotemporais de possibilidade para pensar o internacional moderno (*The modern international*); já Kant mostra, de forma mais clara, o que este internacional moderno envolve, trazendo estes dualismos para o jogo. Autores como Hobbes e Kant possuem uma presença notável na obra do autor, assim como outros autores. Para Walker (2013), Hobbes levanta questionamentos de como foram moldados tipos de políticas limitadas (*bounded politics*), bem como se construíram políticas a partir de uma externalidade espaço-temporal (*spatiotemporal*).

Desta feita, Hobbes traria à tona problemáticas decorrentes do modo como nos imaginamos em relação ao mundo, e como continua-se a pensar a soberania como uma questão de presença/ausência, antes/depois, ou seja, reproduzindo binários e uma narrativa soberana sobre a própria noção de soberania (Walker, 2010). Para Walker é necessário, conseqüentemente, entender a soberania estatal como uma construção histórica em determinados territórios específicos, e a partir de concepções hierárquicas de autoridade típicas e provinciais:

Como uma construção histórica, o princípio da soberania estatal foi revestido por uma narrativa bastante aceita que começa em geral com as tribos, progride para as cidades-estados gregas; complica-se na era dos impérios, principalmente no caso de Roma, torna-se confuso com a estranha geografia do feudalismo europeu; resplandece com a emergência do Renascimento e o confronto de início da Era moderna pela autonomia do império; em seguida é cada vez mais lapidado conforme o princípio da soberania é codificado, e na medida em que o Estado se enreda com a organização da vida econômica capitalista, por um lado, e com a fusão das diferenças sociais e culturais na solidariedade nacional, por outro (Walker, 213, 246).

O princípio da soberania estatal surge neste cenário, como uma narrativa à qual oferece “uma solução, tanto espacial, como temporal, a questões sobre o que a comunidade política pode ser, devido à prioridade da cidadania e da particularidade sobre todas as alegações universalistas de uma identidade comum” (Walker, 2013, 105). É desta noção que se demarca um “entre” e “fora” da comunidade particularizada, em outras palavras, uma lógica exclusivista de relações e fraternidades abstratas.

A eficácia com a qual o princípio da soberania estatal marca a distinção entre a vida política, do lado de dentro, e meras relações, do lado de fora do Estado moderno, ainda são sentidas na dupla reificação dos dois cânones do pensamento político, o cânone da presença e o da ausência de uma teoria séria da comunidade política estabelecida e uma teoria deplorável de armas, bombas, mentiras (Walker, 2013, 238).

Nesse sentido, constroem-se fronteiras, ou as inscrevem em dinâmicas territoriais, de patrulhamento, subordinações a determinada identidade nacional e soberania. Ou seja, constroem-se práticas restritivas e fraternidades abstratas que inserem pessoas por meio da marginalização ou mesmo da objetivação enquanto “outro”. Tais questionamentos me levaram a cada vez mais conjecturar que tais premissas no início da modernidade, como ressaltadas por Walker (2013) sobre a vida política, operam com base em delimitações supostamente claras e discursos sobre a tensão entre autonomia e dependência, autoridade e participação, inclusão e exclusão. Esse modo de pensar constrói, para nós, o que é a “política moderna”. É nesta senda que Walker (2013) enfatiza que construir ou assumir a diferença em uma simples oposição à identidade é transformar o processo histórico em estrutura. Posto de outra maneira, é “um universo teórico de dualismos maniqueístas: ordem *versus* justiça; interesse nacional *versus* interesse humano; política internacional *versus* sociedade civil; comunidade *versus* anarquia” (Walker, 2013, 184).

Isto posto, a minha proposta aqui é evidenciar como o meu encontro fortuito com a área de RIs, e com o autor e suas proposições, podem ser elencadas como ponto de ligação e horizonte de possibilidade para (re)pensar as discussões de temáticas voltadas às fronteiras, entre a identidade e diferença, interno e externo e

espaço e tempo, pois o teórico analisa tais oposições binárias³⁹ e os seus desdobramentos.

De forma transversal irei me valer do pensamento⁴⁰ de Roxanne Doty (2002, 2009, 2014), particularmente o alerta que a autora faz sobre as consequências relacionadas com um movimento crescente, e à reestruturação de nossa sociedade em seu texto *Why is people's movement restricted?* (2014). Ela afirma que, com os imigrantes sendo considerados inimigos, e tendo os seus direitos humanos básicos negados, tal cenário representa uma atitude irresponsável, tanto para os cidadãos quanto para os formuladores de políticas. A autora se detém nos modos de vigilância fronteiriços contemporâneos, e observa a maneira perigosa e improdutiva com que os cidadãos procuram, de certa forma, traçar linhas “firmes” e intransigentes entre quem é digno de inclusão em nossa sociedade e quem não é.

Com dinheiro suficiente, agentes de patrulha de fronteira suficientes, tropas militares, muros altos o suficiente, tecnologia sofisticada o suficiente e a vontade política dos líderes, as fronteiras territoriais podem ser fortificadas e protegidas. A segurança e a sanidade do cidadão podem, portanto, ser garantidas. O mundo pode ser restaurado ao seu estado “natural”. O modo de pensar descrito acima é muito poderoso atualmente. Uma das razões para isso pode ser o fato de que ela contém um certo elemento de senso comum. À primeira vista, pode nos parecer simplesmente uma descrição precisa de “como o mundo é”. Nossas vidas contém muitas coisas que contribuem para esse senso de “naturalidade”, por exemplo, bandeiras, hinos nacionais, passaportes e assim por diante. Entretanto, se pararmos para refletir criticamente sobre a situação descrita acima, teremos um quadro muito diferente que sugere que aquilo que foi “fornecido” com os quais começamos estão ultrapassados. Podemos nos perguntar se isto que foi “fornecido” a partir de ideias convencionais são sustentáveis e a que custo⁴¹ (Doty, 2014, 210, tradução minha).

³⁹ Walker (2013) analisa tais posições binárias no próprio seio da teoria de RIs enquanto disciplina, e afirma que “apesar das tentativas das teorias de RI de entender a transformação histórica/estrutural por meio de conceitos de integração internacional, interdependência complexa, regime internacional, estabilidade ou declínio hegemônico, elas demonstram marcado menosprezo pela reflexão crítica sobre reivindicações historicamente constituídas da soberania estatal” (Walker, 2013, 238).

⁴⁰ Recomendo, para maior compreensão do pensamento da autora, os artigos *Aporia: acritical exploration of the agente-structure problematique in international relations theory* (1997) e *Fronteras compassivas and the Ethics of Unconditional Hospitality* (2006).

⁴¹ “Given sufficient money, enough border patrol agentes, military troops, high enough walls, sophisticated enough technology and the political will of Leaders, territorial borders can be fortified and secured. The safety and sanctity of the Citizen can thus be ensured. The world can be restored to its ‘natural’ state. The way of thinking described above is very powerful today. One of the reasons for this may be the fact that it contains a certain commonsensical element. On first glance, it may seem to us simply an accurate description of ‘how the world is’. Our lives contain many things that contribute to this sense of ‘naturalness’, e.g. flags, national, anthems, passports, and so on. However, if we pause to critically reflect upon the situation described above, we come away with a much different picture that suggests the, givens ‘that we begin with are outdated. We can ask if the, givens’ contained in conventional ideas are sustainable, and at what cost” (Doty, 2014, 210).

Doty (2009) examina, com ampla compreensão e destreza empírica, tal vigilância, a sua relação com o racismo e a cultura (Doty, 2009, 2014), contribuindo de forma direta e indireta para as discussões deste trabalho, sobretudo enquanto movimento de (re)questionamento destas lógicas embasadas em um processo de diferenciação, que continua a negar os direitos humanos básicos aos imigrantes.

Um dos pontos relevantes das discussões propostas pela autora é como “em nosso mundo contemporâneo, as fronteiras são fáceis e difíceis de atravessar ao mesmo tempo. A exclusão está aumentando e diminuindo ao mesmo tempo⁴²” (Doty, 2014, 216, tradução minha). E cada vez mais temos menos respostas satisfatórias para lidar com as restrições de pessoas e esforços para limitar ou impedir que tais subjetividades viandantes possam atravessar fronteiras territoriais soberanas, bem como construir uma outra vida no país receptor. Infelizmente, como atesta a autora, tais esforços produzem um submundo de seres humanos que vivem entre “nós”, mas não desfrutam dos mesmos privilégios que os cidadãos.

A autora, em sua obra *Imperial Encounters* (Doty, 2002), afirma que a representação (quando pensamos tais dicotomias e dualismos, como sublinhei anteriormente) é um aspecto inerente e importante à vida política global e, portanto, uma área de pesquisa crítica e legítima. E acrescenta que as Relações Internacionais estão intrinsecamente ligadas às práticas discursivas que colocam em circulação representações que são tomadas como verdade. A autora analisa como tais representações sustentam a produção de conhecimento e identidade, e como possibilitam vários cursos de ação, chamando a nossa atenção para uma economia de oposições binárias abstratas, que utilizamos rotineiramente e que estruturam o nosso pensamento, no que tange o “refugiado/cidadão, desenvolvido/subdesenvolvido, primeiro mundo/terceiro mundo, centro/periferia, metrópole/satélite, industrializado/menos desenvolvido, moderno/tradicional e estados reais/estados em crise”⁴³ (Doty, 2002, 2, tradução minha).

Não é minha pretensão me deter em todas estas relações binárias elencadas pelos autores expostos durante toda a dissertação, mas trazer algumas destas representações em torno da diferença, sua relação e consequência para pensar o refúgio.

⁴² “In our contemporary world borders are easy and difficult to cross at the same time. Exclusion is increasing and decreasing at the same time” (Doty, 2014, 216).

⁴³ “Develop/undeveloped, first world/third world, core/periphery, metropolis/satellite, advanced industrialized/less developed, modern/traditional, and real states/quasi-states [...]” (Doty, 2002, 2).

Tendo este cenário em mente, proponho que tanto Doty quando Walker viabilizam horizontes de possibilidade, com suas particularidades, colaborando para um (re)posicionamento de tal pretensão de naturalidade desta divisão internacional, sejam tais oposições binárias e visões convencionais de Estado, nação, cidadão, identidades etc.

Não obstante, tais divisões são mais complexas, e a figura do refugiado está muitas vezes à mercê deste jogo inclusivo/excludente, ou, em certa medida, evidencia as próprias facetas de um lugar mais obscuro no “entre” desta lógica e divisão (estatal) internacional, pois muitas vezes o lugar do refugiado, deste posto, neste lugar da diferença, está localizado na interseção entre – *in between* – (Haddad 2008) o internacional e o doméstico, bem como no “inter” das relações internacionais (Dillon, 2013).

Tendo em mente este outro lugar (“não lugar”) à margem no “entre” deste “jogo” internacional, meu objetivo, na segunda seção do primeiro capítulo, será continuar a (re)pensar a relação entre a diferença e o contexto do refúgio, mas agora elucidando o seu lugar neste “entre”, questionando e impondo, de certa forma, um desafio à ordem internacional. Para realizar tal empreendimento valer-me-ei do pensamento de Emma Haddad, em sua obra *The Refugee in International Society: between soceveigns* (2008), no intento de explorar este “lugar/não lugar” “entre” o internacional, bem como sua possível relação com um duplo fora destinado ao refugiado (Walker, 2006, 2015).

Walker igualmente contribui para a discussão a respeito deste lugar no “entre” do ordenamento internacional proposto por Haddad (2008), pois reforça a necessidade de pensar o pensamento moderno a partir da compreensão de um duplo fora (*doubled outside*), ou seja, um fora do Estado e um fora do sistema internacional (Walker, 1993, 2006, 2010, 2015). O autor oferece algumas maneiras de pensar, através deste internacional moderno, sobre as relações entre culturas e povos, identidade e diferença, principalmente em relação a tais dicotomias entre quem e onde está o “dentro” e quem está e onde está o fora. Julgo que criar um espaço de diálogo entre as proposições destes dois autores⁴⁴ propicia uma ampliação e entendimento

⁴⁴ Tendo em vista que já realizei e situei nas linhas anteriores neste momento da apresentação do desenho da pesquisa, alguns dos principais pontos preliminares e relevantes do teórico Rob Walker, não pretendo discorrer novamente sobre o autor, mesmo me utilizando novamente de algumas

dos abusos, atentados e violências de tais divisões e enquadramentos, deixando várias populações em um limbo dentro, fora e entre tais fronteiras nas relações internacionais.

Haddad⁴⁵, em sua obra *The Refugee in International Society: between sovereigns* (2008), analisa as causas dos fluxos de refugiados para derivar a sua teoria e analisar os vários mecanismos de gestão de refugiados, uma vez que os Estados estabelecem controles de fronteira para administrar a entrada em seus territórios. A autora, de forma sofisticada, oferece uma visão abrangente do passado, e sugere mecanismos para (re)pensar o presente e o futuro do trato para com imigrantes e refugiados, para algo que seja menos precário, e para que o “problema” dos refugiados deixados no limbo deste “jogo” seja significativamente reduzido. Isto posto, Haddad (2008) enfoca, em particular, três períodos diferentes e três mecanismos básicos para este gerenciamento destas populações:

O livro parte da hipótese de que existe um vínculo fundamental e mutuamente constitutivo entre o conceito de refugiado e a sociedade internacional, e, em seguida, procura desvendar sua relação. Analisando os mecanismos de articulação empregados em relação ao refugiado em três períodos, o livro examina como esses mecanismos afetam a política nacional e internacional, a ideia de proteção ao refugiado e o próprio discurso que envolve o refugiado e os “estudos sobre refugiados”, e argumenta que essa elaboração conceitual e histórica tem implicações importantes para nossa compreensão das respostas ao refugiado⁴⁶ (Haddad, 2008, 1, tradução minha).

Tendo isso em mente, segundo Adelman (2008, 1), é possível dividir sua teoria em uma série de proposições. O primeiro conjunto consiste em quatro visões:

1. Os refugiados são produtos da formação do sistema de estados internacionais;
2. Os refugiados são produtos inevitáveis;
3. Os refugiados são subprodutos, e não produtos pretendidos, do sistema internacional de Estados;

de suas proposições nesta segunda seção. Deter-me-ei sobre o desenvolvimento de seu pensamento, principalmente acerca do “duplo fora” do internacional moderno em seus escritos posteriores ao “*Inside/Outside*” ([1993] 2013) no decorrer do capítulo nas páginas que se seguem.

⁴⁵ Sugiro também o seu artigo *Who is (not) a Refugee?* (Haddad, 2004), para a compreensão do pensamento da autora, principalmente acerca da categoria de “refugiado”.

⁴⁶ “I begin from the hypothesis that there is a fundamental and mutually constitutive link between the refugee concept and international society and then seeks to unravel their relationship. Analysing the articulation mechanisms employed in regard to the refugee over three periods, the book looks at how such mechanisms impinge on national and international politics, the idea of refugee protection and the discourse itself that surrounds the refugee and ‘refugee studies’, and argues that this conceptual and historical elaboration has important implications for our understanding of responses to the refugee” (Haddad, 2008, 1).

4. Os refugiados são elementos inseparáveis do sistema internacional de Estados⁴⁷ (Adelman, 2008, 1, grifo meu, tradução minha).

Os refugiados são as consequências não intencionais desse sistema. A autora questiona que, se os indivíduos são divididos a partir de um sistema de Estados⁴⁸ (Walker e Doty observaram tal ponto), e se todos os indivíduos forem provenientes de algum território, os refugiados também estão “entre” os indivíduos que não residem mais no território de onde se originaram, mas ao mesmo tempo não são recebidos em muitos casos por outros Estados. Ademais, o Estado que governa tal território não assume mais a responsabilidade pela proteção desse indivíduo. Nesse sentido, para a autora, os refugiados são diferentes dos imigrantes, turistas e viajantes econômicos. Todos esses mantêm ainda sua filiação aos Estados de onde saíram. Em contrapartida, os refugiados não residem mais no Estado de origem ou onde costumavam morar e esperam a proteção do estado receptor. Eles agora vivem, portanto, fora das fronteiras desse Estado. Entretanto, ao mesmo tempo, não se tornaram membros de um Estado que lhes oferece proteção. Segundo a autora:

O próprio termo “refugiado” reconhece o fato de que, devido a algum tipo de condição adversa, o lar não é mais um lugar seguro. Isso, por sua vez, implica o governo local, que deve ser responsável por proteger aqueles que estão sob sua jurisdição. O *status* de refugiado evidencia que o governo não é mais capaz ou não está disposto a fornecer essa salvaguarda, e o refugiado precisa encontrar uma falha que poderia ter sérias repercussões políticas ou econômicas entre os Estados. Moralmente falando, as exigências humanitárias de oferecer proteção internacional ao refugiado devem se sobrepôr a quaisquer outras preocupações, mas isso realmente mostra que é impossível separar o ético do político no mundo moderno das relações entre os Estados. A incapacidade de responder adequadamente aos movimentos de refugiados é amplamente influenciada pela natureza política e internacional do problema⁴⁹ (Haddad, 2008, 3, tradução minha).

⁴⁷ “1. Refugees are products of the formation of the system of international states; 2. Refugees are inevitable products; 3. Refugees are by-products rather than intended products of the international system of states; 4. Refugees are inseparable elements of the international system of states” (Adelman, 2008, 1, grifo meu).

⁴⁸ Sublinho que às vezes Haddad (2008) usa a terminologia sistema de Estados ou sistema de Estados-nação.

⁴⁹ “The term ‘refugee’ itself acknowledge the fact that, due to some kind of adverse conditions, home is no longer a safe place. This in turn implicates the home government, which should be responsible for protecting those who fall under its jurisdiction. Refugee *status* shows that the government is no longer able or willing to provide such a safeguard and the refugee must find an alternative source of protection. Hence in granting refugee *status* a host state automatically makes a statement about the country of origin, recognising a failure that could have serious political or economic repercussions between states. Morally speaking, the humanitarian demands of offering international protection to the refugee should override any other concerns, but really shows that it is impossible to divorce the ethical and the political in the modern world of inter-state relations. The failure to respond adequately to refugee movements is largely influenced by the political and international nature of the problem” (Haddad, 2008, 3).

Partindo destas proposições, Haddad (2004), em seu artigo *Who is (not) a Refugee?* (2004), aponta que os refugiados são produtos inevitáveis desse sistema de Estados, dessa divisão do que a vida política moderna deveria ser (Walker, 2013, 2015). Para a autora, embora o “porquê” da criação dos refugiados e o “quando” do surgimento dos refugiados como uma dificuldade devam ser compreendidos, a questão principal da teoria desenvolvida por ela é o papel e o fracasso do sistema internacional em lidar com o problema por meio de vários mecanismos – Estados que aceitam obrigações para indivíduos que não são seus membros, permitindo que os refugiados recebam a proteção desse Estado como uma questão de direito ou Estados que se obrigam a contribuir para o cuidado e a manutenção destes “depósitos de lixo”, e reforça que estes se encontram no “entre” do espaço doméstico e internacional, tendo em vista este fracasso para lidar com o “problema do refúgio”.

Haddad (2008, 42, tradução minha) repensa uma nova definição para “refugiado”, enquanto “um indivíduo que foi forçado, em um grau significativo, a ficar fora da comunidade política doméstica indefinidamente”⁵⁰:

Essa definição reconhece o código (internacional e legal), a categoria (doméstica e administrativa) e a identidade (individual e subjetiva), e aponta para a relação de interconexão entre cada domínio. Constitui três pressupostos: um grau de compulsão, um elemento temporal indeterminado e uma base inerentemente política⁵¹ (Haddad, 2004, 22, tradução minha).

Diria que há a necessidade de uma definição funcional para elucidar a preocupação da autora e o ponto de referência principal na relação do indivíduo em refúgio com um Estado de origem como uma comunidade política de apoio (hospedeira). Contudo, será que há uma comunidade de apoio, e caso sim, como ela se dá? A autora desenvolve um pensamento rico e densamente bem-posto, e diante da vastidão de proposições estabelecidas por ela, valer-me-ei de alguns pontos, como os elencados acima, como forma de elucidar e (re)pensar o lugar do refugiado, “do diferente” também no “entre”, no limítrofe destas relações internacionais.

⁵⁰ “refugee is an individual who has been forced, in significant degree, outside the domestic political community indefinitely” (Haddad, 2008, 42).

⁵¹ “This definition acknowledges code (international and legal), category (domestic and administrative) and identity (individual and subjective), and points to the interlocking relationship between each domain. It constitutes three assumptions: a degree of compulsion, and undetermined temporal element, and an inherently political basis” (Haddad, 2004, 22).

Acredito ser relevante, especialmente porque a autora reforça que tais valores, regras, instituições e trato para com tais populações, ou seja, para gerenciar tal problema (ainda um dilema da diferença), fazem parte do sistema internacional tanto quanto os mecanismos (inclusivos/excludentes), para reconhecer a soberania e a igualdade dos Estados e o princípio de não intervenção. Para Haddad (2008), muitas vezes este movimento de se livrar daqueles que não se quer proteger, se apresenta com recortes de cor, uma linha de cor, como observou Du Bois (1915, 2017), nas relações internacionais, recolocando a diferença (colonial) nos limites e “entre” o ordenamento internacional, ao mesmo tempo que se instrumentaliza por meio de um racismo que despeja os detritos deste sistema em terras de ninguém, ou mesmo estabelece e mantém uma comoção internacional para aqueles que considera que tem que proteger.

Diante de tal cenário, o meu esforço nesta última seção do primeiro capítulo, será em (re)pensar tal processo de diferenciação (colonial) (Mignolo, 2003), via (re)delimitações, a partir de uma linha de cor (Du Bois, 1915, 2017) nas relações internacionais. Ou seja, o meu desejo neste momento será sobrelevar alguns encontros com populações refugiadas de determinados lugares secundários e periféricos (Quijano, 2019), pelos quais são mantidos e articulados através de práticas de acolhimento ou exclusão, mediante um posicionamento de uma diferença colonial expressa via uma comoção internacional para com determinados fluxos migratórios em detrimento de outros. Como mencionei anteriormente, valendo-se do pensamento de Haddad (2008), poderia dizer, uma expressão de uma escolha que permite a entrada aos Estados daqueles que estes valorizam em detrimento daqueles considerados dispensáveis, mas agora com linhas raciais/coloniais.

Nesta seção, minha pretensão será afirmar, principalmente via diálogo e encontro com o pensamento dos autores acima, como a comoção internacional via um processo de diferenciação racial e colonial é um rastro, enquanto mais uma faceta desta relação entre o problema da diferença e o refúgio nas relações internacionais. O próprio sistema internacional, segundo Persuad & Walker (2001), foi moldado a começar das conquistas de territórios e povos. De acordo com os autores, esta ordenação do mundo de forma binária é produzida por colonialismos e neocolonialismos, gerando impactos espaciais e demográficos. As políticas de raça e as práticas do racismo têm produzido ações de exclusão, dividindo o mundo em binários, como sublinhei anteriormente (Doty, 2009, 2014; Haddad, 2004, 2008; Walker, 2013,

2015). Logo, igualmente divide populações em situação de refúgio a partir de tais moldes.

Henderson (2013) evidencia como que dentro deste jogo existe uma supremacia branca, principalmente em alguns fundamentos centrais da teoria das RIs, como, por exemplo, nas teses do contrato social⁵². O autor enfatiza que estas teses sugerem um tipo de relação sem neutralidade, e polar para os brancos e suas instituições e Estados, e outro para os não-brancos e suas instituições e Estados (Henderson, 2013):

O discurso forneceu o ponto de partida para a teorização subsequente de RI entre realistas, liberais e construtivistas sobre as relações entre os estados no sistema global. [...] como o realismo, o liberalismo e o construtivismo derivam suas noções de anarquia de teses de contrato social que se baseiam em um dualismo racista que dicotomiza a humanidade e as relações dos estados compostos por diferentes povos⁵³ (Henderson, 2013, 1-2, tradução minha).

Muitas das vezes essa linha colonial é secundarizada nas discussões e estudos em torno dos fluxos migratórios forçados, e secundarizada nas teorias de Relações Internacionais. Por isso, aponto à necessidade de trazer tal olhar para pensar o problema da diferença, mais do que concentrar em demonstrar a sua importância, é pensar como inseri-lo como objeto de estudo. Como adverte Quadros (2019, 39 grifo meu, tradução minha):

De acordo com a literatura⁵⁴ decolonial, crítica e pós-colonial das Relações Internacionais, o conceito de raça é fundamental para entender a estrutura hierárquica de

⁵² Como traz Walker (2015, 15, tradução minha), “uma preocupação com a relação entre reivindicações de cidadania e reivindicações de humanidade é palpável em toda a análise, mas é enquadrada de forma mais explícita em relação às figuras de Maquiavel, Hobbes e Kant e sua apropriação sistemática e, muitas vezes, a distorção inicial pelos arquitetos da disciplina” – “a concern with the relationship between claims to citizenship and claims to humanity is palpable throughout the analysis but is framed more explicitly in relation to the figures of Machiavelli, Hobbes and Kant and their systematic appropriation and often starting distortion by the architects of disciplinary” (Walker, 2015, 15).

⁵³ “The discourse provided the point of departure for subsequent IR theorizing among realists, liberals, and constructivists on the relations among states in the global system. [...] how realism, liberalism and constructivism derive their notions of anarchy from social contract theses that are based in a racist dualism that dichotomizes humanity and the relations of states composed of different peoples” (Henderson, 2013, 1-2).

⁵⁴ Para Quadros (2019, 40-41), essa literatura atualmente são as vertentes mais comprometidas em “introduzir a importância da categoria de raças nas relações internacionais [...]”. Uma das razões para isso é a de que o *mainstream* das teorias das RIs continua sendo a vertente mais essencializada nos centros de ensino. Essas teorias tradicionais (Realismo, Liberalismo e suas vertentes) não questionam os instrumentos invisíveis/simbólicos utilizados para a manutenção do poder do ocidente sob as demais partes do globo, bem como os pressupostos raciais na anarquia dos Estados”.

poder, do qual a ordem vigente do sistema internacional é formada. A ideia de raça foi pensada de modo a outorgar legitimidade a imposição da conquista colonial, a partir da formação de um discurso amparado na relação colonizador *versus* colonizado (Quijano, 2005). Deste modo a noção de raça e sua diferenciação serviram para consolidar o colonialismo Europeu. Contudo, o *mainstream* das teorias de Relações Internacionais tem negligenciado essa categoria como um fator fundamental para a compreensão da dinâmica global de poder [e, reforço, fundamental para a compreensão do trato e comoção para com determinados fluxos migratórios forçados em contraposição aos despejos de outros no “entre” lugares de ninguém].

Tal movimento foi e ainda é um contínuo processo de desprovinciar os recortes e cortes enquanto pesquisadora, e as próprias influências diretas e indiretas pelas quais as lógicas do racismo ainda operam na maneira que vemos, analisamos, dizemos e relacionamos. Pois, se os Estados nacionais são um reflexo da realidade internacional, como elucidei anteriormente, do ponto de vista da dicotomia entre e interno-externo, é possível pensar que, como afirmou Quadros (2019), enquanto no plano interno há uma hierarquia de grupos socialmente vulneráveis e racialmente identificados, no plano externo há uma hierarquia entre Estados nacionais, cujos aqueles do Sul Global não apenas cumprem uma posição subalterna como também são vistos racialmente como inferiores (Said, 2007; Spivak, 2014).

O meu intento com tal movimento é apontar a necessidade de (re)pensarmos o encontro com o refúgio tendo em vista não só as relações já expostas anteriormente, mas agora através de uma relação truculenta com a diferença colonial (Mignolo, 2003, 2020), e como tal processo de diferenciação é operado pelo racismo, e quais são as suas consequências no trato com pessoas nesta condição?

Ao tentar apreender tal cenário, fui pesquisar a respeito desta “comoção” internacional e nacional posta aos refugiados ucranianos em relação aos demais grupos de refugiados ao redor do mundo, e como tal movimento se traduzia em conotações midiáticas assimétricas. Durante esse período⁵⁵, tentei me aproximar das respostas internacionais e nacionais sobre o fluxo de refugiados ucranianos, até como movimento de elucidação das falas que encontrei na minha práxis. No intento de perpassar e desenvolver tal discussão e análise sobre a comoção internacional via um processo de diferenciação colonial, e por delimitações e linhas de cor nas relações internacionais, irei me valer, de forma direta e indireta, principalmente, mas

⁵⁵ O meu empenho naquele período era compreender se havia uma inter-relação nas experiências no processo de integração local aqui no Brasil, e quais as implicações e relação com o problema da diferença.

não somente, do pensamento dos autores Williams Du Bois (1915, 2017, 2021), Walter D. Mignolo (2003, 2020) e Aníbal Quijano (1989, 2019).

A relação colonial está presente na efetivação antagônica entre quem “entra” e quem “sai” (Walker, 2013), uma relação por excelência, como observa Ballestrin (2013), entre o colonizado e o colonizador. Tal diferença, foi permitida, como expõe Mignolo (2003), pelo que ele chamou de “diferença colonial”. Para o autor, em seu artigo *A Geopolítica do conhecimento e a diferença colonial* (2020), Mignolo informa que:

A diferença colonial é um conector que se refere aos perfis em mutação das diferenças coloniais através da história do sistema-mundo moderno/colonial e traz para primeiro plano a dimensão planetária da história humana silenciada por discursos centrados na modernidade, pós-modernidade e civilização ocidental. [...] Essa diferença implícita na geopolítica do conhecimento descrita por Carl R. Pletsch, é efetivamente a diferença colonial irreduzível – a diferença entre o centro e a periferia, entre a crítica eurocêntrica do eurocentrismo e a produção de conhecimento por aqueles que participaram na construção do mundo moderno/colonial e aqueles que foram excluídos do debate (Mignolo, 2020, 192, 194, grifo meu).

Tal geopolítica do conhecimento organiza-se em torno desta diversificação, através da história, das diferenças coloniais e imperiais. O autor sublinha dois aspectos relevantes para o entendimento e posicionamento (geopolítico) da diferença: o primeiro é o rácio entre locais e pensamento, ou seja, a construção de locais geohistoricamente construídos. Se a noção de “ser” foi inventada na filosofia ocidental, a colonialidade do ser não pode ser uma continuação da anterior. Por causa da colonialidade do poder, o conceito de “ser” não pode ser dispensado. E, devido à diferença colonial, a colonialidade do “ser” não pode ser uma continuação crítica da primeira, mas tem que ser, antes, uma realocização ([re]posicionamento) do pensamento e uma consciência crítica desta geopolítica.

Muito simplesmente, a diferença colonial não foi considerada em sua dimensão epistêmica, e como robustece Mignolo (2020), a fundação do conhecimento continua a ser oferecida pela história da civilização ocidental. Tal diferença colonial nesta geopolítica do conhecimento não foi introduzida no jogo, mas silenciada no terreno da história⁵⁶. Posto de outro modo, tal diferença evidenciada pelo autor é

⁵⁶ Como reforça Mignolo (2020, 197), “as densidades da experiência colonial são a localização de epistemologias emergentes, como os contributos de Franz Fanon, que não derrubam os existentes, mas antes edificam no terreno do silêncio da história”. Realizarei considerações acerca de Fanon mais à frente.

uma diferença articulada pela colonialidade do poder. A colonialidade do poder é um conceito desenvolvido originalmente por Quijano (1989), e exprime as relações de colonialidade nas esferas econômica e política, e como elas não findaram com a destruição do colonialismo. É uma denúncia à continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais e produzidas por estas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial (Grosfoguel, 2008).

O meu encontro com o pensamento decolonial de Quijano foi fortuito e necessário, pois tive a oportunidade de compreender a elegância do pensamento do autor, a sua potência persuasiva e a sua destreza em evidenciar a sua intenção, principalmente a respeito do processo de colonização da língua, memória e espaço em sua (re)leitura pela chave de inteligibilidade da colonialidade. A diferença que o autor desenvolve entre colonialismo e colonialidade, e esta segunda como sendo mais abstrata e abrangente na contemporaneidade, aponta e denuncia movimentos aparentemente invisíveis, mas truculentos e sorrateiros. Para mim, foi um movimento de revisitar as minhas próprias experiências pessoais e profissionais, bem como lançar luz para a compreensão das configurações históricas e sociais contemporâneas, sobretudo diante do trato de determinados fluxos migratórios (re)cortados por uma linha de cor (Du Bois, 2021).

A modernidade e a colonialidade, para Quijano (2019), são as duas faces de um mesmo processo, visto que a modernidade implica a colonialidade. Tal argumento do autor nos ajuda a entrar e compreender as reviravoltas do racismo para a manutenção de uma diferença colonial (Mignolo, 2003, 2020). “O racismo surge do privilégio de quem pode classificar. É uma questão de conhecimento, não de pele, não de sangue, não de inferioridade intelectual⁵⁷” (Quijano, 2019, 14, tradução minha). A colonialidade, para o autor, está escondida por detrás da modernidade (Quijano, 2019). A colonialidade já é um conceito decolonial, e a modernidade um conceito eurocentrado. Por isso, a colonialidade revela, também dentro do contexto do refúgio, o que a modernidade oculta:

O pensamento decolonial por meio do conceito ilumina fenômenos históricos, sociais, psicológicos, subjetivos, estáticos, econômicos e políticos, ocultos sob o manto das disciplinas, todas elas fundadoras da ideia de modernidade e sustentadas pelo

⁵⁷ “Es una cuestión de conocimiento, no de piel, ni de sangre, ni tampoco de inferioridad intelectual” (Quijano, 2019, 14).

imaginário centrado no conteúdo (o enunciado) e nas decisões (as enunciações) que fundam o conteúdo⁵⁸ (Quijano, 2019, 15, tradução minha).

Para o autor, a colonialidade se reproduz em uma tripla dimensão: a do poder, do ser e do saber:

Sem o controle de subjetividades (dos sentimentos, emoções e pensamentos das pessoas), nem o estado nem a exploração do trabalho e a acumulação desigual de capital, e, portanto, as desigualdades sociais teriam lugar. E para controlar a subjetividade é necessário controlar não apenas o conhecimento (o que é conhecido, o conteúdo do que é pesquisado, conhecido e transmitido, o arquivo, os “dados”, as estatísticas), mas, ainda mais importante, controlar as regras, premissas e pressupostos sobre os quais o conhecimento é contraído. Só é possível controlar o que é conhecido (o que é enunciado, o que é dito) se for controlado o enunciado que constrói o que é conhecido, as pressuposições garantidas pelo “senso comum”. Mas acontece que o senso comum não ocorre “naturalmente”, mas é fabricado por aqueles que controlam o conhecimento e o saber que vemos hoje principalmente na mídia de massa⁵⁹ (Quijano, 2019, 17, tradução minha).

Vislumbrando tal movimento, me apoio em Quijano, uma vez que ele chama atenção para como o eurocentrismo não é só uma questão geográfica, mas sim epistemológica. “É o domínio do conhecimento [neste caso, sobre populações em deslocamento] construídos sobre a história, os interesses, as emoções, os desejos da Europa⁶⁰” (Quijano, 2019, 18, grifo meu, tradução minha). Uma construção que viabiliza as emoções/comoção internacional por meio de um corte e linha de cor (Du Bois, 2021) para aqueles que serão escolhidos “a dedo” pelos Estados receptores em detrimento de outros fluxos categorizados, como detritos deste sistema internacional colonial (Haddad, 2004).

⁵⁸ “El pensar decolonial mediante el concepto ilumina fenómenos históricos, sociales, psicológicos, subjetivos, estéticos, económicos y políticos, ocultos bajo el manto de las disciplinas, todas ellas fundadoras de la idea de modernidad y sostenidas por el imaginario centrado en los contenidos (lo enunciado) y los decires (las enunciaciones) que fundan el contenido” (Quijano, 2019, 15).

⁵⁹ “Sin el control de las subjetividades (del sentir, del emocionar y del pensar de las gentes) ni el estado ni la explotación del trabajo y la acumulación desigual del capital y por lo tanto las desigualdades sociales, tendrían lugar. Y para controlar las reglas, premisas y presupuestos sobre los que se construye el conocimiento. Sólo se puede controlar lo conocido (lo enunciado, lo que se disse) si se controla la enunciación que construye lo conocido: los presupuestos garantizados por el ‘sentido común’. Pero resulta que el sentido común no se da ‘naturalmente’ sino que es fabricado por quien controla el conocimiento y el conocer que hoy vemos fundamentalmente em los mass media” (Quijano, 2019, 17).

⁶⁰ “Es la esfera del saber [no caso sobre populações também em deslocamento] construida en base a la historia, intereses, emociones, deseos de Europa” (Quijano, 2019, 18, grifo meu).

Du Bois (1915, 2017), em suas obras *The African of War* e *The souls of Black Folk*, embasa suas argumentações no pensamento dos africanos escravizados na América do Norte, para criar a sua teoria internacional sobre a linha de cor.

O conceito *linha de cor* se refere às múltiplas dimensões – geográfica, política, econômica – que separam os brancos dos não brancos. Meu intento com tal conceito do autor é compreender esta linha na produção e manutenção de uma co-moção internacional para com determinados fluxos de refugiados brancos em detrimento dos não brancos. O autor defende que a relação entre povos e pessoas de pele clara e de pele escura são um reflexo das relações sociais: tensões que envolvem riqueza e pobreza, a violência, conflitos internos, desigualdades sociais e relações entre países. São questões estruturalmente fundamentais do Sistema Internacional. O autor teorizou quanto à modernidade, e como esta é um produto do tráfico de escravos africanos e séculos de escravidão, porque eles deixaram disponíveis uma força de trabalho explorável e crucial. Tal força de trabalho era usada para desenvolver o capitalismo moderno. Logo, tal estratificação de raça era um fator violentamente importante no desenvolvimento do capitalismo.

Diante de tal cenário apresentado por ele, Du Bois (1915, 2017) reforça tal linha de cor (estrutura global de supremacia branca) argumentando que esta produziu tal estratificação de raça que moldaria o mundo social do século XX. Assim, o autor (re)posiciona a visão das raças como uma criação sociológica, e não uma entidade biológica. Portanto, “o problema do século vinte para o autor seria o problema da linha de cor”⁶¹ (Du Bois, 2021, 35, grifo meu) – a relação das raças mais escuras para as mais claras dos homens na Ásia e África, na América e nos arquipélagos (Du Bois, 1989, 2017, 2021).

Du Bois desenvolveu uma teoria do “eu” partindo de um conceito de “dupla consciência”, ou seja, o sujeito é como um produto social, fruto da interação social e da comunicação. Mas, o ponto crucial é como o autor diz que esta formação do indivíduo igualmente foi modulada pelas relações de raça e poder. Posto de outro modo, o autor traz para o “jogo” uma teoria crítica de raça. Conforme Morris (2018, 159), a análise de Du Bois da “desigualdade racial se originou de uma questão fundamental em relação ao povo negro: Qual é a sensação de ser um problema?”.

⁶¹ Tal teoria mais tarde inspirou elaborações, incluindo a observação de Stuart Hall “a capacidade de viver com a diferença é a questão abrangente do século 21” (Hall, 1993). (Morris, 2018, 158).

A dupla consciência integra uma sociedade permeada por contradições, em que há cidadania para brancos e ausência de liberdade para negros, como se não fossem todos estadunidenses e apresenta-se nas relações sociais em que tenta conformar e disciplinar o negro para subserviência enquanto promove ao branco a liberdade de ser o que quiser. Em outras palavras, o negro está submetido a uma consciência cindida, vivendo o dilema definido por uma “sensação peculiar, essa consciência dual, essa experiência de sempre enxergar a si mesmo pelos olhos dos outros, de medir a própria alma pela régua de um mundo que se diverte ao encará-lo como desprezo e pena” (Du Bois, 2021, 23). (Batista & Santos, 2022, 2114).

Ao vislumbrar tais notas do autor, penso que explorar o problema do refúgio, o trato e a comoção para com determinados fluxos recortados enquanto diferentes por uma linha de cor, é compreender a dimensão da marginalização, criminalização, escravização, subalternização e despejo nas fronteiras internacionais ainda regidas por estruturas de uma sistema-mundo capitalista moderno/colonial (Grosfoguel, 2008). Essa discussão pode ser aprofundada e relacionada com o fio condutor que moldou e ainda molda, por forças de caráter universalizante, como ressaltou Quadros (2019), o modo que o homem branco, europeu e cristão foi posto como “padrão”, em prol dos demais classificados como exóticos e selvagens. É uma forma, sugiro, de continuidade das formas coloniais de dominação, administrando as formas de relação para com determinados fluxos de refugiados brancos e não brancos, dentro, fora e entre relações internacionais. Será a partir de tais questionamentos e notas teóricas, que irei deter minha análise nesta última seção do capítulo inicial deste trabalho.

Não obstante, levando em conta tais proposições até este momento preliminar e expositivo do caminho que proponho no primeiro capítulo deste estudo, me pergunto, também: Como (re)pensar este jogo e posicionamento da diferença nas relações internacionais? No esforço de “responder” tal ponderação, proponho um segundo movimento, no segundo capítulo de travessia, enquanto rota possível também para a compreensão do problema da diferença, tais processos de diferenciação e a sua relação com o refúgio nas relações internacionais.

1.4.2.

Segundo movimento: o problema da diferença

Como primeiro caminho possível neste segundo movimento de travessia, sugiro, que pensar o problema da diferença, é compreender a sua relação com o problema da identidade nas relações internacionais, e, como tal relação pode produzir demarcações frágeis, evidenciar relações precárias e nocivas deste “jogo” das relações internacionais, especialmente o que tange ao contexto do refúgio. Minha intenção no segundo capítulo, será perpassar a temática da *diferença e suas fronteiras* a partir da análise de algumas lógicas que evidenciam este jogo de construção de fronteiras, subjetividades e lugares com início da construção de determinadas identidades e lugares considerados “diferentes” nas relações internacionais.

Quando se trata da temática e relação entre identidade e diferença nas construções e discussões sobre as populações em situação de refúgio, como, por exemplo, as construções e usos de tais categoriais elencadas anteriormente – refugiado, cidadão, refugiado branco, refugiado negro, estrangeiro e nacional, mãe, humanos, animais, família, outro etc. –, é possível observar diversas discussões, estudos e perspectivas que abordam o problema da diferença desde a sua relação paradigmática com o problema da identidade. A temática vem sendo tratada e usada na história da filosofia ocidental até a contemporânea, segundo Stroll (1967), tanto para tratar dos perenes problemas filosóficos da permanência em meio à mudança manifesta, quando da unidade em meio à diversidade. Brubaker & Cooper (2018) tentam transcorrer alguns usos do conceito de “identidade” e as suas múltiplas significações, sobretudo na produção sociológica e antropológica⁶².

Para Brubaker & Cooper (2018), “identidade” pode ser considerada tanto uma categoria de prática, quanto de análise. Enquanto prática, é usada por atores em algumas configurações cotidianas e em espaços políticos, ou para persuadir determinadas compreensões de si mesmo, interesses ou convencer populações e indiví-

⁶² Os autores contribuem, enquanto notas introdutórias, para vislumbrarmos certas invenções e reinvenções sobre o conceito, facilitando posteriormente o entendimento e a proposta de discussão, e sua relação com o problema da diferença e suas fronteiras nas relações internacionais.

duos de que são “idênticos” uns em relação aos outros e, ao mesmo tempo, diferentes de outros, ou mesmo organizar e justificar ações coletivas (políticas de identidade) (Hall, 1996). Desse modo, para Brubaker & Cooper (2018, 274), “o mero uso do termo como categoria de prática, certamente, não o desqualifica como categoria de análise”. Partindo destas considerações dos autores, o problema não seria pensar em termos como “identidade” e “diferença”, ou mesmo em categoria do refúgio, mas como tais termos são usados.

Meu objetivo se detém, principalmente na primeira seção do segundo capítulo, no esforço de analisar estes usos e posições em alguns cenários das relações internacionais, e compreender tal relação e posicionamento de certas identidades, e como continuam a habitar, dentro da política mundial, as relações coloniais e precárias, características destas zonas de contato e fronteiriças, emoldurando formas de relação com o “outro” e “consigo”. Proponho, assim, como movimento inicial e para “dar conta” de tal objetivo, uma conversa direta e indireta entre quatro autores – Stuart Hall, Judith Butler, e Inayatullah & Blaney – em particular no intuito de se valer de algumas proposições destes como chaves de inteligibilidade para pensarmos a relação entre identidade e diferença, e a produção de fronteiras no contexto do refúgio.

Stuart Hall, em seu texto *Who Needs Identity* (1996), enfatiza como as identidades são constituídas, e levanta uma questão importante a ser pensada, a fim de (re)olhar o contexto do refúgio: “Quem precisa?” (*Who need it?*) (Hall, 1996, 1). Para o autor, há duas maneiras de responder tal questão. A primeira é observar, a partir da crítica desconstrutivista derridiana, que coloca conceitos essencializados de identidade e diferença sob rasura (*erasure*)⁶³. A posição derridiana contrapõe-se a esta tradição da metafísica ocidental, por meio deste colocar sob rasura/adiamento, que enfatiza o acesso imediato ao significado, construindo uma ontoteologia acerca do privilégio de uma [suposta] presença sobre a ausência. Hall (1996), embebido pelo movimento derridiano, reforça como tais conceitos de “identidade e diferença” não são úteis de serem usados na sua forma essencializada, mas como não há substitutos para tais conceitos dicotômicos como “identidade” e “diferença”, ainda continuamos a usá-los. Ou seja, significa que uma palavra é insuficiente, mas

⁶³ Derrida (2002, 2009, 2013) estendeu o problema da diferença e ausência para incluir a noção de rasura (*erasure*). Esta noção de apagamento/rasura (*erasure*) não marca uma presença perdida, mas sim a impossibilidade potencial de presença.

necessária, pois não representa uma noção preexistente ou de uma ideia autônoma essencializada:

Como eles não foram substituídos dialeticamente e não há outros conceitos totalmente diferentes para substituí-los, não há nada a fazer, a não ser continuar a pensar com eles – embora agora em suas formas destotalizadas ou desconstruídas, e não mais operando dentro do paradigma no qual foram originalmente gerados. A linha que cancela então, paradoxalmente, permite que eles continuem sendo lidos⁶⁴ (Hall, 1996, 1, tradução minha).

Como mostra Hall (1996), Derrida descreveu esta abordagem como operando no limite, no “intervalo, uma espécie de escrita dupla⁶⁵” (Hall, 1996, 1, tradução minha). A segunda alternativa de resposta possível, posta por Hall (1996), facilita a compreensão de um conjunto de problemas que emerge da irredutibilidade do conceito de identidade. O autor coloca a centralidade desta pergunta na questão da agência e da política, concordando com Michel Foucault (1970), ao evidenciar que parece ser na tentativa de rearticular a relação entre sujeitos e práticas discursivas que a questão da identidade se repete:

Uso a identidade para me referir ao ponto de encontro, ao ponto de sutura, entre, por um lado, dos discursos e as práticas que tentam interpelar, falar conosco ou nos colocar no lugar de sujeitos sociais de discursos específicos e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos que podem ser falados. As identidades são, portanto, pontos de ligação temporária com as posições de sujeito que as práticas discursivas constroem para nós (Hall, 1996, 6, tradução minha).

Para o autor, a identidade “requer o que é deixado de fora, seu exterior constitutivo, para consolidar o processo. [...] O conceito de identidade utilizado aqui não é, portanto, essencialista, mas estratégico e posicional⁶⁶” (Hall, 1996, 3, tradução minha). Hall problematiza a essencialização da identidade e da diferença, evidenciando estas políticas de posicionamento (*politics of position*) por detrás do uso

⁶⁴ “since they have not been superseded dialectically, and there are no Other, entirely different concepts with which to replace them, there is nothing to do but to continue to think with them-albeit now in their detotalized or deconstructed forms, and no longer operating within the paradigm in which they were originally generated (Hall, 1995). The line which cancels then, paradoxically, permits them to go on being read” (Hall, 1996, 1).

⁶⁵ “intercal, a sort of double writing” (Hall, 1996, 1).

⁶⁶ “It requires what is left outside, its constitutive, to consolidate the process. [...] The concept of identity deployed here is therefore not an essentialist, but a strategic and positional one” (Hall, 1996, 3).

destes conceitos; “não uma essência, mas um posicionamento⁶⁷” (Hall, 1996, 228, tradução minha). E, acrescenta: “o significado nunca está terminando ou concluído, mas continua se movendo para abranger outros significados, adicionais ou suplementares⁶⁸” (Hall, 1996, 229, tradução minha). Pensar o jogo e a problemática voltada à relação entre identidade e diferença, a partir de uma política de posicionamento (*politics of position*), é chamar a atenção para como tais binários estabelecem uma pretensa fixidez, que não dá conta e não abarca outros significados (Hall, 1990), como pontuei no posicionamento deste trabalho, através do movimento da *différance*: um movimento de suplementariedade sempre passível de des-locação (Derrida 2009).

Juntamente a este pensamento de Hall (1996), sobre as políticas posicionais identitárias, penso ser pertinente e relevante introduzir algumas reflexões de Judith Butler (2018, 2019), na tentativa de compreender como tal posicionamento de determinadas identidades modela as nossas políticas no reconhecimento e precarização da vida, ou mesmo na possibilidade da condição de ser reconhecido ou não dentro da vida política (Walker, 2006, 2010, 2013, 2015). Para compreender tal movimento, trarei para diálogo Judith Butler (2018, 2019), de forma sucinta ainda nesta seção, particularmente alguns pontos relevantes de seus livros *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de Luto?* e *Vida precária: os poderes do luto e da violência*, pois a autora realiza uma crítica em relação às nossas políticas nacionais (políticas identitárias). A autora diz que a maneira que pensamos as nossas políticas nacionais, e de certa forma, as nossas políticas identitárias, reproduz agressivamente a violência contra aqueles que posicionamos (Hall, 1996) ou chamamos de “outros”, os diferentes – os bárbaros, os nossos inimigos, os nossos prisioneiros, também os estrangeiros, os refugiados, os imigrantes ilegais, o refugiado negro, não branco, dentre tantos outros. Tal movimento de posicionamento evidencia – como informa Hall (1996), uma política de posicionamento –, uma experiência de poder que explora aqueles em condição mais precária, e que tenta reconstituir e manter uma soberania, manter um poder pela desvalorização de certas vidas, gestão ou aprisionamento delas. O valor das vidas perdidas, colocadas neste lugar do diferente

⁶⁷ “not an essence but a positioning” (Hall, 1996, 228).

⁶⁸ “meaning is never finished or completed but keeps on moving to encompass other, additional or supplementary meanings” (Hall, 1996, 229).

(a construção de um certo “eles”), diante de uma política identitária (de um certo “nós”) precária, é minorado até o último grau.

A concepção mais ou menos existencial da precariedade está, assim, ligada à noção mais especificamente de política de condição precária. E é a alocação diferencial da condição precária que, na minha opinião, constitui o ponto de partida tanto para repensar a ontologia corporal quanto para políticas progressistas ou de esquerda, de modo que continuem excedendo e atravessando as categorias de identidade (Butler, 2018, 16).

Penso, que (re)pensar uma política de condição precária, como exposto por Butler (2018), sobretudo em relação aos refugiados, é compreender a sua relação com uma política de posicionamento (Hall, 1990) identitária da diferença. Na argumentação posta pela autora, a representação desse diferente, e o posicionamento dessa alteridade, constitui-se em meio ao jogo de humanização/desumanização como justificativa para a sua precarização, marginalização, exclusão ou eliminação:

Se certas vidas não são qualificadas [posicionadas] como vidas ou se, desde o começo, não são concebíveis como vidas de acordo com certos enquadramentos epistemológicos, então essas vidas nunca serão vividas nem perdidas no sentido [...]. Elas são em si mesmas operações de poder. [...] O “ser” da vida é ele mesmo constituído por meios seletivos; como resultado, não podemos fazer referência a esse “ser” fora das operações de poder e devemos tornar mais precisos os mecanismos específicos de poder mediante os quais a vida é produzida (Butler, 2018, 16, grifo meu).

Tal problemática, relacionada com o lugar da diferença e da identidade, e a sua precária relação e delimitação são, frequentemente, vistas nas situações, dilemas cotidianos e um certo trabalho de reposicionar a si mesmo, ao outro e à sua vida, enquanto pertencente a esta identidade de refugiado (tanto a que foi “deixada”, quanto a que se pretende construir neste processo de integração local, para alguns).

Não obstante, neste trajeto de tentar compreender tal interseção entre políticas de posicionamento identitárias (Hall, 1996), e sua relação com políticas da condição precária (Butler, 2018, 2019), encontrei-me com alguns argumentos de Inayatullah & Blaney (2004), e suas considerações em sua obra *International Relations and The Problem of difference*, acerca do lugar, posição e interpretação da diferença como “aberração perigosa” (*dangerous aberration*). Acredito que trazer e ampliar este movimento de diálogo, chamando estes dois autores para interseção com Hall e Butler, pode servir como um exemplo elucidativo desta tentativa de solidificar e

posicionar uma política identitária diante das respostas das relações internacionais para gerir determinadas diferenças, minorando e precarizando vidas consideradas indignas e perigosas de comporem o seio desta arquitetura internacional. É um esforço quadripartido (Hall, Butler e Inayatullah & Blaney) nesta seção, para compreensão desta problemática, principalmente a partir de experiências de refugiados posicionados no “Entre fronteiras” (Haddad, 2008; Levier, 2023).

Isto posto, para exemplificar e situar algumas ideias desenvolvidas por Inayatullah & Blaney (2004), cabe lembrar o argumento dos autores, quando discutem sobre as tentativas de gestão da diferença, diante do surgimento dos Estados. Os autores falam, que ao tentar solidificar e posicionar uma política identitária, foi possível observar um aumento da gestão e policiamento das fronteiras “dentro” e “fora” da comunidade política. Foi a partir desses limites, fronteiras e arquitetura do sistema internacional, que a identidade “refugiado/estrangeiro” e a sua diferença em relação à sua identidade de “cidadão/nacional”, foram utilizadas para a manutenção de uma imagem do forasteiro, estranho e do externo (*outsider*) (Walker, 2006, 2015). Os autores dissertam que a experiência ocidental, que se mostrou mais dura em oposição à “diferença”, foi a corrente que tem tratado a diferença como uma espécie de degeneração da perfeição de Deus.

Quando a Europa descobriu as Américas, os termos primários que serviram para assegurar os limites espaciais e temporais da civilização e, portanto, para atuar como repositórios de diferenças, centraram-se na ideia de selvageria – a existência de uma região selvagem e de homens selvagens (White, 1972; Sheehan, 1980; Mason, 1990; Seed, 1993). Entretanto, a noção de natureza selvagem é repleta de ambiguidade, oferecendo visões idílicas e assustadoras, e marcando a diferença tanto como sinal de degeneração quanto como fonte de desejo. Essa ambiguidade é explicada, em parte, pelas fontes complexas das categorias e imagens associadas à natureza selvagem e, em parte, pelas tensões endêmicas do projeto de policiamento da fronteira entre a barbárie e a civilização. [...] Assim, a barbárie ou selvageria aparece tanto sob a forma moral quanto geográfica, como um julgamento sobre a diversidade interna da humanidade, em partes superiores e inferiores, e sobre as fronteiras espaciais da civilização e as monstruosidades, perigos e tentações que se encontram do outro lado⁶⁹ (Inayatullah & Blaney, 2004, 45, tradução minha).

⁶⁹ “As Europe discovered the Americas, the primary terms that served to secure the spatial and temporal boundaries of civilization and therefore to act as the repositories of difference centered on the idea of wildness – the existence of a wildness and wild men (White, 1972; Sheehan, 1980; Mason, 1990; Seed, 1993). However, the notion of wildness is rife with ambiguity, offering both idyllic and frightening visions and branding difference both as a sign of degeneration and as a source of desire. This ambiguity is partly explained by the complex sources of the categories and images associated with wildness and partly by tensions endemic to the project of policing the boundary between barbarism and civilization. [...] thus, barbarity or wildness appears in both

Como expõem Inayatullah & Blaney (2004, 2, tradução minha), a interpretação sobre a diferença foi posta “como perigosa aberração das normas de estabilidade, segurança e ordem. A teoria e a prática tinham como objetivo conter, domesticar ou destruir as diferenças – para estabelecer um império de uniformidade”, viabilizando espaços de desumanização e animalização. Tal espécie de olhar para a diferença como aberração, pelo menos, conforme os autores, desde a reforma e a guerra de purificação religiosa, ou seja, “esse aspecto da cultura ocidental, foi tão traumatizado pelos problemas da diferença que seu modo habitual de lidar com ele tem sido ignorá-lo ou adiar o seu enfrentamento indefinidamente⁷⁰” (Inayatullah & Blaney, 2004, vii, grifo meu, tradução minha).

Mais especificamente, depois de Vestefália, as pretensões de uma ordem cristã universal deram lugar a uma sociedade de Estados pluralistas. Dessa forma, para os autores, as respostas das RIs à ferida das guerras ou aos desafios de incorporar os povos das Américas às visões do mundo europeu, reforçaram uma interpretação da “diferença” como um perigo da norma, segurança e da ordem, ou seja, teoria e prática tiveram como objetivos conter, dominar ou destruir a diferença. Os autores argumentam que as origens intelectuais iniciais das RIs⁷¹ se alinham de forma estreita ao legado do colonialismo e limpeza religiosa. Por outro lado, é possível vislumbrar outros horizontes de possibilidade, além do império europeu, que envolve não somente uma rejeição ao “Ocidente”, mas uma reimaginação e posicionamento deste.

Mais uma vez observamos como as políticas de posicionamento (*politics of position*), colocadas por Hall (1996), podem tomar formas distintas para a validação ou fixação de determinada política identitária (como a fixação de identidades “selvagens” e postas como aberrações) (Inayatullah & Blaney, 2004) e precarização de vidas (Butler, 2018), sendo estas animalizadas e desumanizadas, nem sendo passíveis de luto. Tendo tal cenário em mente, Inayatullah & Blaney (2004) expõem

moral and geographical guises, as at once a judgment about the internal diversity of humankind, into higher and lower parts, and about the spatial borders of civilization and the monstrosities, dangers and temptations that lie on the other side” (Inayatullah & Blaney, 2004, 45).

⁷⁰ “this aspect of Western culture has been so traumatized by the problems of difference that its habitual mode of dealing with it has been to self-righteously ignore it or to defer confronting it indefinitely” (Inayatullah & Blaney, 2004, vii).

⁷¹ Para Inayatullah & Blaney (2004), enquanto a própria área de RIs não enfrentar tal legado, será incapaz de exercer o seu propósito enquanto uma teoria das relações internacionais ou mesmo como uma área de estudo das diferenças.

como muitas vezes as RIs não são capazes⁷² de dar nada além de uma compreensão grosseira e caricatural do complexo motivo e desejos envolvidos na subjugação colonial/neocolonial (como bem expôs Du Bois [2021]), ou na resistência à relação entre “partes, semelhanças e diferença – e sempre uma em relação à outra⁷³” (Inayatullah & Blaney, 2004, 1, tradução minha). Tais considerações são importantes, uma vez que possibilitam compreendermos o lugar precário de certos fluxos migratórios forçados neste ordenamento e nas fronteiras destes arranjos, pois tais políticas de posicionamento se configuram e são organizadas através de um abominável princípio organizador nas relações internacionais: o racismo.

Diante de todo o percurso expositivo do desenho de pesquisa deste trabalho realizado até o momento, e para ampliarmos os horizontes de possibilidade para pensar o uso da diferença levada a um processo de diferenciação desigual nas relações internacionais, julgo necessário (re)olhar este problema da diferença via a sua relação com o racismo enquanto princípio organizador das relações internacionais, que estabelece como igual/mesmo e o que é diferente, que não é inserido neste conjunto de iguais, exemplificando, de certa maneira, as construções e a gestão de realidades neste ordenamento internacional.

Tendo isso em mente, meu intento, nesta segunda seção, será refletir sobre o cenário de desigualdade, para compreender os efeitos do racismo no cotidiano de populações, mas é igualmente necessário deslocar o olhar para a centralidade da branquitude nesta maquinaria entre o problema da diferença e o contexto do refúgio nas relações internacionais. Com este intuito, irei realizar uma discussão e argumentação me valendo direta e indiretamente de autores trabalhados anteriormente

⁷² Como expõem Inayatullah & Blaney (2004, 2-3, tradução minha), “se, como sugerimos, a Teoria e a prática internacionais são constituídas por meio de versões de possibilidade ética e são vividas como um mundo de, pelo menos, dominação. E, em suas formas convencionais neorrealistas ou neoliberais, as RI mostram como a sociedade internacional – como um sistema de Estados e uma economia política mundial – forma uma competição de culturas na qual os princípios de soberania e autoajuda trabalham para santificar a desigualdade e subjugar aqueles que estão fora dos centros do Ocidente” – “If as we have suggested, international theory, and practice are constituted through accounts of ethical possibility and are lived as a world of at least domination. And in its conventional neorealist or neoliberal guises IR mixes the way international society – as both a system of states and a world political economy – forms a competition of cultures in which the principles of Sovereignty and self-help work to sanctify inequality and subjugate those outside of the centres of ‘the West’” (Inayatullah & Blaney, 2004, 2-3).

⁷³ “parts and sameness and difference – and always the one in relation to the other” (Inayatullah & Blaney, 2004, 1).

e outros⁷⁴, bem como de forma mais ampla do pensamento de Cida Bento e sua discussão sobre a branquitude, e Frantz Fanon sobre as zonas do ser e do não ser, para pensar tais maquinários do racismo em vivências de pessoas em situação de refúgio, justamente aqueles postos como diferentes diante de uma pretensa identidade (política identitária como ressaltou Hall [1996]) universal/branca.

Cida Bento, em seu livro *Pacto da branquitude* (2022), expressa que tal branquitude seria uma repetição ao longo da história, de lugares de privilégio assegurados para as pessoas brancas, mantidos e transmitidos para as novas gerações. No que tange ao conceito de branquitude vale frisar o que dizem Oliveira (2020) e Silva (2021, 40):

A alianças inconsistentes, inter-grupais, caracterizadas pela ambiguidade e, no tocante ao racismo pela negação do problema racial, pelo silenciamento, pela interdição de negros em espaços de poder, pelo permanente esforço de exclusão moral, afetiva, econômica e política do negro, no universo social.

De acordo com Bento (2022), a branquitude, entendida como a racialidade branca, é abordada como um elemento subjetivo, ocultado, mas que interfere na ação dos gestores, demissão, resolução de conflitos, integração local, na forma de acolhimento e atendimento psicológico, e outras relações presentes nas vivências e travessias de pessoas na mesma condição. Como assegura a autora, é como se houvesse um pacto entre brancos:

Aqui chamado de pacto narcísico, que implica a negação, no evitamento do problema com vistas a manutenção de privilégios raciais. O medo da perda desses privilégios, e o da responsabilização pelas desigualdades raciais constituem o substrato psicológico que gera a projeção do branco sobre o negro, carregada de negatividade (Bento, 2022, 7).

Os estudos críticos da branquitude⁷⁵ visam trazer substância a esta lacuna nos estudos “centrais” das RIs, e (re)posicionar a construção da identidade racial branca

⁷⁴ Ressalto, novamente, que utilizo autores previamente trabalhados nas seções anteriores como forma de articular de forma transversal tais questionamentos acerca da diferença, especialmente na experiência de tais pessoas, sobrelevando tais lógicas e enquadramentos constitutivos presentes nas relações internacionais. Mas, com o esforço de deixar mais claro e situado tais territórios teóricos, que atravesso durante este percurso, realizarei algumas considerações sobre tais conceitos elencados com intenção de proporcionar um “chão” para as inter-relações que serão propostas posteriormente.

⁷⁵ Existem diversos autores que irão trabalhar e conceituar a branquitude de diferentes formas (Bento, 2022; Cardoso, 2008; Kilomba, 2019; Laborne, 2017; Schucman, 2012; Silva, 2017, dentre outros).

para o centro do debate, e para a compreensão e desvelamento dos mecanismos de garantia e manutenção de privilégios que ela sustenta para determinadas identidades em detrimento de certas diferenças. Eles “nasceram da percepção de que era preciso analisar o papel da identidade racial branca enquanto elemento ativo nas relações raciais em sociedades marcadas pelo colonialismo europeu” (Silva, 2017, 21). A sistematização dos estudos sobre branquitude na década de 1990, nos EUA, alterou o modo como parte das pesquisas sobre a questão racial se desenvolveu, ao focar não apenas no sujeito negro, mas também no branco dentro das relações raciais, ou seja, quem dita o que é e quem é o diferente.

Para Cardoso (2008), os estudos naquele período foram organizados em torno destas duas grandes vertentes. A primeira voltada a esta ideia de ressignificar a identidade branca. Para esta vertente, não seria possível criar uma sociedade totalmente (des)racializada, mas refundar as relações nesta sociedade, de modo que as diferenças não resultassem em hierarquias. O foco nesta visão seria preservar as identidades e esvair a desigualdade. De certa maneira, seria tirar os traços hierárquicos e de superioridade que compõem a racialidade branca. A segunda seria a vertente que vê como impossibilidade o expurgo do racismo da identidade racial branca. Apenas a partir da supressão da ideia de raça como categoria de classificação e identidade, seria possível acabar com todos os modos de opressão. Seria uma via que tem como caminho, para o fim das opressões raciais, o fim da ideia de raça branca/branquitude, “e, por via de consequência, a abolição da negritude” (Cardoso, 2008, 175). Ao me deparar com tais estudos, seja em torno da ideia de ressignificar o que se entende por identidade branca, seja a vertente que vê como uma impossibilidade o expurgo do racismo da identidade racial branca, foram encontros que mudaram a maneira que lidava com tais problemáticas no contexto do refúgio. O racismo é a própria natureza do colonialismo, e funda-se na pretensa superioridade intelectual, moral, física e estética do “branco”.

Provine & Doty (2011) perpassam tais consequências por meio da criminalização dos imigrantes como um projeto racial. As autoras argumentam que muitas das respostas políticas contemporâneas à imigração forçada, ao imigrante “irregular”, reforçam ansiedades racializadas a determinadas populações definidas como “ameaças” imigratórias à nação. As autoras alertam que há uma ansiedade racial, e esta racializa os corpos de migrantes e refugiados:

A Raça tem uma relação longa e complicada com o Estado-nação. Juntamente com a etnia e a religião, a raça tem sido historicamente implicada na formação e perpetuação do Estado como uma entidade social, política e econômica. A violência tem sido um aspecto inextricável dessa relação, incluindo vários métodos institucionalmente sancionados de exclusão daqueles considerados como o “Outro” racial⁷⁶ (Provine & Doty, 2011, 261, tradução minha).

O papel atual da raça, portanto, na determinação dos limites da filiação, por meio da relação com a identidade nacional supostamente igualitária, não é bem compreendido (Provine & Doty, 2011). Há uma demarcação que ocorre a partir de uma exclusão racializada nas relações internacionais, em que determinados imigrantes e refugiados são excluídos ou barrados por meio da racialização e estigmatização de sua identidade. Ou seja, diferenciados por um universal/branco.

A tendência de pensar em termos exclusivos é particularmente evidente entre aqueles com um forte senso de identidade nacional. [...] a raça continua a ter uma conexão complicada, mas significativa, com a identidade das nações e das comunidades. Elas pretendem representar⁷⁷ (Provine & Doty, 2011, 262, tradução minha).

A branquitude não é uma identidade que existe e se mantém por si mesma, mas é uma identidade relacional e dependente, que se constrói destas articulações entre poder e a percepção da diferença frente a um outro. É por isso que a branquitude está atrelada ao encontro colonial, naturalizando a desigualdade social com base na raça, conforme Laborne (2017) apontou.

O trabalho de Frantz Fanon é de suma importância para pensar a branquitude. O autor martiniquense, filósofo e psiquiatra, discorreu sobre o papel do colonialismo e do racismo na formação das subjetividades dos indivíduos negros e brancos. Um dos pontos centrais da sua obra *Pele Negra Máscaras Brancas* (2008), explicita a identidade racial como uma construção histórica e social (e não um elemento natural do qual o racismo é componente), e mostra que “aquilo que se chama de alma negra é frequentemente uma construção do branco” (Fanon, 2008, 30). Ou seja, o

⁷⁶ “A Race has a long and complicated relationship with the nation-state. Along with ethnicity and religion, race has historically been implicated in the formation and perpetuation of the state as a social, political, and economic entity. Violence has been an inextricable aspect of this relationship, including various institutionally sanctioned method of excluding those considered the racial ‘Other’” (Provine & Doty, 2011, 261).

⁷⁷ “The tendency to think in exclusive terms is particularly evident among those with a strong sense of national identity. [...] race continues to have a complicated, but significant, connection to the identity of nations and the communities. They purport to represent” (Provine & Doty, 2011, 262).

olhar transversal⁷⁸ da experiência vivida do negro será pela desumanização, de certa forma produto imperial⁷⁹. Os privilégios são reforçados, e giram em torno desta estética branca⁸⁰.

Para o autor, o olhar imperial quis produzir uma certa homogeneização destas zonas, porém, nenhuma delas diz exatamente deste lugar homogêneo. Fanon (2008) argumenta acerca das “zonas do ser” e das “zonas do não ser”, enquanto uma divisão maniqueísta imposta pelo colonialismo. Ao mesmo tempo, a “zona do ser” e a “zona do não ser” podem ter uma conotação geográfica, dizem de uma posicionalidade nas relações raciais de poder em escala global entre centro e periferia, ocorrendo entre a esfera nacional e local, diante de demarcações raciais contra aqueles que foram caracterizados como inferiores ou não humanos (Fanon, 2008).

A ontologia, quando admitir de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o negro. Pois, o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco [...]. Aos olhos do branco o negro não tem resistência ontológica (Fanon, 2008, 104).

O autor informa como o negro epidermiza o sistema de representação do branco, procurando imitá-lo. Contudo, Fanon (2008) abre uma saída possível, onde afirmar-se como negro para ele é vestir a máscara negra: “desde que era impossível livrar-me de um complexo inato, decidi me afirmar como negro. Uma vez que o

⁷⁸ Tal modo de olhar, representar e diferenciar posicionando o negro pode ser violentamente ilustrado em muitas filosofias que embasaram outros saberes e disciplinas, como na *Filosofia da História* de Hegel (1995, 84, 88): “a principal característica dos negros é que sua consciência não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis. [...] O negro representa [...] o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos de sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia de caráter humano”.

⁷⁹ Essa relação evidencia como a colonização, juntamente com o processo de colonialidade e branquitude, envolveram tais encontros truculentos entre o “eu” imperial e o “outro” (desumanizado/inviabilizado). Como exemplo elucidativo, podemos observar neste trecho de outro filósofo: “dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre os brancos, constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força de dons excelentes. [...] Os negros são [...] tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a paulada” (Kant, 1993, 75-76).

⁸⁰ E, é a partir de tal lógica, no encontro violento com o posicionado no lugar de “outro”, que esse desejo narcísico e branco força as suas ferramentas com o intuito de dismantelar aspectos culturais e soterrar a saúde emocional de pessoas negras, como exemplificado nos trechos dos filósofos Hegel e Kant. Foram tiradas do colonizado as suas manifestações culturais, o seu entendimento de sociedade e de relações pessoais, a sua língua e as representações artísticas separaram os seus pares, consequentemente, o colonizado foi arrancado de seu modo de viver.

outro hesitava em me reconhecer, só havia uma solução: fazer-me conhecer” (Fanon, 2008, 108). Para o autor, se o homem negro era invisibilizado e posto nesta zona do não-ser, cabia, então ao negro, se afirmar.

É por meio de tais entendimentos que procurei (re)pensar nesta segunda seção deste capítulo, racismo como princípio organizador da experiência com um outro e consigo. De certa forma, produz, mantém e exclui determinadas fronteiras de relação, contato e encontro com outros e consigo mesmo, seja pela permanência de determinadas subjetividades em lugares “entre” (Haddad, 2008) a violência escancarada (Doty, 2014; Du Bois, 2018) e o silêncio (Bento, 2005, 2022), a demora (banho-maria) ou a indiferença (Fanon, 2008). Portanto, é possível inferir que o racismo se organiza e organiza as práticas de fronteirizações (Vaughan-Williams, 2015) nas relações internacionais.

Vale ressaltar que dentro do campo das RIs, a área de Estudos Críticos de Fronteira e a de Estudos de Migração e Refúgio⁸¹ contribuem para a discussão destes nexos da criação de fronteiras⁸² e o contexto do refúgio. Quando se trata dos estudos de fronteira, nomeadamente sobre o contexto do refúgio, é quase unânime o entendimento clássico de fronteira como aparato mais visível e invisível do Estado e do próprio ordenamento internacional, pois evidencia, de modo mais paradigmático, as lógicas, enquadramentos, práticas e efeitos de fronteira (Vaughan-Williams, 2015) e as precariedades (Butler, 2019) destas populações em situação de refúgio. E, de certa forma, evidencia também os enquadramentos em que a diferença, ou aquele que é posto no lugar de diferente, são demarcados. Seja no âmbito nacional ou internacional, percebemos uma reestruturação e perpetuamento de várias fronteiras: “como avaliamos um mundo no qual a fronteira está continuamente mudando, se alargando e se estreitando? [...] como reconceitualizamos o espaço político de modo que ele imprime identidades e afiliações [...] bem como territorialidades?”⁸³ (Rosenau, 1997, 5, tradução minha).

⁸¹ Moreira (2017) irá apresentar algumas reflexões sobre desafios metodológicos neste campo de estudo.

⁸² Existe uma literatura crescente no campo dos estudos migratórios, que abrangem e enfocam o refúgio de forma crítica (Balibar, 2014; Bulley, 2016; Butler, 1993; Doty, 2011, Vaughan-Williams, 2015; Walker, 2013).

⁸³ “How do we assess a world in which the frontier is continuously shifting, widening, and narrowing? [...] how do we reconceptualize political space so that it connotes identities and affiliations [...] as well as territorialities?” (Rosenau, 1997, 5).

A partir deste cenário, o processo de imigração é transformado em um ininterrupto *loope*, através de fronteiras:

- Territoriais: quando este imigrante sai do seu país de origem e consegue chegar ao país receptor;
- Burocráticas: quando terá que passar por todo um aparato estatal para elegibilidade do *status* de refugiado;
- Discursivas: pois em muitos casos a língua e a sua condição precária dificultam o seu processo de integração ao país que chegou;
- Culturais: dizem respeito ao processo de adaptação deste com os aspectos particulares da cultura receptora;
- Identitárias e subjetivas: muitas vezes presentes no processo de adaptação da vida anterior, e depois do *status* de refúgio, uma vez que outra categoria (refugiado) foi acrescentada neste processo de subjetivação;
- Raciais: quando se criam possibilidades ou impossibilidades a partir da manutenção de uma diferença colonial transformada por meio de exclusões, marginalizações ou negações encontradas no processo de integração local;
- Gênero: muitas vezes a discriminação toma diversas formas contra as populações refugiadas, pois são vistas por ideias e lógicas estruturais de gênero anteriores ao seu contato com a própria pessoa, dentre outras.

Por conseguinte, o trato com as fronteiras ou territórios fronteiriços vêm passando por várias mudanças, rearticulações e reestruturações, mas toda identidade ou diferença, inclusão e exclusão não são concebíveis sem uma fronteira permeável, ou sem a possibilidade de se renunciar a uma fronteira. No primeiro caso:

Temem-se a invasão, a intrusão e a apropriação indevida, e faz-se uma reivindicação territorial em nome da autodefesa. No outro caso, porém, deixa-se de lado ou se ultrapassa uma fronteira precisamente com o intuito de estabelecer certa relação que vá além das reivindicações territoriais (Butler, 2018, 71-72).

Como movimento final deste segundo capítulo, minha proposta será me valer mais detidamente sobre o pensamento de Vaughan-Williams (2015), no intuito de compreender em que medida podemos pensar, de um lado, o processo de diferenciação, principalmente de fluxos migratórios, como intrínseco e fundamental para

uma produção e fundamentação de fronteiras, e, por outro, se não imaginar a produção de fronteiras, talvez não seria impossível o pensamento sobre a legitimação de determinados fluxos em detrimento de outros? Quais são as consequências do lugar da diferença para a criação de fronteiras e o posicionamento de populações em situação de refúgio nas relações internacionais? Meu objetivo, portanto, nesta última seção será pensar as marcas e consequências do posicionamento de diferenças a partir de um jogo de posicionamento ou criação de determinadas fronteiras. O refugiado é a expressão mais nítida deste processo de “criação” de fronteiras e práticas de fronteiras (*boundary practice*) (Vaughan-Williams, 2015), pois ultrapassa em larga medida as circunscrições destes espaços, fronteiras e Estados.

Vaughan-Williams (2015), em seu livro *Europe's Border Crisis: biopolitical security and beyond*, irá realizar uma discussão evidenciando alguns ângulos e formas de práticas de fronteira (*boundary practices*), especialmente no contexto europeu, mas que servem como chave de inteligibilidade para pensar o refúgio em diversas formas de diferenciação por meio de fronteirizações nas relações internacionais entre Estados e aparatos internacionais, e a sua consequência para o encontro com tais populações que chegam nestes espaços fronteiriços.

As práticas de fronteira são cada vez mais espectrais e estão passando por uma série de deslocamentos espaciais e temporais; essas práticas são, em grande parte, invisíveis para os cidadãos da UE, em nome das quais são legitimadas, mas não são menos violentas em seus efeitos para aqueles que são produzidos por elas como migrantes⁸⁴ irregulares⁸⁵ (Vaughan-Williams, 2015, 5, tradução minha).

O meu intento, ao valer-me da perspectiva proposta pelo autor, se ampara no

⁸⁴ O refúgio, diferente de outras categorias migratórias, é um deslocamento forçado, em que a fuga é o motor principal que força estes sujeitos a passarem fronteiras e ultrapassarem desesperadamente os controles fronteiriços, ou mesmo já no país receptor. A dimensão da fuga muitas vezes é colocada como secundária por um discurso no âmbito internacional, e uma gestão que fundamenta como foco primário a separação, a inclusão ou não nas fronteiras das categorias internacionais. Em diversos cenários, populações em condição de refúgio não possuem outra escolha, a não ser a entrada irregular e, em muitos destes casos, correm o risco de que, o fato de seu deslocamento passar por certo discurso de irregularidade ou criminalidade, pode ser utilizado como forma de barrar as suas entradas. Muitas vezes, políticas anti-imigratórias e a criação de mais fronteiras (coloniais) dificultam a passagem destas populações (Vaughan-Williams, 2015), até mesmo para chegar a qualquer pedido de asilo.

⁸⁵ “Bordering practices are increasingly spectral and undergoing a series of special and temporal displacements: there practices are largely invisible to citizens of the EU in whose name they are legitimized and yet are no less violent in their effects for those who are produced by them as ‘irregular’ migrants” (Vaughan-Williams, 2015, 5).

esforço de ampliar o olhar para o conceito de fronteira além do paradigma geopolítico e territorial tradicionalmente posto por uma determinada maneira de organização da vida política internacional, e vislumbrar as suas consequências no encontro com populações em situação de refúgio e os múltiplos lugares da diferença.

Vaughan-Williams (2015), em sua obra amplia vocabulários alternativos para compreender tais práticas de fronteira, elucidando cinco formas⁸⁶: biopolítica, tanatopolítica, zoopolítica, imunitária e afirmativa. O meu esforço está em perpassar alguns desses olhares dispostos pelo autor, bem como algumas considerações sobre o modo de como o processo de fronteirização mantém e posiciona determinadas diferenças, como: contágio, animais, não humanos, vidas manejáveis ou mesmo nem passíveis de luto. Penso que (re)questionar tais posicionamentos nos permite e favorece um movimento de desconstrução de certas fixações de imagens, enquadramentos e leituras acerca dos deslocamentos migratórios, especialmente dos forçados, pois nos abre a possibilidade de compreender os usos e o caráter instrumental desta produção e manutenção de certas fronteiras para a manutenção do lugar do “diferente”. Posto de outro modo, o lugar em que o considerado como diferente/“outro”, foi representado de formas e fronteiras distintas (*effects of bordering*), seja pela objetivação, desumanização, imunização, exclusão, dentre outras. O movimento proposto por Vaughan-Williams é realizar uma releitura da tradição biopolítica, revendo, sobretudo, quatro grandes autores: Giorgio Agamben, Jacques Derrida, Roberto Esposito e Michel Foucault. Para o autor, é necessário compreender o trato com fluxos migratórios, principalmente os fluxos forçados, como o refúgio pela gestão destas populações em cenários de fronteira ou entre fronteiras. Irei perpassar cada efeito de fronteirização (*effect of bordering*) apresentado pelo autor e suas consequências para pessoas em situação de refúgio.

Apresentarei⁸⁷, portanto, a primeira forma de prática de fronteira (*boundary*

⁸⁶ Ressalto que minha proposta será dividir estas cinco formas (*biopolitical, thanatopolitical, zoopolitical, immunitary e affirmative borders*) elucidadas por Vaughan-Williams (2015), nesta última seção do segundo capítulo, em subseções. Dessa forma, cada subseção enfocará em discussões e considerações sobre determinada prática de fronteira, e sua consequência para o contexto dos fluxos migratórios forçados.

⁸⁷ Reforço que neste momento, e como escolha e percurso expositivo e introdutório do autor, irei enfocar algumas notas do que proponho realizar ao analisar as cinco formas de práticas de fronteira elencadas pelo autor – biopolítica, tanatopolítica, zoopolítica, imunitária e afirmativa –, mas me abstenho de realizar uma descrição teórica extensa de cada neste momento preliminar, tendo em vista que irei dedicar nesta última seção um espaço singular para a apresentação e desenvolvimento mais detido das ideias do autor sobre cada uma. O primordial é para compreendermos

practice): a fronteira biopolítica (*biopolitical border*), para chamar a atenção para a relação entre governo e população, ou seja, o nexo entre a vida biopolítica e os mecanismos e dispositivos atuais de fronteira e governança; modos biopolíticos de governamentalidade.

O conceito de governamentalidade abrange mecanismos de poder e práticas de governo que têm como objetivo a sujeição dos indivíduos, e a relação e o governo que o indivíduo estabelece consigo mesmo e com os outros. Foucault (2014) defende a ideia de que as relações de poder não são, fundamentalmente, nem contratuais, nem repressivas, e sustenta que é errôneo definir o poder em termos negativos e destrutivos, ou, pelo menos, que a repressão não é tudo e nem é o aspecto mais fundamental das relações de poder. Logo, para ele o poder é um mecanismo produtivo e transformador:

Temos que deixar de descrever sempre os efeitos do poder em termos negativos: “ele exclui”, ele “reprime”, ele “recalca”, ele “censura”, ele “abstrai”, ele “mascara”, ele “esconde”. Na verdade, o poder produz, ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção (Foucault, 2014, 135).

Para o Vaughan-Williams (2015), há um certo pânico moral em torno dos fluxos ditos irregulares, e examina o aumento da segurança nas fronteiras como solução para o problema da migração “irregular” no contexto europeu, pelos modos biopolíticos de governamentalidade. Embora o autor ofereça *insights* relevantes sobre a orientação da segurança das fronteiras da UE, e as suas consequências para a gestão das populações migratórias por meio da biopolítica foucaultiana, ele também explora até que ponto o conceito de *letting die* (deixar morrer) aborda adequadamente outros contextos do refúgio, como fluxos advindos por mar, os quais são rotineiramente expostos à morte. Tal processo de securitização das fronteiras se transforma e reforça um movimento de “solução”, em resposta a este movimento migratório.

aqui e nos situarmos acerca do autor, e meu uso deste, neste trabalho, é a sua principal ideia de que as práticas de fronteirização estão cada vez mais espectrais e passando por vários deslocamentos espaciais e temporais, e, em grande medida, tais práticas são invisíveis para os cidadãos (Vaughan-Williams, 2015). Escolho realizar tal movimento devido ao fato de que o autor também mobiliza diversos outros territórios teóricos, e perpassarei conjuntamente e transversalmente o pensamento do autor na última seção deste segundo capítulo, dedicado a tal empreendimento, e de forma demorada.

Essas limitações, controles e a tentativa de regular e intervir no governo das populações é precisamente o que Foucault chama de segurança. Tecnologias que envolvem previsões, estimativas, estatísticas e medidas gerais para estabelecer e manter um equilíbrio em torno do elemento aleatório inerente a uma população em torno de seres vivos, de modo a otimizar o estado da vida⁸⁸ (Vaughan-Williams, 2015, 37, tradução minha).

A discussão e o argumento do autor se referem e consideram a trajetória da segurança de fronteira e da gestão da migração na Europa, posicionando três eixos analíticos inter-relacionados: o primeiro voltado à neoliberação, à tecnologização e à terceirização dos controles de fronteira; o segundo, a projeção externa, preventiva e cada vez mais militarizada das práticas de fronteira além do território físico do Estado-membro; e, terceiro, o surgimento de um forte discurso humanitário na segurança da fronteira que acompanha a militarização da paisagem fronteira europeia. O ponto central desta noção biopolítica de segurança é a produção de subjetividades que impõem um “suposto” risco a modelos de uma determinada comunidade política, pois este gerenciamento de risco é baseado a partir da criação, reprodução ou posicionamento de perfis (fenótipos) e comportamentos de populações.

Desse modo, discorro também sobre a segunda prática de fronteirização – a tanatopolítica –, como uma das formas de governamentalidade biopolítica, contudo, de maneira mais violenta e potente, expondo migrantes “irregulares” à morte. O tratamento dado pelo autor, via uma releitura de Giorgio Agamben sobre o abandono biopolítico, oferece uma profunda visão da tarefa de “deixar morrer” e o “deixar viver” da lógica da tanatopolítica. Vaughan-Williams (2015) se concentra em dois locais relacionados ao campo das práticas contemporâneas de segurança fronteira da UE. O autor defende que os impulsos tanatopolíticos da proibição soberana são visíveis, primeiramente, àqueles referentes ao contexto das operações de recuo, e o segundo alusivo à prática vinculada de não responder aos sinais de socorro de migrantes irregulares. A fronteira tanatopolítica é esta lógica sistêmica que leva a perdas e abandonos rotineiros

⁸⁸ “These limitations, controls, and the biopolitical attempt to regulate and intervene in the government of populations is precisely what Foucault refers to as security: Technologies that involve forecasts, statistical estimates, and overall, measures in order to establish and maintain an equilibrium around the random element inherent in a population of living beings so as to optimize its state of life” (Vaughan-Williams, 2015, 37).

Vaughan-Williams (2015) explora alguns testemunhos de migrantes “irregulares” sobre os encontros e experiências corporificadas (*embodied*) com as práticas de segurança e o papel ativo que a materialidade – em particular, a hostilidade das autoridades de fronteira – desempenha na vida ou morte dos migrantes. Agamben (1998, 2004), de certa forma, buscou reintroduzir a soberania e a tanatopolítica, ou a política de exposição “corporificada” à morte, de volta a um relato mais vitalista da biopolítica⁸⁹. Assim, o autor sinaliza que a relação entre política e vida é historicamente contingente, e o domínio político, em certa medida, é originalmente biopolítico, à medida que se funda nesta exclusão soberana da *Zoe*:

O fato de deixar de lado a vida natural atua como o fundamento negativo contra o qual o *bios* é definido. É precisamente essa divisão da vida natural do *bios* que marca a função e a atividade da soberania no relato agambeniano e, portanto, o poder soberano é considerado sempre já biopolítico (Vaughan-Williams, 2015, 48, tradução minha).

A relação entre *zoe* e *bios*⁹⁰ não é separada da operação soberana, e esta conexão é marcada por esta topologia da relação dentro/fora, como reforça com outros argumentos Walker (1993, 2000). Tal relação entre *bios* e *zoe* é caracterizada pela estrutura de exceção, uma exclusão inclusiva, como traz Vaughan-Williams (2015, 49, tradução minha):

o que é produzido por todas as estruturas políticas nascidas da exceção soberana e um terceiro termo: uma forma híbrida de vida que ocupa um limiar de articulação entre *bios* e *zoe*. É essa forma muito específica de vida que Agamben se refere em toda a sua obra como vida nua⁹¹.

A vida nua é aquela que é exposta à morte, que se pode tirar sem cometer homicídio, ou que é sacrificável. É a partir deste conceito que Agamben (1998)

⁸⁹ O que mudou na visão agambeniana foi a natureza da relação entre política e vida (Agamben, 1998), ou seja, tornou-se mais visível no contexto do estado soberano moderno e suas práticas. Walker (1993, 2000), em outros termos, também discute tal relação a partir do posicionamento dado através do “jogo” de quem entra e quem sai desta construção abstrata, do que seria a vida política moderna, fundamento da exclusão soberana.

⁹⁰ Agamben (1998, 2004) salienta que a *zoe* se refere ao simples fato de viver, enquanto que a *bios* diz respeito à forma de vida de um indivíduo ou grupo, à vida qualificada.

⁹¹ “What is produced instead by all political structures born of the sovereign exception is a third term: a hybrid form of life that occupies a threshold of articulation between *bios* and *zoe*. It is this very specific form of life that Agamben refers to throughout his work as bare life” (Vaughan-Williams, 2015, 49).

elabora o conceito de “Homo Sacer”⁹², ou seja, aquele que nada mais é que “vida nua”. “Homo” é um animal constitutivamente antropomorfo, semelhante ao homem, e, “Homo sapiens” é uma máquina⁹³ ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano. O final desta máquina antropológica não é nem uma vida animal, nem uma vida humana, mas tão somente uma vida separada e excluída de si mesma. Este pode receber a morte das mãos de quem quer que seja, sem que isso signifique ou presentifique um sacrilégio, pois está incluído na comunidade como possibilidade de que se lhe dê morte (violenta). O papel da exceção e proibição é importante na obra de Agamben, tendo em vista que são mecanismos centrais à própria operação do poder soberano. A operação soberana se baseia tanto para excluir determinadas populações, quanto para capturar tal vida nua (*bare life*). “Aquele que foi banido não é, de fato, simplesmente colocado fora da lei e tornado diferente dela, mas sim abandonado por ela, ou seja, exposto e ameaçado no limiar em que a vida e a lei, fora e dentro, tornam-se indistinguíveis⁹⁴” (Agamben, 1998, 29, tradução minha). Ou seja, tal operação se apresenta como rejeição e abandono. Este é um ponto central trazido por Vaughan-Williams (2015):

É precisamente nesse local de encontro – particularmente nos contextos geminados de operações de recuo e abandono de embarcações irregulares em perigo no mar – que o espaço da proibição soberana é aberto, à deriva tanatopolítica das práticas de fronteira da UE e da Europa pode ser identificada, e a força do diagnóstico agambeniano é revelada⁹⁵ (Vaughan-Williams, 2015, 60, tradução minha).

⁹² Vaughan-Williams (2015, 50, tradução minha) reforça que, de certa forma, “é preciso ressaltar que Agamben não argumenta que a figura romana do *homo sacer* é, de alguma forma, a origem histórica do poder soberano, mas que essa figura liminar atua como um paradigma – entendido nos termos acima – para conceituar a operação soberana de forma mais geral” – “it needs to be underscored that Agamben does not argue that the roman figure of *homo sacer* is somehow the historical origin of Sovereign power, but that this liminal figure acts as a paradigm – understood in the terms above – for conceptualizing the Sovereign operation more generally” (Vaughan-Williams, 2015, 50).

⁹³ A máquina antropológica é constituída como que por uma série de espelhos em que o homem, ao olhar-se, vê a própria imagem deformada. É uma censura entre o humano e o animal (Agamben, 1998).

⁹⁴ “He who has been banned is not, in fact, simply set outside the law and made indifferent to it but rather abandoned by it, that is, exposed and threatened on the threshold in which life and law, outside and inside, become indistinguishable” (Agamben, 1998, 29).

⁹⁵ “It is precisely at this site of encounter – particularly in the twinned contexts of push-back operations and the abandonment of irregular vessels in distress at sea – that the space of the Sovereign banis opened up, the thanatopolitical drift of european biopolitical bordering practices can be identified, and the force of the Agambenian diagnosis is revealed” (Vaughan-Williams, 2015, 60).

Logo, a tanatopolítica é o fim das proteções humanitárias, e a morte por exposição daqueles que ficam sem proteção neste “jogo”, pois é neste “jogo” que as ações das autoridades evidenciam um posicionamento das populações no *status* de indignas de proteção, vulneráveis a uma capacidade incondicional de serem mortas. A diferença dentro deste processo de diferenciação operado pela tanatopolítica expõe o diferente à morte, e o deixa para morrer.

Em seu quarto capítulo, Vaughan-Williams (2015) enfatiza as práticas de fronteira no que ele denomina, via Derrida, de fronteiras zoopolíticas (*zoopolitical borders*). Populações colocadas no lugar da diferença, a partir desta prática de fronteiras embasada pela lógica da zoopolítica, são vistas através do processo de animalização. “O conceito derridiano de limiar zoopolítico enfatiza como a segurança biopolítica não só se baseia e reproduz fronteiras entre vida e morte, mas também entre subjetividades humanas e animais⁹⁶” (Vaughan-Williams, 2015, 10-11, tradução minha). O autor apresenta tal discussão, enfatizando como o conceito de zoopoder de Derrida e apresenta a animalização em narrativas contra imigrantes irregulares em espaços de detenção. Meu objetivo será desenvolver tal argumentação do autor para (re)epensarmos o lugar da diferença a partir deste movimento zoopolítico. Vaughan-Williams (2015) se baseia na obra derridiana (2009), ao desenvolver a noção de fronteira zoopolítica para caracterizar a potencialidade bestial da segurança das fronteiras europeias contemporâneas, e a sua dependência da criação de espaços de confinamento e posicionamento de populações animalizáveis. O autor foca em tais espaços zoopolíticos e suas consequências práticas na política global:

Eu me concentro mais especificamente em como a lógica zoopolítica identificada por Derrida opera como constitutiva fora dos discursos humanitários, da aplicação dos direitos humanos e do cidadão como o sujeito humano “adequado” em espaços de animalização na Europa⁹⁷ (Vaughan-Williams, 2015, 73, tradução minha).

Mais comumente ainda, o autor apresenta depoimentos de detentos e ex-detentos

⁹⁶ “The Derridian concept of the zoopolitical threshold emphasizes how biopolitical security not only relies on and reproduces borders between life and death, but also between human and animal subjectivities” (Vaughan-Williams, 2015, 10-11).

⁹⁷ “I focus more specifically on how the zoopolitical logic identified by Derrida operates as the constitutive outside of humanitarian discourses, the application of human rights, and the Citizen as the ‘proper’ human subject in spaces of animalization across Europe” (Vaughan-Williams, 2015, 73).

imigrantes, e ressalta este processo poderoso de desumanização e animalização, e a ideia de zoológico é indiscutivelmente presente nas vivências de migrantes ditos “irregulares”. Infelizmente, tais imaginários sociais e práticas de fronteira influenciam o encontro e o trato com pessoas nesta condição. São frequentes os relatos de violências verbais por meio da animalização, uma criação de um espaço zoológico de pessoas que são posicionadas em lugares e (des)lugares, como elucidado por Fanon (2008), zonas do ser e não ser. Reforço a autorização para a violação de suas condições de vidas humanas a partir do enquadramento pela metáfora animal. Dessa forma, a animalização opera no campo das relações de segurança, e como uma tecnologia de poder. Os discursos de animalização expõem os limites da biopolítica foucaultiana e da tanatopolítica agambeniana. Irei perpassar por tais discussões expondo alguns encontros e notas transversais dos lugares em que a diferença foi posta neste lugar zoopolítico, no intuito de elucidar a animalização em narrativas contra imigrantes “irregulares” em espaços de detenção.

No quinto capítulo de seu trabalho, Vaughan-Williams (2015) enfatiza mais uma fronteira, uma fronteira imunológica (*immunitary borders*), discorrendo acerca deste paradigma de imunidade, desenvolvido via Roberto Esposito. Apresentarei algumas notas sobre esta releitura da biopolítica evidenciando como o conceito de dispositivo imunitário envolve a proteção e negação da vida. Para o autor, as fronteiras servem como um sistema imunológico, e o seu intuito é proteger os seus, ou seja, o seu próprio corpo e a vida deste corpo.

O autor se concentra nos dispositivos espaciais-ontológicos encontrados no pensamento de Esposito, e argumenta acerca das implicações para o desenvolvimento de novos entendimentos do conceito de fronteira. Esposito (2008, 2010, 2011, 2012a, 2012b, 2013) realiza uma releitura da biopolítica, e elabora o conceito de dispositivo imunitário, evidenciando como este envolve a proteção e negação da vida. O autor introduz o conceito de imunidade (*immunity*), e desconstrói a dicotomia vitalista/tanatopolítica, mostrando que esses polos representam dinâmicas contraditórias mais profundas, imanentes às formas biopolíticas de governança. Para o autor, as fronteiras servem como um sistema imunológico, e o seu intuito é proteger os seus, ou seja, o seu próprio corpo e a vida deste corpo. O enfoque trazido por Vaughan-Williams seria sobre a prática de medicalização da segurança das fronteiras:

Uma forma de sistema imunológico com potencial não apenas para proteção da vida, mas também para sua destruição, quando as práticas de fronteira desenvolvem mecanismos imunitários excessivamente defensivos, elas adquirem as características de um distúrbio autoimune, que acaba ameaçando as próprias vidas, comunidades e valores que essas práticas foram criadas para otimizar⁹⁸ (Vaughan-Williams, 2015, 9, tradução minha).

No entanto, ao proteger, criam-se mecanismos fixos de defesa, e tais estruturas podem se evidenciar tão excessivas, levando a possíveis prejuízos para este próprio corpo que pretende proteger. Nesta perspectiva, as populações “irregulares” são colocadas e diferenciadas como formas de “contágio”. É neste “jogo” de produção de fronteiras que o problema da diferença se apresenta como forma de acomodação de algumas vidas que se quer proteger, e outras que se quer barrar, pois não se quer contagiar aquelas que não são dignas de serem preservadas. A partir desta perspectiva, segundo Vaughan-Williams (2015), estas práticas de fronteira não são essencialmente “más”, nem “boas”, mas um sistema biopolítico com potencialidades.

Para a compreensão deste fenômeno, é necessário perpassar algumas notas sobre a sua percepção sobre o conceito de comunidade, via Esposito. Vaughan-Williams (2015) tenta perpassar esta relação como uma espécie de mecanismo subjacente ao processo biopolítico. Em Esposito (2012a), a comunidade está vinculada à origem da palavra *múnus*, que lhe dá um certo significado de uma obrigação de dar, um dever como um encargo. Ou seja, “uma vez que alguém tenha aceitado o *múnus*, está obrigado (ônus) de retribuí-lo, seja em termos de bens ou em termos de serviços (*officium*)” (Esposito, 2012a, 27). É a partir desta noção que ele sustenta a tese de que o núcleo fundamental de toda a vida e organização da comunidade é uma impropriedade. Ou seja, não há, na comunidade, uma comunhão por identificação, pois os indivíduos não se reconhecem como semelhantes, mas como coobrigados ao ônus do tributo devido. De certa forma, ao mesmo tempo que protege a comunidade daquilo que lhe é externo, a imunidade é aquilo que também a nega.

⁹⁸ “A form of immune system with the potentially not only for the protection of life, but also its destruction: when bordering practices develop excessively defensive immunitary mechanisms they acquire the characteristic of an autoimmune disorder, which ultimately comes to threaten the very lives, communities, and values such practices are designed to optimize” (Vaughan-Williams, 2015, 9).

É este conceito de comunidade que determina a ruptura das barreiras de proteção da identidade individual, a imunidade constitui o modo de reconstruí-la de forma defensiva e ofensiva contra qualquer elemento externo capaz de ameaçá-la. É nessa primeira acepção que reside a ideia de que a função primeira do sistema imunitário é a de proteção da vida [e um poder negativo como exposto de destruição] (Neves, 2017, 11, grifo meu).

Não é o intuito de desbravar o arcabouço teórico trazido por Esposito, mas sublinhar através deste conceito de imunidade e fronteiras imunitárias exposto por Vaughan-Williams (2015), um risco imposto à sociedade e populações refugiadas de um excessivo pedido de proteção (como vimos durante a pandemia), que, em alguns casos, tende a produzir uma impressão de perigo, real ou imaginário, com o único fim de avançar com os meios de defesa preventivos cada vez mais potentes, como no fechamento de fronteiras para populações em deslocamento migratório forçado, e, ao mesmo tempo, a utilização deste sistema imunológico como dispositivo para posicionar e diferenciar determinadas populações como “risco”, evitando a sua entrada e também o direito de proteção. A partir desta perspectiva, segundo Vaughan-Williams (2015), estas práticas de fronteira não são essencialmente “más”, nem “boas”, mas um sistema biopolítico com potencialidades.

Diante de tal cenário, o autor irá desenvolver, através do trabalho de Derrida (2003a, 2003b), alguns conceitos, como o de “autoimunidade”⁹⁹ e “hospitalidade”¹⁰⁰, para repensar as fronteiras de forma afirmativa. Percorrerei novamente tais conceitos no terceiro capítulo desta dissertação.

Ao tentar percorrer conjuntamente ao pensamento de Vaughan-Williams (2015) sobre as práticas de fronteirização, especialmente com intenção de (re)pensar o processo de diferenciação, e como o problema da diferença é usado, posiciona e marca, em especial pessoas nesta condição de refúgio no “dentro”, “fora” e “entre” destas fronteiras biopolíticas, tanatopolíticas, zoopolíticas e imunitárias. O meu esforço como movimento final neste segundo capítulo desta dissertação, será traba-

⁹⁹ Este conceito é usado por Derrida (2003a) para referir-se ao “eu”, ou seja, à maneira que o “eu” é sempre contaminado por um “outro”, e é inseparável de um “outro”. Sobre tal perspectiva derridiana, irei me deter mais detalhadamente, mais no capítulo seguinte deste trabalho dedicado a esta discussão.

¹⁰⁰ A Hospitalidade, para o autor, possui uma dimensão condicional (oferece a hospitalidade tendo como base as regras impostas para que o outro o siga), e incondicional (hospitalidade enquanto um deixar-se ultrapassar e ser surpreendido pelo “outro”). A perspectiva de Derrida abre para a desconstrução da relação entre “identidade”, “*self*” e “outro”, e para um trabalho de abertura para o desconhecido.

lhar o último tipo de fronteira elencada pelo autor: as fronteiras afirmativas (*affirmative borders*). Vaughan-Williams argumenta acerca destas fronteiras, juntamente com o pensamento de Esposito e relacionando-o com o pensamento de Derrida acerca do questionamento e lugar da identidade pensada a partir da soberania (identidade soberana) ou ipseidade de um ser finito. Sobretudo, Esposito (2012b) coloca que este movimento emaranhado historicamente, a partir da visão da soberania, entre o paradigma da imunidade e a agressão militar excessiva, significa que o sistema imunológico biopolítico hoje passou a ser encarado de forma estreita e problemática em termos de uma barreira de defesa (dilema da segurança) contra o “exterior”, contra o posto de fora, contra aquele enquadrado como diferente (*outside*), e não pertencente de determinado Estado-nação.

O autor reforça que a partir desta perspectiva desconstrutivista, esta identidade é inevitavelmente exposta, e corre o risco de ser desfeita e indeterminada pelo fato de que sozinha não pode dar tempo a si mesma: ela é sempre autodividida na própria constituição de si pela iterabilidade que lhe permite relacionar-se consigo mesmo. Iterabilidade é “a propriedade do repetível, mas não o repetível daquilo que aparece francamente com o mesmo, a mesmidade do significado. [...] A *différance* é uma modificação ontológica da metafísica da presença” (Pinto, 2009, 105). Não irei traçar linhas argumentativas do autor sobre a perspectiva derridiana, tendo em vista que farei um movimento e considerações de forma mais detida no último capítulo desta dissertação.

O relevante para o momento é compreender como Vaughan-Williams (2015) inicia com um movimento de (re)pensar as gramáticas conceituais da biopolítica, e volta ao pensamento de Esposito e à sua abordagem afirmativa da biopolítica (como elucidada em algumas considerações anteriores sobre “fronteiras imunitárias” [*immunitary borders*]), bem como a partir de algumas considerações da obra de Antonio Negri (2008). O autor ressalta a distinção que Negri realiza entre o poder constituinte (Potenza), por um lado, e o poder constituído, por outro. O primeiro relacionado com a força do trabalho e com as capacidades criativas da multidão, que é postulada como estando em uma luta perpétua com o segundo – entendido em termos das forças do capital – e seu soberano. “Negri chamou atenção de forma

crítica para a capacidade do poder constituinte da multitude, entendida como uma multiplicidade de sujeitos¹⁰¹” (Negri, 2004, 112, tradução minha).

Um dos pontos relevantes é como o autor expõe, a partir da obra de Esposito, como a conceitualização de sujeito foi associada ao conceito de soberania. É necessário (re)pensar a subjetividade não como uma substância que pode ser capturada, mas como uma forma radical de relacionalidade e nada mais, que é sempre ao mesmo tempo singular e plural, irreduzível a uma entidade pressuposta. “Em termos gerais, Esposito mobiliza o conceito, como ressaltai anteriormente, de *Communitas* para (re)analisar os fundamentos da comunidade como um encontro entre o eu e o que está fora do eu¹⁰²” (Vaughan-Williams, 2015, 128, tradução minha). O autor acrescenta:

Esposito enquadra a exposição do eu aos outros – como uma abertura potencialmente produtiva, mas que não é fácil, confortável e nem sem suas ameaças intrínsecas: a *communitas* não nos mantém aquecidos e não nos protege: ao contrário, ela nos expõe ao mais extremos dos riscos: o de perder, junto com nossa individualidade, as fronteiras que garantem sua inviolabilidade em relação ao Outro: de cair subitamente no nada da coisa [...]. Essa exposição é arriscada precisamente porque, como vemos nesse trecho, as próprias fronteiras da noção do eu estão em jogo. No entanto, é nessa direção – uma direção que as próprias fronteiras da noção do eu estão em jogo. No entanto, direção – uma direção que não busca a fronteira como um local potencialmente produtivo precisamente por causa da relação sempre vulnerável do eu com o outro – que o pensamento biopolítico afirmativo de Esposito acaba portando¹⁰³ (Vaughan-Williams, 2015, 129, tradução minha).

Desenvolvo o argumento do autor sobre as fronteiras afirmativas (*affirmative borders*), principalmente em relação à possibilidade de resistência, e outra política de fronteira que reconhece a potencialidade de uma abordagem mais afirmativa dos

¹⁰¹ “Negri has draw critical attention to the capacity of the constituent power of the multitude understood as a multiplicity of subjects” (Negri, 2004, 112).

¹⁰² “In broad terms, Esposito mobilizes the concept of *communitas* to rethink the fundamentals of Community as an encounter between the self and what lies outside of the self” (Vaughan-Williams, 2015, 128).

¹⁰³ “Esposito frames the exposure of the self to others – as a potentially productive opening, but one that is not easy, comfortable, and nor without its intrinsic threats: *communitas* doesn’t keep us warm, and it doesn’t protect us: on the contrary, it expose us to the most extreme of risks: that of losing, along with our individuality, the borders that garant its inviolability with respect to the Other: of suddenly falling into the nothing of the Thing [...]. Such exposure is risky precisely because, as we see in this excerpt, the very borders of the notion of the self are at stake. Yet, it is in this direction, the very borders of the notion of the self are at stake. Yet, it is in this direction – one that does not seek to border as being a potentially productive site precisely because of the self’s Always already vulnerable relationship with the other – that Esposito’s affirmative biopolitical thought ultimately leads” (Vaughan-Williams, 2015, 129).

estudos críticos de fronteira e migração: priorizando a fuga, a agência e a resistência, não ignorando ou amortecendo as dinâmicas de determinação e vigor neste cenário, especialmente no contexto urbano¹⁰⁴, enquanto um lugar de (re)produção da autoridade soberana estatal (Zuzarte & Moulin, 2018)¹⁰⁵, e ao mesmo tempo como um espaço que pode ser delimitado por espaços de transformação, afirmação subjetiva, resistência e pertencimento. Desta feita, o meu objetivo aqui não é focar novamente o lado precário, violento e negativo das práticas de fronteira, tendo em vista que o já terei feito nas seções anteriores, em contextos distintos. Mas, nesta presente subseção, se deter no aspecto afirmativo pelo horizonte de possibilidade do espaço urbano e pela elucidação de exemplos paradigmáticos e afirmativos de lida, seja a partir de mecanismos de ressignificação, adaptação e criativos que são construídos, desenvolvidos e partilhados por pessoas em situação de refúgio em processo de integração local no espaço urbano.

O importante para o momento é compreender, a partir do pensamento desenvolvido por Vaughan-Williams (2015), a necessidade de recuperação da dimensão do encontro (*the notion of encounter*), e a importância de compreender como os debates acerca dos estudos críticos de fronteira e migração se baseiam em termos dicotômicos e binários. O relevante que pretendo expor é como todas estas formas de fronteiras presentes, quando se trata do refúgio, são filiadas por lógicas que estruturam e reestruturam práticas e dimensões do encontro e trato com tais populações.

Ainda assim, é possível (re)pensar este encontro e desencontro pela via da dimensão do (des)encontro e pela chave de inteligibilidade, não através dos (re)corres dicotômicos e binários da metafísica da presença, mas também pela lógica e movimento da *différance*? E, quais são as consequências deste movimento e implicações ético-políticas? O que é possível, impossível e negociável?

¹⁰⁴ Zuzarte & Moulin (2018), a partir de exemplos, denotam as possibilidades abertas (digo, afirmativas) pela inserção do urbano como dimensão central na condição refugiada contemporânea. Ao falar do espaço urbano, também falamos direta e indiretamente do processo de integração local.

¹⁰⁵ Diante de tal cenário, os autores irão focar nos trabalhos que refletem sobre a ressonância das políticas estatais de refúgio sobre o cotidiano destas pessoas, e quais as fronteiras presentes no espaço da cidade.

1.4.3.

Terceiro movimento: o (des)encontro a partir da *différance*

O meu desejo e esforço neste último movimento será o de se valer mais especificamente, como fio condutor de todo o terceiro capítulo, do território teórico derridiano e algumas outras posturas teóricas que direta ou indiretamente beberam deste movimento derridiano, da desconstrução no intento de (re)posicionar o (des)encontro entre o problema da diferença e o contexto do refúgio a partir da *différance*.

Acredito que haja diversas formas de adentrar na obra derridiana, mas penso que nenhuma sem esforço. Tendo isso em mente, ponderei exaustivamente em como articular, começar e desenvolver as ideias deste capítulo final. Levando em conta a densidade da obra do autor, e a sua complexidade, ao mesmo tempo situando a minha intenção não de necessariamente dissecar ou adentrar na obra do autor, mas usar como chave de inteligibilidade e horizonte de possibilidade para (re)pensar o (des)encontro com o refúgio através de sua dimensão relacional (possível, impossível e negociável), um (des)encontro com a própria estrangeiridade constituinte “neste jogo”, em que cada subjetividade/alteridade está inserida.

Ressalto que o meu intuito e uso do movimento derridiano da desconstrução foi para destacar tal dimensão relacional da pesquisa e do pesquisador, (re)considerando tais subjetividades viandantes em situação de refúgio, não como substâncias a serem capturadas, mas como formas radicais de relacionalidade, que é sempre ao mesmo tempo singular e plural, irreduzível a uma entidade pressuposta e a um encontro e desencontro totalizantes. Assim, cabe realizar, como movimento inicial na primeira seção deste terceiro capítulo, algumas notas para a apreensão do movimento derridiano da desconstrução, a partir da discussão elencada por Derrida acerca da transformação do problema da linguagem, e como esta atravessa todo o pensamento de Derrida. Para o autor:

[...] o problema da linguagem nunca foi apenas um problema entre outros [...] [A inflação do signo “linguagem”] indica, como que a contragosto, que uma época histórico-metafísica deve determinar, enfim, como linguagem a totalidade de seu horizonte problemático (Derrida, 1999, 7, 15).

Segundo Derrida (1999), a questão é que não há nada fora da contaminação pela exterioridade relacional de um significante. O alcance de tal reflexão contribui para (re)posicionar pela desconstrução da própria relação entre identidade e diferença, e a dimensão do encontro.

A desconstrução é sempre desconstrução da presença desse “como tal”. Por isso a necessidade de (re)situar esta dimensão relacional como um (des)encontro, e não como um encontro com um “eu” (identidade cristalizada) e colocado, sem contestação, no lugar de “outro”. Tais lugares não estão dados, pois a linha que os delimita é mais borrada e provincial do que se apresentou até agora, pois são *lineages* advindas de uma metafísica da presença. Desse modo, para Derrida, a diferencialidade própria dos rastros não pode ser pensada como uma totalidade presente em si mesma de relações de diferença que preexistem. O rastro é verdadeiramente a origem absoluta do sentido em geral. É nesse momento que entra a *différance*. A dimensão relacional do (des)encontro não é pensada através de relações preexistentes sobre as identidades e as diferenças, mas como um (des)encontro entre “eus-estranheiros”, ou como descreveu Fernando Pessoa, por uma “suma de não-eus sintetizados num eu postiço” (Pessoa, 1990, 41).

Posteriormente, na segunda seção do terceiro capítulo, me proponho a perpassar alguns usos do pensamento derridiano da desconstrução nas relações internacionais. Desse modo, com relação aos estudos que problematizam o refúgio a partir de uma visão desconstrucionista do pensamento de Jacques Derrida, no âmbito das RIs, encontramos autores como Dillon (2013), que problematiza o refugiado como uma figura que se encontra no entre “*in between*”, no “*inter*” das RIs, bem como Haddad (2008) apresentada anteriormente; Campbell (1998), que ressalta como o refúgio foi posto no lugar, dentro da política e da diferença, e realiza uma crítica desconstrutivista acerca das visões preestabelecidas nas RIs. Dan Bulley (2017) também apresenta um olhar a partir do pensamento derridiano para (re)pensar o refúgio, principalmente enfocando o processo e as práticas de hospitalidade, e a sua relação íntima entre ética e poder. Doty (2017), Vaughan-Williams (2015), dentre outros apresentados direta ou indiretamente nesta dissertação, igualmente se valem da perspectiva derridiana.

Tendo em mente a vasta literatura, trabalhos e autores que se utilizam do pensamento do autor para pensar questões do campo de saber das RIs, irei me deter em

algumas discussões e territórios teóricos específicos nesse terceiro capítulo, na intenção de ressaltar temáticas relacionadas e atravessadas com/pela relação entre o problema da diferença e o contexto do refúgio via desconstrução. A intenção é expor alguns horizontes de possibilidade do uso do movimento desconstrutivo, mais do que uma catalogação desta literatura na disciplina de RIs. Assim, nesta seção, irei focar particularmente no movimento proposto por Badredine Arfi (2012), principalmente sobre as questões fundamentais e metodológicas a respeito dos problemas práticos e/ou políticos da área de RIs, e sua relação com o problema da diferença, como pensamos o mundo e, conseqüentemente, as relações internacionais. Bem como, de forma transversal, alguns pontos que penso serem importantes das reflexões de Michael Dillon.

Em sua obra, *Re-thinking International Relations via Deconstruction*, Arfi (2012), através do pensamento derridiano, toma como base a premissa de que qualquer pensamento é inevitavelmente um (re)pensar, porque sempre há mais ou menos um processo de iteração de traços/rastros. Em todo percurso de sua obra, o autor tem tentado entender, explicar e transformar a realidade vivenciada da política internacional, e, de certa forma, elucidar as antinomias, as contradições, os paradoxos, os dilemas e as inconsistências presentes dentro do próprio arcabouço teórico e perspectivas da área. E, fornece uma crítica às principais teorias contemporâneas de RI, incluindo o pragmatismo, o realismo crítico, o racionalismo, o institucionalismo neoliberal e o construtivismo social por meio da (re)leitura por um movimento derridiano de diversas questões substanciais a tais teorias. Arfi (2012) não foca em resumir o núcleo de cada abordagem, mas empregar o trabalho de desconstrução como estratégia de (re)leitura.

O autor evidencia como pesquisadores e teóricos afirmam que as teorias necessariamente pressupõem uma ontologia positiva básica, e sobre a premissa de que não há teoria social sem ontologia. Contudo, sublinha que todas as abordagens possuem sua validade, entretanto, nenhuma delas é capaz de explicar ou dar conta das próprias contradições, dilemas, paradoxos e inconsistências. Tendo em mente tal cenário, ela defende uma teoria pluralista das RIs, por meio da experiência da desconstrução de vários textos e abordagens. Proponho trazer dois pontos ressaltados pelo autor sobre o sistema imunológico, que são relevantes no que tange à soberania, e servem de exemplo do uso da perspectiva derridiana dentro da área de RIs,

bem como para (re)situarmos as implicações do problema da diferença. É um convite a, de certa forma, (re)situar o problema da diferença, sua dimensão possível na sua impossibilidade enquanto um rastro, a não evocar de forma truculenta tais lugares, conceitos e enquadramentos acerca da “diferença” como garantidos, como certos e usados enquanto universais, pois a sua possibilidade é essencializada, cristalizada e, como veremos, no primeiro e segundo capítulo deste trabalho, usada de forma violentamente inquestionável.

Michael Dillon (2013), em sua obra *Deconstructive International Politics*, também enfoca e questiona tais dicotomias e lógicas, e enfatiza a cumplicidade direta e indireta, ao manter o refúgio em determinados lugares via certas operacionalizações do signo. Antes o refúgio era um estatuto para proteger pessoas que fugiam da guerra, atualmente se transforma numa guerrilha deflagrada, mas indiretamente e silenciosamente orquestrada, não só a partir dos “poderes” de significação [do Estado], mas das lógicas da política internacional contemporânea que também e ainda ditam o quê e quem o diferente deve ser, como forma de manter o próprio sistema de segurança. Posto de outra maneira, não é possível que uma realidade se manifeste materialmente sem a operação do signo, e acrescento que pensar o problema da diferença é refletir esta operação que conjeturo deflagradamente belicosa contra tais populações refugiadas.

Posteriormente, trago na terceira seção outro argumento de Dillon (2013) acerca do “escândalo do refúgio” (*the scandal of refuge*). Pretendo me valer do autor de forma transversal na seção anterior, e nesta terceira de forma mais detida na reflexão acerca do refugiado como figura “*in between*”, e está localizado no “inter das relações internacionais¹⁰⁶” (Dillon, 2013, 67, tradução minha). O autor pontua como o refugiado é apresentado e explorado como necessitado, que revela uma falta de moradia da qual todos os seres humanos participam. A aparição desta figura enquanto “estrangeiro/refugiado” é fundamentalmente desconstrutiva, pois traz à tona a estranheza, a heterogeneidade e a suplementariedade do “eu” para o “eu”:

O refugiado não é “natural” politicamente. Nem nacional nem co-nacional, o refugiado surge no estranho distanciamento localizado entre os dois [...]. Sem-teto, o refúgio está localizado em um lugar cuidadosamente definido dentro das fronteiras de alguma nação ou estado¹⁰⁷ (Dillon, 2013, 67, tradução minha).

¹⁰⁶ “also of the ‘inter’ of international relations” (Dillon, 2013, 67).

¹⁰⁷ “refugees represent a permanent feature of the international landscape. They are the human reminder of the failings of modern international society” (Dillon 2013, 67).

Dillon (2013, 69, tradução minha) enfatiza que o refugiado é uma figura que rompe, questiona e movimenta, impondo um desafio à ordem internacional, pois podemos dizer que este ser humano, tal subjetividade viandante, que não é sempre diferente dentro de si mesmo, é mais do que um e, portanto, está constantemente em uma relação questionável consigo mesmo e com outros seres. É a consequência lógica em uma relação questionável consigo mesmo e com outros seres. É a consequência lógica de já estar sempre caracterizado pela *différance* uma “condição” à qual todos nós participamos. Para ele, este tipo de pensamento seria uma negação do transcendental somente quando o transcendental é concebido como *arché*, ou seja, fundamento final. É um enfoque para um questionamento para a própria alteridade ou estranheza que habita em si mesmo. Este estranhamento é uma condição da existência humana. A *différance* derridiana se refere a esta diferença e adiamento, de certa forma como uma liberdade fática. É uma pergunta sem resposta definitiva. O autor vai entrar, então, em determinado momento de sua obra no problema do refúgio, e vai discorrer acerca desta estranheza, ao mesmo tempo, do desafio com que o pensamento continental confronta os estudantes de políticas de RI, de encontrar um local mais “visível ou concreto”, na qual essa mudança de perspectiva possa ser “demonstrada” como tendo impacto direto.

Esta diferença (re)pensada pela *différance* é desafiada a reconhecer um pertencimento em conjunto, um certo “nós” na própria ausência de predeterminação do que é ser “ser humano”/estrangeiro/refugiado. Para Dillon (2013), a categoria de estrangeiro na condição de refugiado expõe e amplifica a própria condição. O refugiado chega sem as autorizações de religiões, líderes, nações, partidos e Estados, que normalmente nos dizem quem somos e nos domicíliam de certa forma, a partir de um jogo entre o problema da diferença e identidade. Entretanto, a diferença pensada pela *différance* nos reposiciona nesta matriz relacional entre um “nós”/“outro” estranho, um movimento constante de (des)encontro. É a partir deste cenário que, para Dillon (2013), o refugiado é um escândalo. É um escândalo para a Filosofia e Epistemologia, e lembra a incalculabilidade radical do ser humano em suas necessidades, mas também além delas. Um escândalo para a política, pois o advento do refugiado para o autor, é uma reprovação às formações e deformações violentas do governo e do domínio dos próprios processos de subjetivação política, que dão origem ao próprio refugiado.

Vislumbrando tal horizonte e proposições, é imprescindível adentrar e discorrer acerca da hospitalidade, e como esta precisa ser levada a sério no estudo, como forma primária pela qual “nós” praticamos as relações cotidianas com a diferença (Bulley, 2017, 20). Me proponho, portanto, nesta quarta seção, a pensar a relação com o diferente via hospitalidade, mas (re)visitada agora pelo movimento da desconstrução. Dan Bulley (2017)¹⁰⁸, em sua obra *Migration Ehtics e Power: Spaces of hospitality in International Politics*, oferece um estudo acerca da ética e política da hospitalidade, explorando como os espaços são produzidos através de várias negociações e formas distintas ao se perceber tal hospitalidade, e realiza uma análise

¹⁰⁸ Expõe Bulley (2017, 22-23, tradução minha), que “a importância da hospitalidade tem sido amplamente observada recentemente, com um notável aumento de sua popularidade identificado por acadêmicos de diversas disciplinas (Molz e Gibson, 2007; Dikec, Clark e Barnett, 2009; Still, 2011; Candea e da Col, 2012; Onuf, 2013). Apesar desse reconhecimento, a hospitalidade pode ser difícil de ser extraída ou ampliada, em parte porque é uma prática sobre a qual todos nós sabemos alguma coisa, pois nos envolvemos nela ou a vivenciamos diariamente. No entanto, ela também tem uma longa e venerável tradição no pensamento ético, abrangendo a antiguidade grega (Bolchazy, 1993), a tradição do Direito Natural (Cavallar, 2002) e a filosofia continental contemporânea (Still, 2010). Tracy McNulty (2007, viii) chega a afirmar que o “problema da hospitalidade é coexistente com o desenvolvimento da civilização ocidental”. Para todos, a hospitalidade tem uma certa universalidade, pois é considerada uma prática importante em muitas culturas do mundo e em grandes períodos da história. Esse “fato” costuma ser fundamental para as afirmações sobre sua importância (Benhabib, 2004, 42-43; Frieze, 2004, 71; Still, 2010, 1; 2017, 194; Candea, 2012, 46; Pitt-Rivers, 2012, 517). No entanto, em uma inspeção mais minuciosa, os códigos, regras, normas e leis diversos e particulares da hospitalidade, no mínimo, tentam, se não explodem, as fortes alegações de universalidade. É difícil ver a hospitalidade, no mínimo, tentam, se não explodem, as fortes alegações de universalidade. É difícil ver a hospitalidade estratégica, generosa, “irônica e irreverente” praticada por comerciantes afegãos móveis nas fronteiras da Ásia Central (ver Marsden, 2012, 118-124) como parte da mesma prática universal que a hospitalidade “satisfatória” oferecida por americanos brancos de classe média (Dennis, 2008, 19), ou a hospitalidade da Grécia Antiga baseada no medo dos deuses e na manutenção de estruturas sociais etilistas (Bolchazy, 1993). Certamente não são a mesma coisa em nenhum sentido direto. Embora talvez universalmente importante, as formas específicas da hospitalidade variam amplamente no tempo e no espaço; ela não se presta facilmente a uma representação estável. É complicado e difícil de definir” – “The importance of hospitality has recently been widely observed, with a remarkable rise in its popularity identified by scholars from a range of disciplines (Molz and Gibson, 2007; Dike, Clark and Barnett, 2009; Stil, 2011; CAnea and da Col, 2012; Onuf, 2013). Despite this recognition, hospitality can be difficult to draw out or expand upon, in part because it is a practice we all know something about as we engage in or experience it on a daily basis. Yet it also has a long and venerable tradition in ethical thought, encompassing Greek antiquity (Bolchazy, 1993), the natural law tradition (Cavallar, 2002) and contemporary continental philosophy (Still, 2010). Tracy McNulty (2007, viii) even claims that the ‘problem of hospitality has a certain universality, in that it is considered an important practice across many cultures world-wide, and throughout large swathes of history. This ‘fact’ is often central to claims regarding its importance (Benhabib, 2004, 42-43; Frieze, 2004, 71; Still, 2010, 1; 2007, 194; Candea, 2012, 46; Pitt-Rivers, 2012, 517). Yet upon closer inspection, the diverse and particular codes, rules, norms and laws of hospitality at the very least temper, if not explode, strong universality claims. It is hard to see the strategic, generous, ,ironic and irreverent ‘hospitality practised by mobile Afghan traders in the borderlands of Central Asia (see Marsden, 2012, 118-124) as part of the same universal practice as the, satisfying medium’ hospitality provided by middle-class white Maericans (Dennis, 2008, 19), or Ancient Greek hospitality’s particular forms veary widely across time and space; it does not easily give itself stable representation. It is tricky and hard to pin down”.

a partir deste conceito. Meu encontro com Bulley também foi inesperado, diga-se de passagem, mas que me possibilitou apreender e ampliar as minhas perspectivas, as minhas próprias páginas enquanto pesquisadora. As intenções do autor em sua obra vão de encontro com algumas intenções que eclodiram desde os meus primeiros contatos com a área de RIs. O autor enfoca uma dimensão essencial, que reverbera e corrobora para esta dissertação e intenção deste trabalho, que é o movimento de trazer para as discussões e análises da área de RIs a dimensão quotidiana (*everyday*), bem como a dimensão relacional, para pensar questões, temáticas e dinâmicas dentro da própria área.

Neste percurso de (des)encontros com a área de RIs, fui observando tal dimensão, e como não é tão abarcada dentro da área em sua centralidade, ou é abarcada como algo particular e não englobada enquanto objetivo intrinsecamente central em relação a este lugar hierárquico do “internacional”, do Estado ou considerado como tal, em contraponto ao espaço dado às “relações” de Relações Internacionais. É como se um fosse considerado ou posto no lugar do macro, “universal”/abrangente, entre Estados, Atores Internacionais e o Internacional, objeto de estudo definidor da área de RIs, e as “relações” de Relações Internacionais postas neste particular, cotidiano (*everyday*), micro, relação entre indivíduos, objeto secundário ou particularizado. O jogo de forças presente nas relações internacionais exterioriza não somente jogos e lógicas de poder voltadas às dinâmicas estatais, políticas, econômicas, territoriais, dentre outras, mas também evoca relações afetivas, seja de forma direta ou indireta, em sua centralidade ou não, escolhas pautadas por identificações, desejos e repulsa, dentre outras. É através deste movimento que o autor irá (re)pensar a hospitalidade.

Bulley (2017) entende a hospitalidade como uma ética da pós-soberania, através da qual as posições de sujeito “anfitrião” e “hóspede” são produzidas e negociadas, e são construídos espaços mutáveis de pertença e não pertença. O autor enfoca, principalmente, na relação entre o anfitrião e o hóspede, abrangendo temas como os relacionados com os campos de refugiados, com as cidades globais e o *ethos* institucional dentro do conceito da UE. Assim, em sua obra o enfoque ressaltado é para o jogo entre a hospitalidade, ética e poder, através de análises de diferentes espaços de hospitalidade ou hostilidade, como os pontos acima. O que ele quer chamar atenção é que muitas vezes a hospitalidade é vista como um “bem”

óbvio, um princípio ético direto. O autor enfatiza como a hospitalidade esconde um aspecto opressivo sob este movimento, posto como óbvio e acolhedor.

Essa relação não é neutra, mas permeada por lógicas de hierarquia, poder e insegurança. A partir desta visão pretendo também articular com o pensamento de Derrida (2000a) enfocando alguns pontos deste aspecto opressivo. O autor cunhou o termo “hostipitalidade” (*hostipitality*), destacando a inseparabilidade entre a “hospitalidade” e a “hostilidade”, mas que podem ser viabilizadas com facetas brutais. Desse modo, pretendo compreender tal movimento e relação, também para (re)situarmos as dimensões presentes no trato hospitaleiro desta relação entre um anfitrião e um hóspede. Reforço a relevância da conceitualização pelos autores da hospitalidade em relação aos espaços de mudança e identidades dinâmicas dentro das conjunturas contemporâneas.

Ao tentar desbravar mais detidamente esta relação entre hospitalidade e hostilidade, pretendo dedicar algumas linhas na quinta seção deste último capítulo, ainda me utilizando do pensamento de Bulley (2017), sua análise da ética e política da hospitalidade, mas detidamente seu enfoque, via Derrida, entre “a lei” da hospitalidade incondicional e as leis condicionais da hospitalidade. O autor argumenta que o paradoxo fundamental é a abertura absoluta, ou seja, a hospitalidade incondicional, e como esta abertura corre o risco de destruir, a partir do exemplo elencado por ele, o anfitrião e a casa como tais, enquanto as leis condicionais estão sempre à beira de se retirarem do domínio da hospitalidade e, por conseguinte, devem manter, pelo menos, o pensamento do incondicional.

Transversalmente, sem deixar sua importância, irei principalmente via proposições de Jacques Derrida e Paulo Cesar Duque-Estrada, desenvolver alguns pontos centrais para compreensão do movimento desconstrutivo, bem como o meu uso neste trabalho, e para pensar o (des)encontro proposto neste estudo.

Duque-Estrada, especialmente em seu livro *Estudos Ético-Políticos sobre Derrida*, aborda alguns dos temas inquietantes para a compreensão do pensamento e reflexões de Derrida, e realiza uma reflexão sobre a desconstrução derridiana, linguagem e realidade, bem como passa pela problematização do próprio paradigma da verdade da metafísica. De formas diretas e indiretas, me valho das análises e reflexões de Duque-Estrada, pois julgo que contribuem para este trabalho, que de forma muito simples, o autor traduz Derrida impecavelmente, colaborando para a

apreensão de algumas das ideias de Derrida, e porque nos ajuda a aproximarmo-nos de forma menos dura do movimento da *différance*.

Derrida (2000b) particularmente, em *Of hospitality*, adverte que há uma dimensão impossível da hospitalidade, e chama de “lei da hospitalidade incondicional”, inquestionável e absolutamente aberta, e as leis condicionais, questionadoras e restritivas da hospitalidade (Derrida & Dufourmantelle, 2000, 77-91). As duas são totalmente distintas, contudo, não podem ser separadas. É um movimento intrínseco de exigência uma à outra, mas são violentamente opostas. A hospitalidade no pensamento derridiano não viria vestida de uma pretensa objetividade de um reconhecimento dialético de uma diferença (um Outro), mas como tentativa de hospitalidade para os (des)encontros dos “rastros” de suas subjetividades/alteridades em diálogo, não mais dialético, mas sustentado a partir da desconstrução da *différance*, negociação permanente de “monolinguismos”. Assim, a questão se amplia enquanto mudança e redirecionamento de outra ordem: *différance*.

Entendo que o que se encontra aqui é a tentativa de “[...] fazer justiça à singularidade em seu caráter de rastro” (Duque-Estrada, 2020, 39), não apagar a heterogeneidade do (des)encontro, reduzindo-o à presença de um encontro ou desencontro com uma determinada objetividade da relação, ou mesmo de um conjunto de conceitos, principalmente acerca do refúgio. O importante para o momento é compreender que a “tarefa” política, que então se abre com o pensamento derridiano [de] fazer justiça à singularidade, não está vinculada a um ideal de conhecimento presença, não sabemos o que ela “é”, não obstante nos encontramos neste (des)encontro com os seus rastros. De fato, como aponta Derrida (2002, 298), “[...] para que haja decisão e responsabilidade, não estou dizendo que alguém precise de ignorância ou de alguma forma de não-saber [...]. Pelo contrário, é preciso saber e é preciso saber o máximo possível”.

Tendo em mente estas ponderações prévias, que declaro, de passagem, se esforçam em situar minimamente diante de alguns territórios que pretendo atravessar, mas não elucidam propositalmente alguns dos detalhes que pretendo perpassar, me demorar e vislumbrar de forma mais paulatina durante a escrita, pois o meu desejo

também é direta e indiretamente realizar um convite¹⁰⁹. Meu convite e esforço será, nas páginas que se seguem, criar um espaço, trajeto e escrita de travessia via encontros e desencontros de múltiplas estradas e moradas, para ampliar alternativas, menos precárias possíveis e mais hospitaleiras, evidenciando alguns horizontes de possibilidade, (re)pensando demoradamente as impossibilidades e criando diálogos, sem pressa e negociáveis, sem uma ânsia por um fechamento (*closure*).

À vista disso, como falar sobre o refúgio?

¹⁰⁹ Um convite para um (des)encntro com este “texto” e trabalhando, ou pelo menos tentando, em uma outra temporalidade, mesmo no âmbito acadêmico. Como sublinhei anteriormente este trabalho não se pretende somente uma leitura sobre temáticas, mas um ato de mover-se, de deslocamento, e, tendo tal posicionamento, mesmo que errante e experimental de certa forma.

2

O contexto do refúgio

“Só deixas a tua casa quando a tua casa não te deixa ficar [...]. Ninguém abandona a sua casa a menos que a casa seja uma voz suada no seu ouvido, que sussurra – Foge” (Trecho do poema *Home*, de Warsan Shire, 2014).

2.1.

“Insiders”/“Outsiders”: O refúgio e o “jogo de bola”

“Sabe quem é meu amigo?! A bola!”. Julio percebeu que não adiantava o que ele fizesse, não queriam ser amigos dele. Aquele espaço estava fechado para ele, e, mesmo estando “dentro” (*inside*) naquele jogo, eles continuariam mantendo uma distância de Julio, pois ele não era considerado parte daquele “time” do país em que estava residindo, posto de outra forma, era considerado “fora” (*outside*) daquela determinada comunidade/time/Estado (Walker, 2013). Apesar de ser um membro do time no jogo de bola, não é um membro do “time” de nacionais. Mesmo assim, quando não mantinham esta distância de Julio, se aproximavam com sanha, por meio da objetivação bruta contra este corpo considerado por eles indesejado, enquanto um objeto, que recebia chutes e marcas como uma bola. Quais as fronteiras desta “diferença” instaurada pela inclusão deste menino enquanto “estrangeiro” e “refugiado”, mas de certa forma “tolerado” enquanto “de fora”, “outro”, “indesejado” e objeto de violência de lógicas de exclusão? O que está em jogo neste “jogo de bola”?

Ao tentar compreender as marcas da diferença e suas fronteiras postas a Julio, que separam quem faz parte ou não, quem é bem-vindo ou não, meu intento nestas primeiras linhas será elucidar como tal processo de diferenciação configura rastros de divisões de mundo e subjetividades, e rastros de “forças contraditórias que estão

atuando no mundo¹¹⁰” (Doty, 2014, 203, tradução minha). Desse modo, deter-me-ei, inicialmente, em uma¹¹¹ das facetas da relação entre o problema da diferença e contexto do refúgio. Principalmente deste “jogo de bola” o qual, sugiro eu, evidenciava um encontro forçado e, concomitantemente, os rastros da “descoberta” ou a constatação de um “jogo” que produz processos de diferenciação, construção de certas categorias (“amigo”, “não amigo” e “inimigo”), e, ao mesmo tempo, relações e fraternidades abstratas. São fronteiras que vão além do desejo de um menino encontrar e fazer amigos, mas que dizem, em certa medida, de uma lógica que quando inclui, em sua outra medida exclui violentamente (Walker, 1993). Isso significa que “nem todo movimento é bem-vindo e, muitas vezes, encontra uma oposição forte e, às vezes, horrenda¹¹²” (Doty, 2014, 201, tradução minha).

Julio vivia na pele a diferenciação posta a ele, como alguém que não pertence àquele país e nação, neste “time” de nacionais, dos outros meninos no jogo de bola. Foram construídas fronteiras abstratas que produziram delimitações e efeitos que nunca serão apagados na vivência de Julio naquele jogo, como aquela dor que ele sentia ao perceber que não queriam ser seus amigos, que se reatualizava pela dor dos chutes ou pelas falas xenofóbicas que ouvia. É possível perceber que há uma lógica de ilusão coletiva (Doty, 2002, 2014) que impõe, a todos naquele “jogo de bola”, a manutenção de certas alteridades em deslocamento migratório e em situação de refúgio, através de um Estado que parece engendrar uma dupla contradição: ao mesmo tempo que evidencia um estado inclusivo de provisoriedade constitutiva, também apresenta uma situação duradoura de exclusão (Doty, 2014; Sayad, 1998; Walker, 2013).

A pessoa em situação de refúgio tem o direito de solicitar o refúgio em outro país, e tem o direito de ser “incluída” e acolhida no país receptor. O refugiado é aquele que está: fora de seu país de origem devido a fundados temores de perseguição relacionados a questões de raça, religião, nacionalidade, pertencimento, grupo

¹¹⁰ “the contradictory forces that are at work in the world” (Doty, 2014, 203).

¹¹¹ Ressalto novamente, que pensar a relação entre o problema da diferença e o contexto do refúgio nas relações nacionais não se limita somente pelo processo de delimitação/diferenciação de quem está dentro ou fora de determinada comunidade política/Estado. Irei perpassar outras facetas, posições e (re)posições que julgo relevantes no decorrer das outras seções e capítulos. A minha pretensão aqui foi escolher uma primeira via de acesso para (re)pensarmos tal relação, principalmente a partir de uns dos primeiros encontros com a temática do refúgio e pessoas nesta condição, bem como com autores e discussões na área de RI.

¹¹² “not all movement is welcomed and often encounters a strong and at times ugly opposition” (Doty, 2014, 201).

social ou opinião política, como também devido à grave e generalizada violação de direitos humanos e conflitos armados (Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados [ACNUR], 2018, 2). Contudo, o estatuto do refúgio se caracteriza por um estado provisório, pois este que solicita não faz parte daquele Estado, nação, território e, por isso, precisa de “permissão” para residir no país de acolhida. Como reforça Sayad (1998, 46), essa contradição fundamental impõe a todos a manutenção de uma ilusão coletiva deste estado que:

Não é nem provisório nem permanente, ou, o que dá na mesma, de um estado que só é admitido ora como provisório (de direito), com a condição de que esse “provisório” possa durar indefinidamente, ora como definitivo (de) fato, com a condição de que esse “definitivo” jamais seja enunciado como tal.

Quando reflito sobre as falas e atitudes estabelecidas naquele “jogo de bola”, e como falavam para aquele menino, posto no lugar de estrangeiro indesejado, que ele não era bem-vindo ali, e que deveria voltar para seu país de origem, é, sem dúvida, uma expressão das contradições próprias da posição que Julio ocupa ao estar “infringindo” certas categorias “habituais”, pelas quais eles próprios se pensam e se constituem enquanto nacionais/cidadãos de um determinado país, de um determinado “time”.

Essa compreensão do mundo também está enraizada em nossas formas de ser e agir no mundo. Quando se trata de movimentos não autorizados de pessoas, essa visão presume que é natural que o mundo seja perturbado por pessoas que atravessam fronteiras soberanas sem autorização, porque algumas pessoas pertencem a alguns lugares e outras pessoas pertencem a outros lugares [...]. Ainda assim, nenhuma delas tem muitos direitos porque suas identidades são definidas principalmente pela ausência de cidadania. [...] A cidadania sempre teve um elemento de exclusão. Inerente ao conceito de cidadania está a noção de um “dentro”, que necessariamente implica um “fora”¹¹³ (Doty, 2014, 210, 211, 212, grifo meu, tradução minha).

¹¹³ “Such an understanding of the world is also ingrained in our ways of being and acting in the world. When it comes to unauthorized movements of people, this view presumes that it is natural for the world to be disturbed by people who move across sovereign borders without authorization because some people belong in some places and other people belong in other places [...]. Still, none of them have very many rights because their identities are primarily defined by the absence of citizenship. [...] Citizenship has always contained an exclusionary element. Inherent in the concept of citizenship is the notion of an insider, which necessarily implies an outsider” (Doty, 2014, 210, 211, 212, grifo meu).

Desse modo, para Doty (2002, 2014), é possível observar que este tipo de visão estabelece um *link* difícil de transpor entre os habitantes e o determinado território estatal que reside enquanto cidadãos. Pois, a nação, em grande medida, consiste em cidadãos que compartilham uma identidade nacional, geralmente vista como natural. Como uma ideia de fundo, à qual seus habitantes são naturalmente conectados ao Estado, e, portanto, quem não faz parte desta é diferenciado e colocado “de fora”. Assim, os direitos, o trato e as políticas serão embasados e respeitados a partir desta expressão e estatuto hierárquico/identitário “cidadão”.

Ademais, ao me deparar com esta negação do direito, da presença tolerada, da inclusão e exclusão, ou mesmo deste lugar na margem dentro de uma suposta hierarquia social, certamente percebi que precisaria compreender mais sobre as consequências desta inclusão com facetas de exclusão da suposta sociedade de recepção, posto de outro modo, deste processo de diferenciação. Por conseguinte, uma disposição para explorar os efeitos deste paradoxo da alteridade colocada como uma existência parcial, com direitos parciais e intoleráveis ao mesmo tempo, bem como seus efeitos e fronteiras estabelecidas entre os que pertencem a determinado Estado/nação, e aqueles que são negados por não terem este estatuto permanente de “nacionais/cidadãos”.

Ao longo deste contato com pessoas nesta condição de refúgio, uma das falas mais recorrentes que ouvi durante esses anos, foi como em muitas situações este paradoxo se atualizava em um tipo de “sensação”, como se sentissem um tipo de cidadão de segunda categoria, seja pelos encontros marcados por atitudes violentas, discriminatórias ou racistas, seja com a presença tolerada ou marginalizada no processo de integração local. Muitos relatam quando essa exclusão se apresenta de forma diretamente violenta ou indiretamente discriminatória, pois, às vezes, se sentiam rebaixados a lugares de segunda categoria, a trabalhos – como relatados por muitos –, de segunda categoria, ou até mesmo como mão de obra barata, pois eram desvalorizados ou objetivados. Esse tipo de relato é muito frequente na fala de pessoas que estão nessa condição de refúgio, pois se deparam com atitudes e recepção no país de acolhida distintas das que vivenciavam enquanto residentes (nacionais/cidadãos) em seu país de origem. Ao serem enquadrados como diferentes, em uma categoria (estrangeiro/refugiado), se veem colocados e experienciam efeitos que antes não vivenciavam ou não tinham dimensão. Por conseguinte, como expôs Doty (2014, 213, tradução minha):

As maneiras pelas quais uma sociedade responde aos seres humanos que entram em seu território soberano sem a devida autorização dizem muito sobre como ela concebe a si mesma e aos “outros”. Também diz muito sobre como a questão da identidade se cruza com as noções de justiça, equidade e igualdade¹¹⁴.

Não obstante, tal questão toma novas proporções quando certas atitudes e violências são vividas durante o período de integração local, sobretudo quando as diferenças (entre nacionais/cidadãos e estrangeiros/refugiados) são usadas como “justificativas” para o racismo e xenofobia contra os estrangeiros, considerados não pertencentes (*outsiders*) (Doty, 2009, 2014; Walker, 2013). Ou seja, eles não se sentem realmente acolhidos (e, em muitos casos, não o são), e percebem um trato distinto ou até relações construídas de formas abstratas, pois relatam que nunca vão se sentir realmente acolhidos como uma entrada no “time” e no jogo ainda de forma abstratamente secundária.

A existência e elegibilidade da categoria de refugiado, enquanto marco normativo do refúgio, remonta desde a Convenção de Genebra (1951), e foi se solidificando e construindo enquanto terreno normativo do regime global de refugiados através de vários outros aparatos, como o Protocolo Relativo ao Estatuto dos Refugiados (1967), a Declaração de Cartagena (1984), o Estatuto dos Refugiados (1951) no Brasil, a Lei n.º 9.474/1997, dentre várias outras declarações, protocolos e políticas migratórias relativas ao contexto do refúgio (Jubilut, 2007). Segundo Betts (2015, 363, tradução minha), este regime global do refúgio abrange:

As regras, os princípios e os procedimentos de tomada de decisão que regem as responsabilidades dos Estados em relação aos refugiados. Compreende um conjunto de normas, principalmente aquelas estabelecidas na Convenção de 1951 sobre o *Status* dos Refugiados, a qual define quem é um refugiado e os seus direitos assegurados¹¹⁵.

Quando se criam e se constroem estes aparatos normativos, uma das fontes fundamentais desta normatividade é a construção de identidades/categorias, como a de “refugiado”. Esse processo de construção normativa da categoria de refugiado

¹¹⁴ “The ways in which a society responds to the human beings who enter its sovereign territory without proper authorization says much about how it conceives of itself and, others. It also says much about how the issue of identity intersects with notions of justice, fairness and equality” (Doty, 2014, 213).

¹¹⁵ “the rules, principles, and decision-making procedures that govern states ‘responses to refugees’. It comprises a set of norms, primarily those entrenched in the 1951 Convention relating to the *Status* of Refugees, which defines who is a refugee and the rights to which such people are entitled” (Betts, 2015, 363).

implica na criação de uma certa moldura e olhar para pessoas em deslocamento migratório forçado, um processo que os difere dos nacionais de determinado país receptor (Doty, 2014). Ao mesmo tempo que este processo de diferenciação viabiliza o direito de entrada e o *non-refoulement*¹¹⁶ (não devolução), delimita a sua identidade e participação no “jogo” e sistema internacional.

Não é o meu objetivo adentrar exaustivamente neste terreno normativo do regime do refúgio, processo e construção históricos destes marcos jurídicos, tendo em vista a vasta literatura a respeito (Jubilut, 2007; Navia, 2014; Thomaz, 2015) e os outros olhares críticos a respeito da própria noção definição e *status* de refugiado (Cunha & Almeida, 2008; Ferris, 2011; Moulin, 2011), os quais discutem, de certa forma, o problema, os limites e as tensões associadas à proteção e definição do *status* de refugiado. Não obstante, a definição de refugiado foi criada em um momento particular da história, e em um contexto geográfico singular: a Europa do pós-guerra mundial. “A definição para pessoas fugindo devido a um fundado temor de perseguição foi um produto daquela época¹¹⁷” (Betts, 2015, 367, tradução minha).

Thomaz (2015) contribui para tal discussão, pois relaciona a categoria do refugiado à rearticulação de práticas soberanas estatais e os seus impactos nas experiências dos migrantes no Brasil. A autora afirma como a categoria de refugiado é transformada, “uma vez que as demarcações do internacional vêm sendo crescentemente problematizadas sob as condições políticas contemporâneas marcadas pelo fluxo e pela mobilidade” (Thomaz, 2015, 14). Desse modo, o refugiado se situa em meio à vida política moderna, articulada a partir da soberania estatal e do sistema de Estados (Haddad, 2008).

Ao me deparar com tal literatura crítica¹¹⁸ sobre o contexto do refúgio, e no encontro com aquele “jogo de bola”, foi importante compreender como o discurso

¹¹⁶ “Non-Refoulement” é um conceito que proíbe os Estados de devolverem um refugiado ou solicitante de refúgio para os territórios em que a sua vida ou liberdade, bem como os demais direitos fundamentais, estejam sob a ameaça de violação por questões de raça, religião, nacionalidade, pertencimento a determinado grupo social ou opinião política (Feller et al., 2003).

¹¹⁷ “The definition of people fleeing a well-founded fear of persecution was a product of that era” (Betts, 2015, 367).

¹¹⁸ Não irei adentrar exaustivamente na literatura crítica sobre a categoria do refúgio, como elencada acima, mas focar na fronteira do encontro e desencontro com este paradoxo da alteridade, tal processo de diferenciação entre quem é considerado “dentro” ou “fora”, presente neste *status* normativo, mas vivenciado e sentido como um *status* de segunda categoria em meio à vida política moderna articulada ao sistema de Estados e soberania estatal. O ponto que pretendo me deter

moderno compreende a vida política como sendo contida pelo Estado (tríade Estado-cidadão-território), como regulador da comunidade política (Walker, 2013, 2015). Dessa maneira, o refugiado reside nesta forma de pertencimento político particular desta modernidade. Através do relato do “jogo de bola”, refletia como Julio, ao se deparar com tal pertencimento político de forma violentamente afirmativa de sua demarcação enquanto “fora” daquele determinado Estado-nação (Walker, 2013), também evidenciava as condições de possibilidade, demarcações ou, inclusive, o resultado de uma ordem internacional que coloca constantemente este desafio para pessoas em situação de refúgio: Como jogar tal “jogo”?

Naquele período me interpelava sobre como aquele “jogo de bola”, em que aquele menino foi colocado, se referia a um lugar de pertencimento ou não a partir da construção de fronteiras entre alteridades pertencentes e aquelas consideradas não pertencentes, ou mesmo objetivadas pelo seu *status* no enquadramento no jogo. Julio não foi só rejeitado enquanto hóspede, mas também foi “tolerado” enquanto objeto no lugar da bola, pois em muitas situações a sua perna que era o alvo, e não a bola. Essa mencionada agressiva e desmedida relação evidenciava o peso destas construções entre quem entra e quem sai, e de uma certa dinâmica no uso paradoxal da alteridade no “jogo” presente nas relações internacionais, como algo que acolho ou renego, dependendo de seu estatuto tolerado ou não (Doty, 2002, 2014).

Procurava compreender como tais fronteiras, a partir deste jogo (de diferenciação) que inclui e exclui, se impõem na experiência dos migrantes, e como tais linhas constroem determinadas relações de pertencimento, ou não de quem é considerado pertencente ou não a partir destas lógicas, rearticulando enquadramentos da vida política e “da diferença”. Como esta vida foi organizada por meio de um processo de diferenciação e da naturalização dos limites construídos e suas fronteiras acerca do sujeito individual, da política, da soberania estatal e do internacional? Esta demarcação do diferente aparente no “jogo de bola”, entre a vida “dentro” ou “fora” de um determinado “time” ou comunidade política, evidencia uma relação constitutiva entre internalidade e externalidade convertida em produções modernas de subjetividades e esferas mais manejáveis da vida. Desse modo, o problema das

neste momento, é na presença desta fronteira que demarca o sujeito em situação de refúgio dentro dos limites da nação, soberania estatal e do internacional, e, conseqüentemente, baliza e engendra as formas de relação com tal subjetividade. Para ser reconhecido como refugiado, este tem que se afirmar “fora”, não pertencente à categoria de nacionais/cidadãos, de determinada comunidade/Estado.

fronteiras deste “jogo de bola” pode ser pensado a partir dos problemas das fronteiras entre o Estado-nação e o sistema internacional desses Estados (Walker, 2010, 2013, 2015). Foi no desencontro, neste encontro com o “jogo de bola”, que tentei recompor algo dessa relação mutuamente constitutiva do “velho e trágico jogo entre Estados” (Walker, 2013, 7), e como se apresenta nas relações cotidianas de pessoas na condição de refúgio.

O encontro e desencontro, com tais linhas de demarcação da diferença, me levaram a questionamentos sobre como tal jogo foi construído sobre um falso dualismo, com pretensões de uma ruptura radical entre o interno (*inside*) e externo (*outside*), produzindo fraternidades abstratas, ou seja, um mundo dividido entre amigos e inimigos, como elucidou Doty (2002, 7, tradução minha):

poderíamos considerar todos os pares de opostos sobre os quais essas relações foram construídas para ver que cada um dos termos aparece como a diferença do Outro: o terceiro mundo como o primeiro mundo diferente e diferido, a periferia como o núcleo diferente e diferido¹¹⁹.

Neste encontro com a trajetória e travessias deste menino, deparei-me com tais rearticulações marcadas por regimes da diferença, um efeito das fronteiras internacionais e nacionais, que preconizam uma ontologia universal dialética, determinadas visões de H/homem e categorias como a de “outro” (Castro-Gómez, 2005), dos diferentes e minorias (Bento, 2022), dos estrangeiros e não pertencentes (Walker, 1993), de divisões de poder racistas (Du Bois, 2017; Quijano, 2019), dentre tantas outras.

Essas dificuldades estão em jogo no chamado “grande combate” que modelou por muito tempo as teorias de Relações Internacionais e, em última instância, expressam dificuldades mais amplas presentes em todas as formas modernas de política talhadas pelas distinções entre imanência e transcendência (Walker, 2013, 8).

Esse regime da diferença se atualizava na remarcação desta estraneidade em que Julio foi recolocado; uma remarcação da diferença nacional/estrangeiro, pertencente/não pertencente etc. Como destaca Vaughan-Williams (2015), a dimensão

¹¹⁹ “we could consider all the pairs of opposites on which these relations have been constructed to see that each of the terms appears as the different of the Other: the third world as the different and deferred first world, the periphery as the diferente and deferred core” (Doty, 2002, 7).

do refúgio enxerta uma outra lógica neste sistema e regime internacional, da imigração, da passagem e do questionamento de diversas fronteiras. Foi um encontro difuso, poderia assim dizer, com a área de RIs, mas ao mesmo tempo uma constatação de um terreno de possibilidades genuínas de reflexão. Quais fronteiras produzem esta diferença e demarcação presente no “jogo de bola”?

Quando aquele menino relatou que queria só ser amigo do técnico/professor e dos outros meninos no jogo de bola, mas eles não queriam fazer este movimento para com ele, e mandavam ele voltar para seu país de origem, estas falas acionaram uma distância inseparável de palavras extremas e momentos de um desejo insaciado de pertencimento, de respeito e inclusão. A espera, a tentativa e o movimento contra a sua entrada neste “time” se chocaram com atitudes e tratos indóceis, que evidenciavam traços de fronteiras, lugares delimitados. Julio, ao se inserir ou ser inserido naquele “time”, estar em outro país, em uma escola ou mesmo estar em processo de integração local, teve a sua entrada abstrata, pois não fazia parte de nenhum dos dois times naquele jogo de bola.

Walker (2013) questiona esta distinção constitutiva entre a vida dentro do Estado e entre os Estados soberanos, por meio de horizontes espaciais e temporais que demarcavam lugares entre o “dentro” e o lado de “fora”, por meio de determinações ontológicas de uma geopolítica e espaços delimitados. Assim, fui tentando circunscrever, alcançar e compreender como que para o autor, os problemas das RIs são estruturados a partir de diferenciações do espaço político, ou seja, surgem de uma separação geopolítica de uma comunidade territorial no espaço. Aperceber como tal distinção constitutiva molda determinadas teorias políticas (ocidentais/europeias), possibilita uma crítica sobre os próprios antagonismos construídos através de tais lógicas ou regimes de diferenciação, como: dentro/fora, cidadão/estrangeiro, soberania estatal/internacional/global etc. (Walker, 2010, 2013). Pensar acerca destas construções é questionar os limites, dilemas e consequências.

A crítica feita por Walker (2010), como expus anteriormente, na introdução deste trabalho, foca nas diversas formas de teoria política e prática que orquestram a partir da relação entre particulares e universais à política moderna, seja sobre perspectivas que focam sobre a necessidade de uma ordem que passe dos Estados para o Global, seja de lógicas que focam na permanência sem fim de Estados, melhor dizendo, foca a sua crítica nas histórias *standards* hobbesianas e kantianas, e

chama a atenção para a rearticulação espaço-temporal de soberania, autoridades estatais e interestatais, e suas fronteiras presentes nas RIs.

Destarte, a organização da identidade e diferença, a partir das imagens construídas a respeito do “refugiado” nesta ordem, fazem parte da própria construção da política internacional, e refletem na experiência e encontro com o contexto do refúgio, bem como no contato com populações em situação de refúgio. Em vista disso, é preciso não esquecer de reconhecer como a questão, relação e/ou problema da identidade pensada nas RIs estão presentes quando pensamos sobre os deslocamentos migratórios. A eficácia do uso da relação entre identidade e diferença é incutida nas dimensões do que denominamos “contexto do refúgio”.

O princípio da soberania estatal surge neste cenário, com uma narrativa à qual oferece “uma solução, tanto espacial, como temporal, a questões sobre o que a comunidade política pode ser, devido à prioridade da cidadania e da particularidade sobre todas as alegações universalistas de uma identidade comum” (Walker, 2013, 105). É por meio desta noção que se demarca um “entre” e “fora” da comunidade particularizada, em outras palavras, uma lógica exclusivista de relações e fraternidades abstratas.

O princípio da soberania estatal permite uma ambiguidade crucial, especialmente quando as consequências extremas da lógica de inclusão e exclusão são enfraquecidas. [...] Resistir à lógica da exclusão absoluta, do Mesmo e do Outro, é permitir o retorno à afirmação do Mesmo. Ou restabelecer o terreno para a prática nas relações internacionais remediando a divisão entre comunidade interna e anarquia externa é retornar muito rápido aos dilemas da Modernidade como condição temporal em vez de espacial (Walker, 2013, 111).

Tendo isso em mente, me indagava como Julio continuava sendo enquadrado no lugar de estrangeiro indesejado/ilegal (Doty, 2014), inseparável destes momentos e dilemas que demarcam a sua passagem entre comunidades, em que ele se deparava com discursos e ações brutas e violentas sedimentadas indiretamente em narrativas de origens, estruturas bastante deterministas e específicas, resultantes de linguagens figurativas do “estado de natureza” (Doty, 2014) e do dilema de segurança¹²⁰, bases para o princípio da soberania:

¹²⁰ Este conceito – “dilema de segurança” –, recorrente e explorado na literatura de política internacional, de certa forma se circunscreve em um denso debate teórico (Milner, 1993; Waltz, 1979; Wendt, 1992). De forma muito simplista, o dilema da segurança retrata a situação em que, grupos políticos preocupados com a sua própria sobrevivência, buscam constantemente adquirir meios para garanti-la, incrementando as suas capacidades de proteger os seus membros.

A eficácia com a qual o princípio de soberania estatal marca a distinção entre a vida política, do lado de dentro, e meras relações, do lado de fora do Estado moderno, ainda são sentidas na dupla reificação dos dois cânones do pensamento político, o cânone da presença e o da ausência de uma teoria séria da comunidade política estabelecida e uma teoria deplorável de armas, bombas, mentiras (Walker, 2013, 238).

Destarte, é possível perceber como a relação entre nacional e internacional é, também, passível de ser pensada e possibilitada através de uma distinção no espaço e no tempo. Ou seja, uma ordem que se (des)enrola nas possibilidades de universalidade interna e em interações violentas de particularidades externas; “uma ordem na qual a história pode se (des)enrolar como deveria e uma desordem espacial na qual forças contingentes só entram em confronto se necessário” (Walker, 2013, 259). No entanto, tal movimento amplia a insegurança dos demais, temerosos de que tais ações de proteção e segurança possam trazer alguma ameaça potencial. Instaura-se um *loop* de incertezas, fraternidades abstratas que dividem, a partir de um processo de diferenciação ou estabelecimentos dos “iguais” e dos “diferentes”, os “amigos” e “inimigos” em um jogo de mediações finas e inconstantes que, em prol de uma segurança, em contrapartida, aumentam as incertezas e desconfianças gerais¹²¹.

O pano de fundo daquele “jogar bola” reforça as relações estruturais de insegurança, que como expõe Walker (2013, 145), “exigem que um poder soberano superior constitua um regime ordenado”. Para o teórico, estas dicotomias reduzem uma série de arranjos, posições filosóficas e tradições históricas a meras polaridades, melhor dizendo, afirmam algo sobre o Estado ou o Internacional, e ficam limitadas em estruturas bastante deterministas. Por sua vez, a construção da identidade de determinado povo – como a deste menino que me compartilhou este desencontro naquele “jogo de bola”, que para os outros membros do time, teria que voltar para seu país, pois é estrangeiro (não faz parte enquanto nacional/cidadão daquele país) e não é bem-vindo ou considerado ilegal (Doty, 2014) –, fica determinada pela rudimentar negação da sua diferença, ou, o posicionamento desta em um “não lugar”, à margem. Pois, como citei acerca do lugar “dado” a Julio no jogo de bola, era um

¹²¹ “Na base lógica do dilema [de segurança] reside uma realidade tática e estratégica relacionada à ambiguidade dos meios de força, ou seja, ao fato de que as mesmas capacidades militares podem ser usadas tanto para ações ofensivas quanto para fins defensivos. O dilema de segurança fornece a *rationale* do realismo estrutural e reflete os dois processos pelos quais, de acordo com Waltz (1979), a estrutura do sistema internacional exerce indiretamente os seus efeitos: competição e socialização” (Mendes & Resende, 2020, 15, grifo meu).

“não lugar”, um lugar entre os dois times, em que ele não pertencia a nenhum dos dois “times”, como se pudéssemos pensar em uma divisão tripartite: dois times e este “não lugar”, no “entre” do “jogo” (Haddad, 2008).

É nesta senda que Walker (2013) enfatiza que construir ou assumir a diferença em uma simples oposição à identidade é transformar o processo histórico em estrutura. Posto de outra maneira, é “um universo teórico de dualismos maniqueístas: ordem *versus* justiça; interesse nacional *versus* interesse humano; política internacional *versus* sociedade civil; comunidade *versus* anarquia” (Walker, 2013, 184).

De onde você é? Qual o seu país? Por que você saiu do seu país? Você fala minha língua? Tais realidades e perguntas incluídas neste “jogo de bola” refletem o modo de interpretação da história, afirmações dominantes, emparelhamentos entre público *vs.* privado, indivíduo *vs.* coletividade, cidadão *vs.* estrangeiro, Estado *vs.* sociedade civil, identidade *vs.* diferença, relação entre política e economia, e o limite externo estruturado como “segurança”, “anarquia internacional” e “desenvolvimento”, e o limite interno como “local”. O problema sobre estes emparelhamentos, é que tendem a privilegiar demandas de autonomia, consentimento, participação ou representação de determinadas esferas em detrimento de outras. Ou, mesmo, tentativas de reconciliar as proposições à autonomia individual com as demandas de participação em uma comunidade política mais abrangente, e/ou com as reivindicações à autoridade soberana do Estado.

Neste meu encontro com o teórico Walker (2013), bem como com Doty (2014), fui apreendendo que tal cenário evidencia, no contato com pessoas em situação de refúgio, um reflexo direto ou indireto da interpretação dos “cânones” do pensamento político ocidental, e como estes pensamentos são em si uma das características centrais do discurso político contemporâneo¹²², e em grande parte, consequência do silêncio da teoria política e das teorias de RIs. Foi neste terreno de encontros com temáticas relacionadas a tais demarcações nas esferas regionais, nacionais e internacionais, presentes no campo de saber das RIs, que fui considerando

¹²² Noutras palavras, há um reflexo da permanência de certo “nacionalismo metodológico”. Como apontam Walker et al. (2018), muitos eventos e mudanças recentes e efeitos de convulsões globais, seja a recusa à migração, endurecimento das fronteiras nacionais, dentre outras, são frutos de algumas mudanças, também dentro delas um certo “nacionalismo revigorado”. Para os autores, tais rótulos não apenas geraram uma grande quantidade de debates acadêmicos, como ajudaram a gerar várias energias, incluindo ativismo, protesto e politização. Para compreender tais mudanças sugiro a leitura da obra *Collective Discussion: diagnosing the present* (Walker et al., 2018).

esta complexidade e reivindicações de lugares quando se trata do enquadramento de identidades “nacionais/estrangeiras” ou “cidadãos/refugiados” através deste processo de diferenciação. Como cita Walker (2013, 223):

A “anarquia” das relações internacionais poderia então ser entendida como a condição tácita que torna possível todas as alegações sobre a universalidade dentro dos Estados, dito de outra maneira, a violência do lado de fora permite a paz e a justiça do lado de dentro.

Nesse sentido, constroem-se fronteiras, ou as inscrevem em dinâmicas territoriais, de patrulhamento, subordinações e determinada identidade nacional e soberania (Doty, 2014). Ou seja, constroem-se práticas restritivas (Doty, 2014) e fraternidades abstratas que inserem pessoas por meio da marginalização ou mesmo da objetivação enquanto “outros”. Essa restrição aparece de forma truculenta no modo de delimitar o que aquele menino poderia fazer ou não naquele “jogo de bola”, ou mesmo acerca do seu espaço no jogo. Sendo assim, revela a permissão ou não, seu lugar ou não no jogo, e mesmo o seu estatuto enquanto pessoa ou objeto que também recebe chutes e serve como uma “bola” para que o “jogo” continue.

O modo que essas formas de pensar constroem interações e tratos com pessoas em situação de refúgio, evidenciam questões mais fundamentais sobre o espaço e tempo, do *self* e do outro. Mas, quando me encontrei com as proposições do teórico Rob Walker e Roxanne Doty, outros autores e a área de RIs, pude vislumbrar como a construção de categorias, lugares e como pensamos o “outro” no ordenamento internacional continuam sendo a forma como cogitamos a vida política e, conseqüentemente, norteiam os lugares e como jogamos o “jogo”. Tais questionamentos me levaram a cada vez mais conjecturar que tais premissas do início da modernidade, como ressaltadas por Walker (2013) sobre a vida política, operam com base em delimitações supostamente claras e discursos sobre a tensão entre autonomia e dependência, autoridade e participação, inclusão e exclusão. Esse modo de pensar constrói, para nós, o que é a “política moderna”:

Temporalmente, podemos perguntar se essa dicotomização afirma uma clara filosofia da História, uma transição do moderno para o pós-moderno, por exemplo, ou de relações no sistema de Estados para algum tipo de política autenticamente mundial. [...] Espacialmente, podemos perguntar se essa dicotomização poderia ser articulada como uma escolha entre centro e periferia, incluídos e excluídos, uma efetiva política dos Estados modernos e do capital global e a política marginal dos fracos e oprimi-

dos. Para mim, essa é uma questão mais difícil e importante. [...] No entanto, continuar a questionar com base em uma dicotomização de modalidades espaciais e temporais é, certamente, trabalhar dentro daquelas suposições tão confortavelmente arraigadas nas proposições da Modernidade. Aqui, os silêncios do discurso político moderno se tornaram radicalmente problemáticos (Walker, 2013, 231).

Tais alegações sobre a diferença daquele menino no jogo é marcada pelo menosprezo de “sua diferença” espacialmente delimitada como lembra o autor, ou seja, é posto como “outro” enquanto pertencente a uma identidade marcada pelo princípio de soberania estatal, “confortavelmente arraigadas nas proposições da Modernidade” (Walker, 2013, 231). Ou seja, o princípio da soberania estatal é “estruturado dentro de uma metafísica espacial do Mesmo e do Outro, de cidadão e inimigo, de identidade e diferença [expressa uma ética da exclusão absoluta]” (Walker, 2013, 110).

O referido autor reforça a relação entre a criação de identidades comuns e particulares por tradições de inclusão e exclusão, e reitera como a soberania estatal, enquanto discurso, tenta resolver certas contradições desta relação entre identidades comuns e particulares, resultantes de certas explicações modernas de quem “nós” somos. Por outro lado, o teórico observa como tais questões acerca de uma identidade política são inegavelmente difíceis, pois é necessário compreender as suas construções sem perder a noção daquilo a que determinado momento temporal, por exemplo, a tendência de colocar a soberania estatal como ponto inicial e fonte de poder autoridade, incorrendo-se no perigo de afirmar supostas permanências (identidade soberana) em detrimento de “desordens” marginalizadas. Como menciona Walker (2006, 56, tradução minha), “talvez a mais desconcertante das alegações sugira que a vida política nem sempre ocorre onde as tradições do estado soberano moderno nos dizem que ela deve ocorrer¹²³”.

Assim, essa relação é mantida e perpetuada também por tal construção de soberania, pensada como “limite externo de uma sociedade que ocorre como fronteira geográfica e é mantida por procedimentos de defesa e diplomacia” (Walker, 2013, 249), ou mesmo como um problema jurídico técnico ou como um processo que oscila entre poder e autoridade. Logo, fui (re)questionando o meu olhar para tais fronteiras que delimitam os que podem “entrar” e os que são deixados de “fora”,

¹²³ “Perhaps the most disconcerting of the claims suggests that political life does not always occur where the traditions of the modern Sovereign state tell us it *must* occur” (Walker, 2006, 56).

numa ordem territorial dentro de um sistema de Estados e entre Estados. Tais oposições são insustentáveis. Mas, ainda me perguntava: Como lidar com a lógica paradoxal do *status* de refugiado?

De acordo com o ACNUR (2002), para ter o deferimento do *status* de refugiado, esta pessoa terá que passar por um processo jurídico, ou seja, que afirma a sua condição de estrangeiro, de “fora” e, de certa forma (não sem violência), esta constatação o permite fazer parte e estar dentro da nação de acolhida como refugiado. Não é possível ignorar a problemática desta lógica no contexto do refúgio, pois ao querer e necessitar fazer parte deste outro país, comunidade e cultura, também se faz necessário afirmar esta diferença marcada pelas fronteiras da soberania estatal. A problemática e os horizontes teóricos e práticos que continuam a ser tomados como inquestionáveis, nem sempre são fáceis de lidar quando a lógica “*inside*”/“*outside*” (dentro/fora) cria e reatualiza espaços de “inserção” e “exclusão”. Tal problemática nem sempre é fácil de enxergar e de lidar, pois é uma “faca de dois gumes”, que atravessa subjetividades de modo duplo, e não sem agressividade (Doty, 2014).

Questionei-me, então, como se debruçar diante desta faceta paradoxal no encontro com pessoas nesta condição, bem como trabalhar na interseção destas fronteiras e categorias? Nessa viagem entre fronteiras e categoriais estatais, meu propósito é circular novas formas possíveis de relação, mesmo que seja por meio de outros entrelaçamentos, desatrelando em cada encontro e palavra pronunciada, novas maneiras de lidar com esta dimensão interna/externa (*inside/outside*) no contexto do refúgio. Pois, julgo que tais categorias estabelecidas a partir de um processo de diferenciação, como estrangeiro/nacional e refugiado/cidadão, não servem mais como parâmetros inquestionáveis para lidar com a complexidade das relações presentes no contexto do refúgio, e suas particularidades muitas vezes reduzidas a lógicas jurídicas (Doty, 2014). É pertinente construir relações que ampliem estas monótonas regularidades, pondo em jogo (um outro jogo) uma abertura para o encontro através de outros movimentos de contato, ações e linguagens que mostrem versões distintas de um (des)encontro nada linear. Em certa medida, como um ressoar de várias fraturas¹²⁴, de diversas abordagens que vão desde a pesquisa histórica e a

¹²⁴ “We prefer the term ‘fracturing’ because it resonates with the critical lineages of IPS [...]. One of the ways we can make sense of IPS’s contribution is to look at it as a constellation of intellectual

transdisciplinaridade, passando pelo feminismo e pelo pensamento decolonial, até uma mistura de sociologias. Um ressoar de linhagens que consolidam o foco na criação de fronteiras como uma prática dominante na reprodução do internacional moderno e, por outro lado, um interesse analítico em processos reais (Huysmans & Nogueira, 2020).

O ponto interessante da crítica de Walker para fins da nossa discussão sobre a linhagem do pós-estruturalismo, está em sua leitura do estruturalismo como uma problematização da diferença por meio de uma espacialização da política que só mantém o sistema de estados unido por meio da reestruturação do espaço político e constitui o internacional como o reino da diferença mediado pelo Estado Soberano – o sujeito da fronteira soberana e o veículo para a reprodução de um universal reconciliado com suas perenes diferenças¹²⁵ (Huysmans & Nogueira, 2020, 306, tradução minha).

Um movimento com referência a partir de uma sociologia política, como reforçam Bigo & Walker (2015), que se envolve com o problema do internacional, tanto como efeito das práticas historicamente constituídas do conhecimento acadêmico, quanto como efeito das práticas historicamente constituídas que tal conhecimento procura examinar, embora a relação sempre seja borrada. Neste trajeto, olhar para a particularidade de cada contexto ou indivíduo, mas o (re)questionamento de seu contexto e enquadramento, foi uma das possibilidades para lidar com tal ambiguidade, pois, para alguns, o peso da categoria do refúgio se entrelaçava nas dinâmicas e demandas singulares daquele sujeito que se deparava com o contexto do refúgio, seu lugar enquanto refugiado – “diferente”, “não nacional/cidadão” e “de fora” – e o meio em que estava inserido em seu processo de integração. Mas, ao mesmo tempo, teria que ter um exercício de aporia enquanto espera e demora no contato para a compreensão e não fixação de discursos, referências e formas de vivência sobre o que é ser refugiado.

lineages formed in the context of the ‘critical turn’ in the 1980s and 1990s” (Huysmans & Nogueira, 2020, 300) – “Preferimos o termo ‘fraturas’ porque este está de acordo com as linhagens críticas da IPS [...]. Uma das maneiras de entender a contribuição da IPS é considerá-la como uma constelação de linhagens intelectuais formadas no contexto da ‘virada crítica’ nas décadas de 1980 e 1990” (Huysmans & Nogueira, 2016, 300, tradução minha).

¹²⁵ “The interesting point in Walker’s critique, for the purposes of our discussion of the lineage of poststructuralism, is in his reading of structuralism as a problematization of difference by means of a spatialization of politics that only holds system of states together by restructuring political space and constitutes the international as the realm of difference mediated by the Sovereign State – the Sovereign boundary making subject and the vehicle for the reproduction of a universal reconciled to its perennial differences” (Huysmans & Nogueira, 2020, 306).

Desse modo, o meu intento inicial foi perpassar uma das facetas deste processo de diferenciação, principalmente, como ressaltei nas linhas desta seção, acerca das divisões de uma vida política pautada entre os que fazem parte ou não. A minha dedicação consistiu em elucidar como aquele jogo de bola evidencia tal processo de diferenciação, e como Julio experienciou tal atravessamento em seu contexto enquanto considerado como outro/diferente/estrangeiro/refugiado dentro do espaço político moderno, que vigora uma certa ilusão coletiva como expôs Doty (2014) a respeito do mundo:

Um mundo onde o interior da sociedade é claramente distinguido do exterior. Essa visão apresenta um mundo que é nitidamente dividido em estados-nação separados legalmente por fronteiras territoriais soberanas que são mutuamente reconhecidas e respeitadas por outros estados. As pessoas que vivem dentro das fronteiras territoriais soberanas do Estado compartilham certas marcas ilegais, políticas, sociais e culturais de identidade cuja expressão final é essa cidadania¹²⁶ (Doty, 2014, 209, grifo meu, tradução minha).

Em outros termos, uma visão que (re)corta tais subjetividades viandantes via entendimento, não sem certa ilusão, a partir desta noção de cidadania (Doty, 2014) embasada por este recorte do que a vida política moderna deveria ser (Walker, 2013, 2015), enquanto construção de identidades e diferenças ministradas pela vontade soberana. Assim, faz-se necessário prestar atenção a estas linhas de demarcação, fraturas e seus territórios, seja os que englobam ou das que exclui, como uma maneira de fazer ecoar esse problema para o trato, particularmente, para com pessoas em situação de refúgio.

Tais fronteiras, inicialmente apresentadas neste movimento inicial, podem se inscrever em dinâmicas territoriais, provinciais, de patrulhamento, subordinações a determinada identidade nacional e soberana, ou seja, construindo práticas restritivas e racistas (Doty, 1999, 2002, 2014). Limites são construídos através de práticas, que confinam possibilidades, fixam o “normal” e o “patológico”, limitam temporalmente o “primitivo”, o “oriental”, o “Terceiro Mundo” e o “subdesenvolvido”, “o inimigo” e o “amigo”, o “cidadão” e o “estrangeiro”, o “dentro” e “o fora”, o refúgio “branco” e o refúgio “negro”, dentre outras.

¹²⁶ “a world where the insides of society are clearly distinguished from the outside. Such a view presents a world that is neatly divided into nation-states separated legally by sovereign territorial borders that are mutually recognized and respect by other states. People living within state’s overeign territorial borders share certain legal, political, social, and cultural marks of identity whose ultimate expression. Is that citizens” (Doty, 2014, 209, grifo meu).

Perpassarei direta e indiretamente, ao longo de toda escrita deste trabalho, algumas destas principais demarcações sobre estes limites. O principal e relevante para o movimento preliminar e para as próximas linhas é a compreensão de que não somos simplesmente membros de culturas ou comunidades, cujos contornos são “claramente” definidos pelas fronteiras territoriais de Estados modernos. “Isso sugere, principalmente, que não somos mais quem pensamos ser: não somos mais apenas cidadãos de estados que nos é oferecido uma identidade política primária¹²⁷” (Walker, 2006, 56, tradução minha)¹²⁸.

Pessoas em situação de refúgio questionam e impõem um desafio a estes contornos de uma ordem internacional e à tríade Estado-cidadão-território, pois, de certa forma, habitam os interstícios desta ordem (Haddad, 2008), e demonstram o seu caráter particularista, provincial e violento, ao excluir e marginalizar todos aqueles não atrelados e representados por um Estado soberano (Walker, 2006, 2015), ou mesmo incluídos de forma a evidenciar a sua diferença e posição de hóspedes, muitas vezes colocados como indesejados e ilegais (Doty, 2014).

Frente a tal cenário, indagava-me, então, sobretudo quando pensava sobre aquele “jogo de bola” que Julio se deparou, ou no processo de integração local de pessoas em situação de refúgio que estão em processo de construir a sua morada em outro país que não o seu de origem, em como lidar com tais demarcações e fronteiras que se fazem presentes de forma contínua, mas estão ausentes de qualquer toque imaginável de reconfiguração.

Aceitam-se os limites do Estado territorial moderno como destino fixo e presente no decorrer do futuro, ou tais linhas e fronteiras estão a desaparecer como consequência de movimentos, conflitos e fluxos migratórios que tornam, de certa forma, tais fronteiras funcionalmente redundantes? Que fronteiras são ainda significativas ou menos significativas do que eram, principalmente no contato com pessoas em situação de refúgio? Conjecturo que, para lidar com tal generalidade, mas ao mesmo tempo com tal particularidade, teremos que ampliar a nossa capacidade

¹²⁷ “This suggests, not least, that we are no longer who we have come to think we are: no longer simply the citizens of states that give us our primary political identity” (Walker, 2006, 56).

¹²⁸ Não obstante, ficava ruminando acerca da afirmação trazida por Walker (2006): se esta identidade política primária pode ser desconstruída e (re)questionada, o estatuto destas fronteiras e estes contornos da ordem internacional também. É claro que, quando se trata de pensar tais fronteiras, é sempre um empreendimento complexo e mais complicado do que simples linhas e representações cartográficas, pois são lugares de autorização, inclusão ou exclusão, delimitações e exceções, discriminações ou validações.

de dar sentidos, ampliar os limites da linguagem e das complexidades das relações para poder desarticular os limites, declarações, práticas de inclusão e exclusão de hospitalidade e hostilidade. Seria pensar conjuntamente, de certa forma, como trouxe Walker (2006)?

Precisamos prestar mais atenção à transformação das fronteiras e ser mais sensíveis ao vocabulário e aos recursos conceituais relativamente limitados com os quais tentamos dar sentido às nossas limitações contemporâneas. Apesar dos clichês nós podemos estar razoavelmente certos de que nosso futuro não se desenrolará de maneiras viabilizadas e governadas pela convergência das fronteiras territoriais do estado moderno, nem pelo simples desaparecimento dessas fronteiras e limites no “calor branco” de alguma globalização linear. De fato, nós podemos estar razoavelmente certos de que as fronteiras e os limites da vida política moderna não permanecerão onde e como se supõe que tenham estado, nem desaparecerão¹²⁹ (Walker, 2006, 57, tradução minha).

Nesse contexto, se este for o caso, então a relação entre política e fronteiras, geral e particular, internacional e doméstico, identidade e diferença, macro e micro etc., exigirá um (re)olhar, um compromisso mais crítico de análise e entendimento destas relações aparentemente com bases “firmes” e inquebrantáveis, para atitudes de desconstrução e (re)construção provisória, e com espaço de desconfiança, negociação e ampliação da “norma”.

O problema não é tanto encontrar uma nova definição de internacional ou dissolvê-la em algum outro rótulo, como política global ou política mundial, mas examinar com muito cuidado a maneira como pensamos sobre ela e em relação às fronteiras que são tão facilmente enquadradas como simplesmente presentes ou ausentes¹³⁰ (Bigo & Walker, 2015, 731, tradução minha).

O meu propósito, portanto, foi esclarecer como tais linhas não são tão claras (Doty, 2014; Walker, 2015), e como dizem menos do que seria “efetivamente” uma diferença entre um “nós” e “eles”, mas evidencia “este modo de vida” (re)cortado

¹²⁹ “We need to pay greater attention to the transformation of borders, and to be more sensitive to the relatively limited vocabulary and conceptual resources through which we try to make sense of four contemporary limitations. Despite the clichés, we can be fairly certain that our future will not be played out in ways enabled and governed by the convergence of the boundaries and limits of political life upon the territorial boundaries of the modern state, nor by any simple disappearance of such boundaries and limits in the White heat of some linear globalization. Indeed, we can be fairly sure that the boundaries and limits of modern political life will neither remain where, and as, they are assumed to have been, nor fade away” (Walker, 2006, 57).

¹³⁰ “The problem is less to find a new definition of international or to dissolve it into some Other label such as a global politics or a world politics, than to examine very carefully the way we think about it and in relation to boundaries that are so easily framed as simply present or absent” (Bigo & Walker, 2015, 731).

da vida política. A partir deste horizonte de possibilidades, (re)pensar com descon-fiança as múltiplas dinâmicas e afirmações sobre quais fronteiras são plausíveis ou não, sem deixar de lado os marcadores vagos, marginalizados, e as suas relações com os limites privilegiados por tradições especificamente modernos do que é a política, os sujeitos, o ordenamento e o contexto do refúgio. Espaço para o desafio crescente dos afloramentos dos próprios limites da vida e identidade política no interior e “entre” os Estados modernos, da imaginação a respeito do que é o refúgio e o que não é, das análises dentro e fora, das disciplinas e campos de saber, e do contato ou não com tais realidades. As próximas linhas continuam a levar algumas tentativas de apreensão dessas facetas, propostas e (des)encontros, desde um movimento de travessia por outros territórios teóricos.

2.2.

“The doubled ‘outside’ of the International”: O refugiado como figura “in between”

Juntamente com o fio condutor deste movimento preliminar, tentei evidenciar, através de algumas notas sobre o encontro com o “jogo de bola”, certas mudanças e reivindicações. Como acentuou Walker (2006), a autoridade do Estado moderno e as suas alegações de como a vida política e sujeitos cidadãos ou não (Doty, 2014) devem ocorrer ou permanecer. Frente a esse cenário apresentado, “a ordem nacional das coisas implica, na concepção moderna de identidade política autêntica [...] em última instância, uma versão específica para a questão de ‘quem somos’” (Thomaz, 2015, 23), ao mesmo tempo que “conforma a condição de possibilidade dos refugiados” (Thomaz, 2015, 21).

Os estados incipientes tiveram que definir quem considerariam como nacionais, cidadãos e estrangeiros [refugiados], bem como os direitos relativos a cada categoria. Em cada território, as classificações da nação, o sentimento nacional e a identidade nacional. Em outras palavras, eles precisavam definir quem seria admitido no corpo da política, quem teria o direito de estabelecer e quem estaria sujeito a obrigações¹³¹ (Acosta, 2019, 33, tradução minha).

¹³¹ “The fledgling states had to define who they would consider as nationals, citizens and foreigners [refugees], as well as the rights that pertained to each category. In each territory, the classification

Assim, ao mesmo tempo em que uma pessoa entra no seio da vida política (Walker, 2006, 2013), como estrangeiro ou refugiado, pois possui certo caráter de legitimidade devido ao arcabouço legal (Doty, 2014), está “fora” enquanto não pertencente àquela comunidade/Estado-nação. Tais proposições apresentadas¹³² – particularmente sobre a discussão deste processo de diferenciação a partir do posicionamento destas subjetividades viandantes, particularmente enquanto não pertencente (*fora-outside*) a uma determinada comunidade embasada pela tríade Estado-cidadão-território (Doty 2014; Walker, 2013) – são posicionadas também num segundo (duplo) “fora” constitutivo (Walker, 2006, 2015).

É importante considerar, também e ainda via Walker (2006), como o contexto do refúgio é delimitado a partir de demarcações do “internacional moderno” – tanto em relação aos contornos relacionados com a tríade Estado-cidadão-território (Doty, 2014; Walker, 2013), quanto a outros contornos e marcadores convencionais¹³³ da ordem internacional moderna, como: identidade nacional/cidadã, bárbaro/civilizado, desejáveis/descartáveis etc. (Doty, 2014; Haddad, 2008; Inayatullah & Blaney, 2004; Walker, 2006, 2010, 2013). Não obstante, para o momento, quero continuar tal discussão agora enfocando e ampliando os horizontes de possibilidade para pensar o referido problema da diferença na interseção entre um “outro” “fora” (um duplo fora – *doubled outside*) (Walker, 2006, 2010, 2015), ou seja, este “fora” do Estado-nação elucidado na seção anterior, e outro concomitantemente enquanto um “fora” do sistema internacional moderno, e o lugar no “entre” da ordem internacional exposto por Haddad (2008). Sugiro que ambas as perspectivas, sem deixar de levar em conta suas particularidades amplia tais horizontes e

of the nation, national sentiment and national identity. In other words, they needed to settle who was going to be admitted into the body of the polity, who would be entitled to settle who would be subject to obligations” (Acosta, 2019, 33).

¹³² De certo modo, retomando algumas ideias antes de adentrar esta seção, o encontro com os modelos de comunidades espacialmente delimitadas, evidencia-se como uma desastrosa e obsoleta necessidade de um Estado soberano se manter, mas também revelam a complexidade e expressões de uma vida política que, dentro do cenário contemporâneo, não funciona, ou encaixa mais dentro somente das expectativas das fronteiras territoriais, de uma expressão de cidadania (Doty, 2014), ou mesmo a partir de fraternidades abstratas (recolocando fronteiras ou (re)criando-as para delimitar quem faz parte ou não, quem é amigo ou inimigo, cidadão ou refugiado, dentre outras, e o lugar da alteridade viandante neste jogo: dentro ou fora destas fronteiras).

¹³³ De modo geral, e, comumente, em certas tradições nas RIs, o refugiado é pensado como exceção, como o “Outro”, precisamente porque parte-se do ponto de partida do “eu”, da identidade soberana como ideal regulativo. O cidadão de um Estado-nação é o sujeito moderno, e é a partir desta norma do ordenamento internacional que o refugiado é identificado como exceção, “outro”, “diferente”, como não cidadão-nacional (Campbell, 1998; Doty, 2014; Walker, 2013).

contribuem para compreensão deste não lugar também quando se trata das demarcações do internacional (re)delimitando o espaço político (Walker, 2006). Posto de outra forma, pensar o duplo fora (*doubled outside*) constitutivo destes fluxos migratórios forçados e do “não lugar” do refúgio enquanto (re)posicionamento destas subjetividades ou “despejo” (Haddad, 2008) intencional destas neste “entre” a ordem internacional favorecem a compreensão de determinadas ações e tratos desmedidamente brutais para com estes fluxos migratórios forçados nas relações internacionais.

Walker, em sua obra *Inside/Outside* ([1992] 2013), se refere, como expus na seção anterior, à tradicional concepção do dentro e do fora do Estado soberano, e da tradicional divisão de trabalho entre Teoria política e RI. Não obstante, o próprio autor reforça que vivemos em meio a reivindicações sobre mudanças e transformações, especialmente no que tange aos globalismos, localismos, regionalismos e múltiplos desafios à esta autoridade do Estado moderno, à qual tentei elucidar anteriormente, principalmente às afirmações embasadas à tradição do Estado soberano moderno e seu enquadramento de subjetividades na vida política moderna.

O teórico chama a atenção para como a violência persiste, mas não só nas formas obsoletas decretadas estatais; ou seja, não somos mais simplesmente cidadãos de Estado, membros de culturas e comunidades delimitadas pelas fronteiras territoriais dos Estados modernos, especialmente porque a “própria política estatista moderna expressa antagonismos tão profundos entre as reivindicações de cidadania e as reivindicações de humanidade¹³⁴” (Walker, 2006, 56, tradução minha). Posto de outra forma, é importante ter em mente o pensamento e argumento do autor acerca dos limites da vida política moderna:

[...] os limites da vida política moderna são articulados não apenas nas fronteiras territoriais do Estado moderno, como quase toda a análise política crítica Moderna tende a supor, mas nas fronteiras do internacional moderno, mesmo que não seja claro onde ou quando essas fronteiras devem estar (Walker, 2006, 59, tradução minha).

Tendo este caminho em mente já trilhado pelo autor, o internacional moderno nos escritos mais recentes de Walker (2006, 2010, 2015) seria uma formação que

¹³⁴ “a modern statist politics expresses such profound antagonisms between claims to citizenship and claims to humanity” (Walker, 2006, 56).

envolve, pelo menos, quatro sujeitos ou partes, e três zonas de fratura ou aporia: indivíduos cidadãos nacionais, Estados-nação soberanos, sistema de Estados-nação (de indivíduos e cidadãos nacionais), e o “fora” constitutivo do sistema – as três zonas são aquelas entre indivíduo/Estado, Estado/sistema e sistema/fora do sistema – estas três zonas marcam um certo triplo excepcionalismo. De forma mais elucidativa, Walker (2006) propõe quatro pontos gerais:

Primeiro, quero chamar a atenção para os duplos foras que estão em ação no que viemos a chamar de internacional [...]. Em segundo lugar, embora esse duplo fora seja mais familiar em relação à construção de relatos especificamente modernos de subjetividade e, em termos mais explicitamente políticos, ao enquadramento de amigos e inimigos dentro e fora do Estado moderno, ele também funciona em relação ao que pode ser chamado de fora do internacional. Em terceiro lugar, algumas das questões mais preocupantes da vida política moderna no último século foram colocadas em relação às maneiras pelas quais o duplo fora do Estado moderno gera lógicas de excepcionalismo, ou seja, lógicas de política no limite do que é considerado normal ou legal. [...] Quarto, se, como todos sabem, os limites da vida política moderna estão em apuros, então as relações entre os limites da subjetividade moderna, o Estado moderno e o internacional moderno devem estar passando por uma profunda rearticulação espaço-temporal¹³⁵ (Walker, 2006, 59, grifo meu, tradução minha).

Dessa forma, para o autor há uma necessidade de compreender tais rearticulações espaço-temporais, pois não são facilmente capturadas pelos “tipos de relatos lineares e teleológicos da modernização que encontram expressão na maioria dos relatos de ‘globalização’ ou ‘império’”¹³⁶ (Walker, 2006, 59, tradução minha). E, acrescenta que o fenômeno político que chamamos de “modernidade”, na maioria dos relatos sendo apresentada com forte caráter estatista, também deve ser entendida em relação às reivindicações deste internacional moderno, ou seja, “como um mundo moderno/muitas culturas¹³⁷” (Walker, 2006, 61, tradução minha).

¹³⁵ “First, I want to draw attention to the always doubled outsides that are at work in what we have come to call the international [...]. Second, while this doubled outside is most familiar in relation to the construction of specifically modern accounts of subjectivity and, in more explicit political terms, to the framing of friends and enemies inside and outside the modern state, it also works in relation to what might be called the outside of the international [...]. Third, some of the most troubling questions about modern political life over the past century or so have been posed in relation to ways in which the doubled outside of the modern state generate logics of exceptionalism; that is, logics of politics at the limit of what is taken to be normal or legal [...]. Fourth, if, as everyone knows, the boundaries of modern political life are in trouble, then the relations between the limits of modern subjectivity, the modern state and the modern international must be undergoing rather profound spatiotemporal rearticulation” (Walker, 2006, 59, grifo meu).

¹³⁶ “[...] the kinds of linear and teleological accounts of modernization that find expression. In most accounts of ‘globalization’ or ‘empire’” (Walker, 2006, 59).

¹³⁷ “as one modern world/many cultures” (Walker, 2006, 61).

O autor oferece algumas maneiras de pensar, através deste internacional moderno, sobre as relações entre culturas e povos, identidade e diferença, principalmente em relação a tais dicotomias entre quem e onde está o “dentro”, e quem e onde está o fora. Em primeiro lugar, Walker (2006, 61) sugere que a principal forma assumida pelas diferenças culturais é a relação amigo/inimigo, que caracteriza as relações entre Estados. De forma resumida, esta primeira forma entende a diferença como uma relação dialética entre razão e irracionalidade, norma e exceção ou afirmação e negação, uma relação que pode ser, como ressaltou o autor, levada a linhas violentas consideradas necessárias. Perpassei tal distinção e dicotomia relacionando com o “jogo de bola” e o lugar posto a Julio na seção anterior.

Em segundo lugar, em resposta a tais linhas violentas, as relações entre culturas também podem ser entendidas como um local de mediação diplomática entre estes considerados como amigos e outros como inimigos, embora, segundo Walker (2006, 61, tradução minha), “esteja sempre aberta a uma forma de excepcionalismo que declara que certas formas da vida cultural estão além dos limites da aceitabilidade”¹³⁸. Tal movimento, que evoca os limites da aceitabilidade para algumas formas de vida, evoca também uma terceira relação, segundo o autor, pois é aí que muitas vezes a diferença é vista neste internacional moderno, e, mais especificamente, pela sua “redução” como uma forma “legítima” para alcançar a universalidade, ou seja, tenta-se reduzir as diferenças em prol de uma pretensa unidade neste internacional moderno, o que deveria ser o contrário: permitir a diversidade dentro da unidade. E Walker (2006) ainda reforça que “não deve haver redução das diferenças (legítimas) para atingir a universalidade, pois, caso contrário, não chegaremos a um sistema de Estados, a um internacional, mas a um império”¹³⁹ (Walker, 2006, 61, tradução minha).

Tendo isto em mente, julgo que o relevante para este momento da dissertação é compreender que o duplo fora (*double outside*) (Walker, 2006, 2015) é precisamente o fato que, diferentemente do que Walker apontou antes em *Inside/Outside* (Walker, [1992] 2013), – mas, ainda concatenado ao desenvolvimento posterior na

¹³⁸ “that is always open to a form of exceptionalism that declares certain forms of cultural life to be beyond the bounds of acceptability” (Walker, 2006, 61).

¹³⁹ “there must be no reduction of (legitimate) differences in order to attain universality, for otherwise we arrive not a states system, an international, but at an empire” (Walker, 2006, 61).

obra do autor –, é preciso compreender que no pensamento moderno há, pelo menos, um duplo fora: um fora do Estado e um fora do sistema (Walker 2010, 2018). De certa forma, é a maneira mais fácil, segundo o teórico, de pensar sobre as relações entre as semelhanças (identidades) e diferenças (postas) entre as pessoas e povos, seja pela equação da cultura, da nação da reivindicação do Estado soberano, histórias, etnias, tradições e modos de vida, bem como do internacional moderno, dentre outras. É um apagamento, não sem violência da diversidade, a fim de alcançar a unidade, ou seja, a construção de uma certa narrativa reguladora em prol de uma subjetividade universalizante:

As relações internacionais não podem ser lidas simplesmente como uma estrutura de particularidades que podem eventualmente ser transformadas em uma política mundial universalizante. Se o internacional está sendo desafiado, como certamente penso que está, é porque a relação entre universalidade e particularidade que ele expressa está sendo desafiada, e é essa relação – e os limites pelos quais sua forma contraditória é negociada – que deve ser questionada¹⁴⁰ (Walker, 2006, 63, tradução minha).

Para o autor, diante do que foi posto acerca do internacional moderno, somam diversos problemas acerca deste, pois para ele o internacional não pode ser considerado uma expressão de qualquer totalidade da humanidade, pois ainda a entendemos de forma notoriamente muito estatista. Walker (2006) ressaltou como a vida política moderna foi expressa por meio de dois tropos¹⁴¹: como expus anteriormente, há o tropo do amigo e do inimigo, e há o tropo do civilizado e do bárbaro (não civilizado). E, conjecturo que o lugar do refugiado e todo o processo de elegibilidade, como apresentei na seção anterior, são exemplos deste olhar nacionalista da comunidade e vida política específica, e sua reivindicação de permissão para deixar entrar, não como cidadão, mas de inserido com outro *status*: o de refugiado.

¹⁴⁰ “International relations cannot be read simply as a structure of particularities that might eventually be transformed into a universalizing world politics. If the international is under challenge, as I certainly think it is, it is because the relationship between universality and particularity that it expresses is under challenge, and it is this relationship – and the boundaries that it expresses is under challenge, and it is this relationship – and the boundaries through which its contradictory form is negotiated – that must be in question” (Walker, 2006, 63).

¹⁴¹ Cabe ressaltar que enfoquei até o presente momento, mais detidamente nos tropos espaciais do amigo e do inimigo; e o temporal do civilizado e não civilizado, mas saliento que há diversos outros dualismos, e pretendo perpassar alguns presentes neste processo de diferenciação para pensar o contexto do refúgio, mas já alerta à impossibilidade de dar conta “totalmente” de todas essas possibilidades de divisões presentes quando pensamos o problema da diferença. Tendo isso em mente, sugiro como forma de ampliação e mais uma possibilidade para pensar tais tropos, o trabalho do professor Roberto Yamato (2014), que oferece uma terceira possibilidade: a divisão entre o tropo da humanidade e do fora da humanidade.

Não obstante, ao mesmo tempo que Walker (2006) reforça que o internacional moderno funciona por locais de discriminação autorizada, seja na fronteira do sujeito individual moderno, nas fronteiras do Estado soberano moderno ou nas fronteiras do sistema moderno de Estados soberanos: “as alegações sobre a soberania do Estado e o sistema de Estados soberanos só funcionam porque afirmam uma ausência que garante sua suposta presença¹⁴²” (Walker, 2006, 65, tradução minha). É a partir destes pontos do autor, e este duplo fora do internacional moderno, que penso ser relevante o diálogo com o pensamento de Emma Haddad (2008), pois estes locais de discriminação, o deixar à margem e entre fronteiras de Estados, ou lugares de ninguém, enquanto “fora” também neste sistema internacional, – a partir deste processo de diferenciação autorizado pela recusa, tanto do país de origem, pois não protege àqueles que “supostamente” deveriam proteger, quanto do país receptor que não deseja “arcar” com tal “dívida humana”, – evidenciam como tais populações ou determinados fluxos migratórios permanecem no “entre” das lacunas deste sistema internacional (Haddad, 2008).

Haddad (2008) fornece ferramentas para (re)pensarmos a migração de refugiados em uma era pós-guerra fria mais complexa, do que só por esta lógica inclusiva/exclusivista. A autora coloca que pensar as divisões e jurisdições territoriais, conferindo direitos e reconhecimento de acordo com o estatuto de cidadania, sempre deixa certos povos vulneráveis. A autora nota que o mundo pós-Guerra Fria nos levou para um cenário mais complicado de novas guerras e soberanias fragmentadas, no qual as normas de proteção, baseadas em direitos humanos individuais e alegações bem fundamentadas de perseguição, são totalmente inadequadas para proteger muitas destas populações. A autora (re)questiona como é possível que a percepção pública, particularmente a europeia, deixou de lado a visão sobre os refugiados como “heróis” do sistema internacional, a partir de arquétipos de dissidentes, que fugiam do comunismo e de regimes despóticos em busca de liberdade para serem percebidos como uma “inundação” depreciada e indesejada, levando a movimentos de restrição, mecanismos de controle rigorosos, criação de centros de detenção em massa e ações de repatriação forçada em massa.

Haddad (2008) ainda expõe que tal mudança de perspectiva sobre estes considerados como diferentes levou a um rebaixamento das normas internacionais para

¹⁴² “claims, about state sovereignty and the system of sovereign states only work because they affirm na absence that guarantees their assumed presence” (Walker, 2006, 65).

regimes muito menos idealistas de proteção temporária, controle remoto, contenção da população regional e, de certa forma, um viés humanitário, naturalmente defensivo que busca proteger as reivindicações dos “verdadeiros” refugiados. Ao me deparar com tal visão da autora, penso ser relevante, pois a sua análise, digo de passagem, sofisticada, evidencia uma colcha de retalhos mais complicada do que somente uma divisão entre um determinado “dentro” e um certo “fora” (Walker, 2015). Para Haddad (2008), a pessoa em situação de refúgio encontra-se no limite entre o “dentro” (*inside*) e o “fora” (*outside*) – como apresentei na seção anterior –, e possui um caráter “entre” (*in between*) neste jogo que define as relações internacionais. E, reforça:

enquanto houver fronteiras políticas que construam estados separados e criem definições de pessoas de dentro e de fora, haverá refugiados. Esses indivíduos não se enquadram na hierarquia estado-cidadão-território, mas são forçados, em vez disso, a entrar nas lacunas entre os estados¹⁴³ (Haddad, 2008, 7, tradução minha).

Posto de outro modo, ao mesmo tempo em que a pessoa em situação de refúgio encontra um lugar para si no sistema internacional, configura-se, da mesma forma, uma figura liminar. É possível observar tal lógica naquele “jogo de bola”, pois Julio foi inserido no “jogo”, mas não fazia parte de nenhum dos dois “times”: estava em uma posição liminar. Julio se depara com a distância que é colocado ao não ter lugar neste “jogo de bola”, neste “jogo” da vida política, como um duplo fora (*doubled outside*), não lugar no “entre” da vida política. Julio, ao relatar que não quiseram ser amigos dele, de certa forma foi estabelecido um “lugar/não lugar” neste encontro e, paralelamente, um “lugar/não lugar” “entre”, também de certa maneira à margem. Ao mesmo tempo que Julio tentou se inserir, foi deixado à margem, no “entre”, do “jogo”. Julio se deparou com este local e linha de diferenciação que o separou da possibilidade de fazer parte e de ser acolhido naquele jogo. É dentro deste cenário que gostaria de continuar minha exploração nesta seção, principalmente este “lugar/não lugar” (enquanto um duplo fora) no “entre” do “jogo de bola” da vida política moderna.

¹⁴³ “As long as there are political borders constructing separe states and creating clear definitions of insiders and outsiders, there will be refugees. Such individuals do not fit into the state-citizen-territory hierarchy, but are forced, instead, into the gaps between states” (Haddad, 2008, 7).

Haddad (2008) argumenta que, “os refugiados não são a consequência de um colapso no sistema de estados separados, mas são uma parte inevitável, embora não prevista, da sociedade internacional¹⁴⁴” (Haddad, 2008, 7, tradução minha). Este caráter é produzido pelo descompasso entre a soberania positiva do Estado, ou seja, certa responsabilidade de proteger e representar os que fazem parte, e a soberania negativa (ou a anarquia) do sistema internacional. E acrescenta que “os refugiados representam uma faceta permanente do cenário internacional. Eles são o lembrete humano das falhas da sociedade internacional moderna¹⁴⁵” (Haddad, 2008, 3, tradução minha). E, de certa maneira, um lembrete das falhas (duplo fora) (Walker, 2006, 2015) deste internacional moderno e seus espaços indesignáveis e “lugares de ninguém”.

A esfera dos refugiados é uma área altamente politizada e internacionalizada. Os movimentos em massa de refugiados são o resultado de várias mudanças políticas e sociais que afetam todo o sistema internacional de Estados e não apenas os desenvolvimentos em países individuais. Desde que surgiu como um “problema” moderno, ficou claro que a questão dos refugiados estava além da capacidade de qualquer governo de lidar com ela de forma eficaz¹⁴⁶ (Haddad, 2008, 2, tradução minha).

Penso ser relevante o argumento da autora, em relação à prevalência da norma da soberania do Estado, pois segundo ela, apesar das limitações práticas dos Estados, seria possível expandir, em vez de restringir ou comprometer, a noção de proteção aos refugiados. As reivindicações soberanas dos Estados são, portanto, tanto a fonte do problema quanto a sua possível solução, quando eles aceitam que devem buscar restaurar uma relação protetora entre Estado e cidadão para populações vulneráveis móveis ou deslocadas. Ao meu ver, poderíamos depreender que o que sugere a Haddad (2008) seria pensar este diferente não como um “de fora” “inimigo”, mas um “de fora” que necessita ser protegido, talvez poderia dizer, (re)olhar esta diferença através de uma (re)organização desta soberania, que tenta “negociar um

¹⁴⁴ “refugees are not the consequence of a breakdown in the system of separate states, rather they are an inevitable if unanticipated part of international Society” (Haddad, 2008, 7).

¹⁴⁵ “Refugees represent a permanent feature of the international landscape. They are the human reminder of the failings of modern international society” (Haddad, 2008, 3).

¹⁴⁶ “The refugee domain is highly politicised and internationalized area. Mass movements of refugees are the result of various political and social changes that affect the entire international states system and not just developments within individual countries. Since it emerged as a modern ‘problem’ it became clear that the refugee issue was beyond the capacity of any one government to deal with effectively” (Haddad, 2008, 2).

caminho entre o que é e o que deve ser¹⁴⁷” (Haddad, 2008, 170, tradução minha).

Como aborda Favell (2008, 210, tradução minha):

O mundo poroso de hoje é um “poluente” perturbador na divisão política oficial da Terra em cidadãos de estados-nação territorialmente divididos – um mundo de pessoas sem-teto que (geralmente) podem ter o direito não problemático de sair de seu país, mas enfrentam um direito muito mais restrito de entrar e obter *status* em outros¹⁴⁸.

Conceitualmente, a autora quer ressaltar que o indivíduo deve pertencer a um Estado (para poder ser protegido ou usufruir de seus direitos). Quando sai da relação Estado-cidadão, o indivíduo se torna um ser internacional e protegido pela comunidade internacional, se é que atualmente isto está veementemente acontecendo, como ressaltou Walker (2006, 2015). Em termos mais diretos, os refugiados, para Haddad (2008), são o detrito lógico do sistema estatal internacional. Assim como os cidadãos são inerentes a um Estado (Doty, 2014), os refugiados o são a um sistema internacional de Estados, pois, de certa forma, e, não sem descaso e recusa, o sistema internacional tem de lidar com os indivíduos que os Estados não querem como membros. Assim, para a autora, os refugiados são os detritos do sistema de Estados, localizados no “entre” deste sistema, o qual os Estados podem incinerar ou enterrar seu lixo, ou, como no caso do “jogo de bola”, serem objetivados xenofobicamente enquanto objetos/bola neste jogo de mesas “dentro/fora” e no “entre” deste sistema.

É um jogo de pingue-pongue de pessoas em vulnerabilidade, consideradas como “bolas”, os quais os Estados chutam e forçam o deslocamento de problemas com seus membros ou residentes para o cenário internacional, ao mesmo tempo que não possuem lugar dentro deste internacional moderno. Tal movimento de deslocamento pode ser lembrado através da fala daquele treinador/professor, ao vociferar a Julio que voltasse ao seu país de origem. Quando Julio foi tentar comunicar a violência que sofria, ou mesmo criar uma relação de amizade, como ele destacou, com o treinador, este voltava a Julio respondendo que deveria voltar para o seu país de origem. Contudo, tal país de origem também não era um lugar de proteção, pois não foi capaz nem de proteger àqueles que considera como parte de seu território.

¹⁴⁷ “negotiate a way between the is and the ought” (Haddad, 2008, 170).

¹⁴⁸ “In this sense all migrants in today’s porous world are disruptive ‘pollutants’ in the official political carve-up of the earth into territorially divided nation-state citizenries – a world of homeless persons who (usually) may have an unproblematic right to exit their country by face a far more restricted right to enter and gain *status* in others” (Favell, 2008, 210).

É possível sugerir que este treinador não via tal “problemática”, este problema do refúgio, como algo que era sua responsabilidade. São modos evasivamente agressivos e irresponsáveis de lidar com tal problema/diferença tanto a nível estatal, entre estados e “entre” também deste sistema internacional moderno:

A posição marginal do refugiado também nos força a questionar as ideias de identidade e pertencimento no sistema internacional de Estados e a distinção entre dentro e fora. Em sua posição liminar, o refugiado faz parte do sistema, mas é excluído dele, é um elemento integral da sociedade internacional, mas não tem acesso total a ela. Dessa forma, ela é tanto uma pessoa de dentro quanto de fora, existindo nas fronteiras e entre soberanos. Ela é um desafio às concepções convencionais de participação em comunidades políticas¹⁴⁹ (Haddad, 2008, 8, tradução minha).

Não obstante, a autora reforça que, para evitar o despejo irregular deste detrito/“lixo”, o sistema internacional pode organizar depósitos para reter o lixo até que ele possa ser descartado, ou podem organizar programas de partida “ordenada” para permitir que outros Estados recebam pessoas que eles valorizam, mesmo que os Estados que os enviam não o façam. Ou seja, o sistema internacional pode organizar trocas de população entre os Estados, ou mesmo servir como uma “bola” neste “jogo”. Na medida em que este “jogo de bola” falha, os refugiados se tornam um problema prolongado, e o “lixo” acumula. A diferença aqui é vista e separada entre os valiosos (protegidos por uma soberania positiva) e os descartáveis, considerados lixo (preteridos por uma outra soberania, só que negativa).

Diante de tal cenário, Haddad (2008) irá realizar uma distinção entre uma soberania negativa e outra positiva. A soberania negativa de um Estado está ligada aos seus interesses autodefinidos, para cuidar dos membros que deseja e se livrar daqueles que não quer. Esta está correlacionada à soberania positiva de outro Estado, para assumir a responsabilidade não apenas por seus “próprios cidadãos”, mas pelos descartes (diferentes postos neste “entre”) de outro Estado. A autora ainda considera que quando esta soberania negativa e positiva é mantida em equilíbrio pelo sistema internacional, qualquer problema residual de refugiados poderia ser gerenciado. Para ela, o sistema internacional poderia organizar trocas de populações

¹⁴⁹ “The refugee’s marginal position also forces us to question ideas of identity and belonging in the international states system, and of the distinction between inside and outside. In her liminal position, the refugee is part of the system yet excluded from it, an integral element of international society but denied full access to it. In this way she is both an insider and an outsider, existing at the borders and between sovereigns. She is a challenge to conventional conceptions of membership in political communities” (Haddad, 2008, 8).

entre os Estados. Contudo, muitos não querem estes indivíduos, estes diferentes, como membros; dessa forma, o “lixo” se acumula nos chamados Estados anfitriões, ou aderem, implícita ou explicitamente, às normas que impedem tais fluxos migratórios, deixando essas pessoas em deslocamento forçado em limbos fronteiriços, ou, em muitos casos, em alto-mar. “Dessa forma, o refugiado vive entre seu país de origem e seu país anfitrião, preso por definição em uma terra de ninguém de esperança e memória¹⁵⁰” (Haddad, 2008, 8, tradução minha). Considero que tais limbos fronteiriços¹⁵¹ reforçados pela autora, são uma expressão deste duplo fora do internacional moderno, como ressaltou Walker (2006), pois elucida a sequência de recusas (foras) impostos a estas populações que solicitam alguma morada.

O relevante para o momento é compreender que, para Haddad (2008), tais populações, diferenciadas e postas como indesejáveis, viveriam em um limbo, muitas vezes perdidos na nostalgia de seu Estado de origem, que talvez não os quisesse mais, e na não recepção do país receptor. O foco da autora está no indivíduo refugiado, na coerção e em estar primeiro dentro e depois fora de uma comunidade política por um período indefinido. Muitas vezes essas pessoas ficam sem uma comunidade de apoio, mesmo chegando em um país receptor, pois continuam a atravessar este lugar “entre”, um limbo, um lugar que é destinado aos empurrados e abandonados neste sistema. É por meio de tais considerações que a Haddad (re)pensa, como apresentei anteriormente na introdução, a definição de refugiado, agora como “um indivíduo que foi forçado, em um grau significativo, a ficar fora da comunidade política doméstica indefinidamente¹⁵²” (Haddad, 2008, 42, tradução minha). A própria autora ressalta, particularmente, via sua argumentação, e bem como ao repensar tal definição, a não existência de uma comunidade de apoio política duradoura. De um lado ou são deixados ou forçados a deixar suas casas, ou são colocados neste lugar indefinido no “jogo de bola” entre Estados ou despejados

¹⁵⁰ “In this way the refugee lives between her country of origin and her host country, trapped by definition in a no man’s land of hope and memory” (Haddad, 2008, 8).

¹⁵¹ Discorrerei sobre estas produções e efeitos de fronteirização mais detidamente no segundo capítulo. Para o momento, é relevante o pensamento da autora, pois viabiliza o entendimento acerca desta posição e lugar limítrofe em que estas populações são deixadas e descartadas. Tais movimentos refletem em um tipo de trato para com tais populações, de forma a assumir obrigações mínimas, como ressaltei na atitude do treinador no “jogo de bola”, expressão desta manutenção destes depósitos de “lixo”, objetos despejados e indesejados deste sistema internacional.

¹⁵² “[...] is an individual who has been forced, in significant degree, outside the domestic political community indefinitely” (Haddad, 2008, 42).

em lugares limítrofes, seja jurídica, geográfica e politicamente, bem como afetivamente (irei discorrer esta faceta e trato com o diferente pela comoção internacional na seção seguinte) neste internacional moderno. Não obstante, a autora assinala como tal indivíduo, em sua grande maioria, continuava e continua sendo produto de conflitos etnonacionais, ideológicos e de poder, e não somente de perseguição individualizada.

A partir de tal movimento, o meu desejo nesta seção foi chamar atenção a estas formas de perseguição destas populações produzindo, posicionando e despejando determinados fluxos migratórios forçados em detrimentos de outros nestes “foras” (Walker, 2006, 2013, 2015), espaços de despejo e lugares de ninguém, como Haddad (2008) observou por uma soberania negativa de um Estado à qual está ligada aos seus interesses autodefinidos para cuidar dos membros que deseja, e se livrar daqueles que não se quer. É dentro destas falhas dos Estados, entre Estados e no entre deste sistema que penso que o brado de Warsan Shire (2014), em um trecho de seu poema “Casa” (“Home”), exposto anteriormente no início deste primeiro capítulo, exemplifica de forma concreta o que está em jogo nestas “falhas”, diria intencionais, ao não querer proteger pessoas e populações neste “jogo” nas relações internacionais, pois como reforça Warsan (2014):

Só deixas a tua casa quando a tua casa não te deixa ficar. [...] Ninguém sai de casa a menos que a casa o persiga [...]. Tens de entender. Que ninguém põe os seus filhos num barco a menos que a água seja mais segura do que a terra [...]. Ninguém escolhe campos de refugiados ou ser alvo de buscas íntimas onde o corpo fica a dor. Ou, a prisão, porque a prisão é mais segura do que uma cidade debaixo de fogo [...]. Eu quero ir para casa, mas a minha casa é a boca de um tubarão.

Posto de outro modo, se este suposto lugar e território receptor, enquanto possibilidade de construção de um novo lar também se transforma em um espaço negado, e não se deixa estar e permanecer, ou seja, se no país de origem não pode ficar e no país receptor não pode residir, e não possui nenhum espaço válido no “entre” deste internacional moderno, que lugar lhe resta?

2.3.

Desprovincializando o olhar acerca do refúgio: a comoção internacional como retrato da linha de cor

“Por que nos tratam diferente deles? O que eles têm de diferente? Parece que sou considerado um refugiado de segunda categoria. Como elucidei nas seções anteriores, esta diferenciação – enquanto alguém considerado como de segunda categoria – possui demarcações constitutivas do “jogo” inclusivo/excludente (Walker, 2006, 2015) das relações internacionais, e de uma ilusão coletiva de pretensa naturalização de categorias (Doty, 2014), posicionando tais pessoas em deslocamento migratório forçado em lugares limítrofes deste sistema internacional moderno (Haddad, 2008, Walker, 2006).

Logo, notamos que alguns encontros com tais populações diferenciadas – a partir destas lógicas e linhas de demarcação – são mais bem-sucedidos que outros, e algumas pessoas nesta situação de refúgio são mais percebidas e acolhidas que outras. Essa diferença possui dentro deste “jogo”, além das que já perpassamos de forma preliminar nas páginas anteriores, uma outra marca e linha de demarcação/diferenciação: uma linha frequente e corriqueiramente presente, mas muitas vezes discutida ou posta à margem das discussões centrais a respeito do contexto do refúgio. O esforço nesta seção consiste em continuar este movimento de travessia, enfocando uma outra faceta desta relação – que possui como expus na seção anterior, ações de despejamento, exclusão (foras) e criação de lugares de ninguém para pessoas consideradas indesejáveis no “entre” deste sistema internacional moderno (Haddad, 2008; Walker, 2006, 2015) –, entre o problema da diferença e o contexto do refúgio via agora (re)delimitações levando em conta uma linha de cor (Du Bois, 1915, 2017) nas relações internacionais. Ou seja, esta estrutura global, como apresentei anteriormente na introdução, de supremacia branca, sustentada por forças similares econômicas, políticas e ideológicas em nível mundial (Du Bois, 2021).

Desejo, neste momento, sobrelevar alguns encontros com populações refugiadas diante de determinados lugares secundários e periféricos, pelos quais são mantidos e articulados através de práticas de acolhimento ou exclusão mediante um

posicionamento de uma diferença colonial (Mignolo, 2020) expressa via uma comoção internacional para com determinados fluxos migratórios em detrimento de outros. A diferença colonial para Mignolo (2020, 192, grifo meu) “é o conector que se refere aos perfis em mutação das diferenças coloniais através da história do sistema/mundo moderno/colonial [...] – a diferença entre o centro e a periferia, entre a crítica eurocêntrica do eurocentrismo etc.” A comoção internacional, via um processo de diferenciação racial e colonial, é um rastro enquanto mais uma faceta possível desta relação entre o problema da diferença e o refúgio nas relações internacionais.

Valendo-me do pensamento de Haddad (2008), poderia se dizer uma expressão de uma escolha que permite a entrada aos Estados daqueles que estes valorizam, em detrimento daqueles considerados dispensáveis, mas agora pensado por linhas raciais/coloniais, via uma relação truculenta com a diferença colonial (Mignolo, 2003, 2020). Em tal caso, não seria, veementemente, correto falar então de uma separação e disposição provincial da diferença em contraponto às ilusões (Doty, 2014) e pretensões de divisões naturalizadas por certo contrato social do que a vida política deveria ser? (Walker, 2013). Diante disso, irei percorrer algumas rotas, encontros e desencontros para vislumbrar o que está em jogo neste processo, e quais as suas marcas e consequências para a manutenção de determinada comoção internacional para com aqueles que são “valorizados” pelos Estados, e, portanto, protegidos e não descartados, em detrimento daqueles que são minorados por tal linha de cor deste sistema internacional, uma tentativa de desprovincialar e situar tal processo de diferenciação operado pelo racismo.

(Re)considero, juntamente com Du Boi (2021) ao argumentar acerca da noção de “consciência de ser”, que muitas vezes essa sensação muito recorrente de ser considerado como um refugiado de segunda categoria, como apresentei acima, evidencia “uma sensação peculiar [...] uma experiência de sempre enxergar a si mesmo pelos olhos dos outros, de medir a própria alma pela régua de um mundo [que é dividido por uma linha de cor] que se diverte ao encará-lo com desprezo e pena” (Du Bois, 2021, 23, grifo meu).

Desde o início da invasão russa à Ucrânia em 2022, a temática do refúgio, principalmente o aumento do fluxo de refugiados ucranianos, ganhou ampla cobertura e comoção na mídia internacional e nacional (*Cable News Network* [CNN]

Brasil, 2022; Organização Internacional para as Migrações [OIM], 2022). No entanto, pude perceber, nos meus encontros com pessoas em situação de refúgio aqui no Brasil, que gerou algumas demandas particulares nos encontros ou na clínica¹⁵³ com pessoas em situação de refúgio, que advinham de outros fluxos migratórios. Deparei-me com vários questionamentos de pessoas – em sua grande maioria advindas de países do Sul Global¹⁵⁴ – que relatavam um trato distinto para com os refugiados ucranianos, especialmente na mídia. Ou seja, percebiam uma diferenciação, uma certa comoção internacional. Muitos em situação de refúgio aqui no Brasil indagavam como aquela tragédia na Ucrânia era uma situação impensável e um infortúnio, porém alguns percebiam que a comoção e hospitalidade era diferente para os refugiados ucranianos em relação a outros fluxos migratórios. Frases foram frequentes neste período, especialmente na clínica e no meu contato em outros espaços, quais sejam: Por que nos tratam diferente deles? O que eles têm de diferente? Parece que não se comovem com a gente, não é? É diferente! A resposta é diferente! Du Bois (2021) nos convida e propõe que o véu da divisão desta linha de cor seja rompido, já que a existência desta divisão leva os negros e os brancos a enxergarem realidades parciais e encobertas.

Ao observar tal demanda, propus realizar um movimento de pesquisa no intuito de ampliar o meu olhar para compreender como tal “comoção” estava sendo

¹⁵³ Novamente exponho que esta dissertação não pretende deixar de fora a dimensão da práxis e de uma escrita e movimento autobiográfico, seja enquanto pesquisadora, psicóloga, ou outros papéis e lugares que transitei, mas um relato que dá espaço para evocar um movimento aberto enquanto uma subjetividade também viandante e em migração enquanto pesquisadora. De maneira mais explícita, não quero deixar de lado tal fronteira com esse espaço que, de certa forma, faz parte do contexto do refúgio, mais ainda quando se trata da escuta e fala deste trajeto de saída, chegada e integração no país de origem. É um esforço de uma escrita que evoca um lugar de fronteira enquanto alguém que estuda, pesquisa e trabalha neste contexto do refúgio. Este acolhimento, enquanto comoção aos ucranianos em comparação a outros refugiados, foi evidenciado, com certa frequência, tanto nos atendimentos clínicos, em conversas paralelas, ou mesmo no discurso de brasileiros que tive contato, como um movimento explícito de solidariedade aos refugiados ucranianos em detrimento de outros. Tanto na mídia, quanto em alguns discursos, os ucranianos obtiveram uma ampla solidariedade internacional e nacional em relação às outras pessoas advindas de outros fluxos migratórios.

¹⁵⁴ Segundo Santos (2018, 2019), o Sul Global é formado por países, movimentos ou lugares que compartilham os mesmos desafios socioeconômicos gerados por lógicas de opressão e dominação modernas oriundas de um Norte Global capitalista, colonialista e patriarcal. É importante ressaltar que muitas vezes as migrações do Sul Global são influenciadas por movimentos anti-migratórios do Norte Global, onde há uma natureza assimétrica que impõe condições e lógicas de poder e replicam condições coloniais de vulnerabilidade. Para tal discussão recomendo a leitura de alguns autores que evidenciam tais problemáticas, como Jarochinski-Silva & Baeninger (2022), Lobaerde et al. (2014), Mattiazzi (2014) e Santos (2018).

apresentada no espaço internacional e nacional, e porque aquilo aparecia como demanda “local”. Qual é a relação entre esta “percepção” e o movimento midiático evidenciado sobre a conjuntura, relações e respostas internacionais? A resposta midiática, bem como a cobertura, a postura e as ações em prol dos refugiados advindos da Ucrânia, foi observada com certa distinção. Como trouxe Haddad (2008), poderia dizer um movimento que evidencia uma escolha sobre o tipo de fluxo migratório forçado que se quer proteger. Perguntava-me sobre as facetas desta diferença trazida e marcada nestas percepções e falas, e qual a relação com o problema da diferença. Até aquele momento não tinha considerado que tal temática apareceria por meio de questionamentos, percepções e vivências de pessoas em situação de refúgio, e em processo de integração local aqui no Brasil, sobretudo advindos de fluxos migratórios do Sul Global. Faço estas ponderações não como forma de desvalorizar ou valorizar a necessidade ou não de assistência a nenhum fluxo migratório forçado, contudo, não esperava encontrar tal distinção e diferenciação no trato de refugiados ucranianos, principalmente no ambiente clínico. Indagava-me acerca daquele cenário internacional, e ao tentar vislumbrar nas falas trazidas, deparava-me com certa demarcação e processo de diferenciação no trato com este fluxo migratório. Não estaríamos vislumbrando mais um movimento de diferenciação através de uma lógica racista de demarcação, seleção e inclusão/exclusão?

Muitas das coberturas midiáticas, ações e respostas europeias valorizavam e apresentavam os refugiados ucranianos como bem-vindos, pois eram considerados uma população de pessoas brancas, civilizadas e europeias. Novamente como Haddad (2008) reforçou sobre esta “valorização”, aqui neste contexto se apresentava com facetas de uma diferença colonial, ou seja, “por certa produção de conhecimento por aqueles que participaram na construção do mundo moderno/colonial e aqueles que foram excluídos do debate” (Mignolo, 2020, 194). A invasão à Ucrânia e a resposta aos ucranianos obteve uma comoção “sem freios” e hospitaleira abertura, uma vez que, foram considerados hóspedes que não apresentavam nenhuma forma de perigo, violência ou questionamento de sua moralidade (Luquerna, 2022).

Nessas conversas e trabalho com pessoas em situação de refúgio aqui no Brasil, advindas da América Latina e de alguns países da África, uma grande parte apontou como as pessoas frente ao fluxo ucraniano foram diferentes, e como sentiram tal discrepância no dia a dia e recepção aqui no Brasil. Discursos comparativos de ódio, racistas e xenofóbicos foram mais frequentes. Em certa medida, a recepção

“acolhedora” dos países europeus destoava das ações tomadas em crises de refugiados anteriores, desde 2015 (Pinotti, 2022). A grande maioria destes refugiados estão alocados em países europeus, principalmente aqueles que fazem fronteira com a Ucrânia (CNN Brasil, 2022; OIM, 2022). Como expôs Grada Kilomba (2019), as marcas do colonialismo e o imaginário sobre sujeitos não brancos é constituído pelo branco, ou seja, o racismo faz com que tal imaginário social sobre o negro seja o reflexo de um “Outro” que o branco não quer ser, e tal identidade é imposta independente da vontade dos sujeitos. Vemos aqui este reflexo da operação da política de posicionamento identitária elucidada por Hall (1993, 1996), mas agora operacionalizada pelo racismo.

Segundo a CNN Brasil, a União Europeia (UE) concedeu, em 2022, por unanimidade, proteção temporária aos ucranianos. “A decisão determina que refugiados da guerra na Ucrânia tenham direito à residência, acesso ao mercado de trabalho, assistência médica e educação infantil por pelo menos um ano” (CNN Brasil, 2022). Em comparação, por exemplo, a 2015 e 2016, quando cerca de 1 milhão de refugiados do Oriente Médio se deslocaram para a Europa, a recepção foi muito menos acolhedora e com certos aparatos fronteiriços e de fechamento de fronteiras.

A maior parte, naquele período, foi para a Turquia, país que não faz parte da UE, e de lá alguns tentaram entrar na Grécia. Este encontro com tais fluxos foi escalado por um movimento anti-imigração forte no continente: “um acordo foi feito entre a Turquia e o bloco europeu em 2016, fazendo com que todos os imigrantes regulares que tentassem entrar na Grécia pela fronteira fossem mandados de volta ao país” (Pinotti, 2022).

De alguma maneira, não houve este sentimento anti-imigratório, dessa magnitude, em relação ao fluxo ucraniano, pois não houve este senso de alarme e medo, pois eram, em sua grande maioria, considerados brancos, civilizados, cristãos e próximos aos europeus. Qual marca, linha, diferença e divisão colonial, racial e xenofóbica foi posta na demarcação dessas alteridades viandantes? E, como ela, de algum jeito marcou o cotidiano e o processo de integração local de pessoas advindas de outros fluxos migratórios, como: venezuelanos, colombianos, senegaleses, congoleses, sírios e dentre outros?

Como mostra a reportagem de *Luquerna* (2022), em entrevista cedida à *Opinion Juris*, de modo geral, a resposta global aos refugiados, especialmente dos países vizinhos em relação ao fluxo de pessoas advindas da Ucrânia, foi descrita como

um movimento de “tremenda solidariedade e hospitalidade”. A Comissão Europeia prometeu que receberia os refugiados de braços abertos (*open arms*) e o Reino Unido flexibilizou as suas exigências de visto, estimando a chegada de 200.000 naquele período de 2022. A UE ofereceu proteção temporária por, pelo menos, três anos a esses refugiados, e os Estados Unidos da América (EUA) tentaram acelerar o processo de solicitação, comprometendo-se em aceitar 1000.000. Porém, nem toda pessoa que fugia da Ucrânia foi bem-recebida:

As pessoas não brancas, especialmente as provenientes da África, que viviam legalmente na Ucrânia, enfrentaram uma grotesca discriminação. Estudantes não brancos, trabalhadores migrantes e outros que não se enquadravam no perfil de “ucraniano atípico” (pele clara com olhos claros) se viram presos na fronteira, impedidos de fugir, enquanto seus compatriotas de pele clara tinham permissão para buscar refúgio¹⁵⁵ (Luquerna, 2022, tradução minha).

Ao me deparar com tal situação, observei como a cobertura sobre a invasão russa e o fluxo de migrantes e refugiados advindos da Ucrânia, foram embasados e, de que forma, tais linhas de demarcação racistas, e estas últimas evidenciaram um aumento na forma que muitos refugiados ucranianos eram vistos no Brasil. Inferi que tais respostas no âmbito internacional se circunscreviam como demanda local no processo de integração, um questionamento a respeito desta diferença entre a comoção para com determinados fluxos migratórios em detrimento de outros posicionados no lugar do colonizado, diferente, outro, não-branco, não-europeu como elucidou Du Bois (2021) e Grada Kilomba (2019).

A reportagem de Bayoumi (2022), concedida ao *The guardian*, relata que um correspondente da *Columbia Broadcasting System (CBS) News*, Charlie D’ Agata, declarou, em sua reportagem, que a Ucrânia não seria um lugar como o Iraque ou o Afeganistão. “Esta é uma cidade relativamente civilizada, relativamente europeia [...], onde você não esperaria isso, ou esperaria que isso acontecesse¹⁵⁶” (Bayoumi, 2022, tradução minha). Ao descrever a Ucrânia como civilizada, observamos um corte, uma linha colonial, entre países civilizados e países incivilizados:

¹⁵⁵ “Non-white people, especially those coming from Africa, who had been lawfully living in Ukraine faced blatant discrimination. Non-white students, migrant workers, and others that did not fit the profile of ‘atypical Ukrainian’ (fair-skinned with light-colored eyes) found themselves stranded at the border, prevented from fleeing while their light-skinned compatriots are allowed to seek refuge” (Luquerna, 2022).

¹⁵⁶ “This a relatively civilized, relatively European [...] city, one where you wouldn’t expect that, or hope that it’s going to happen” (Bayoumi, 2022).

A BBC entrevistou um ex-vice-promotor geral da Ucrânia, que disse à rede. É muito emocionante para mim porque vejo pessoas europeias com olhos azuis e cabelos loiros... sendo mortas todos os dias”. Em vez de questionar e indagar o comentário, o apresentador da BBC respondeu categoricamente: “Eu entendo e respeito a emoção”. Na BFM TV da França, o jornalista Phillipe Corbé declarou o seguinte sobre a Ucrânia: “Não estamos falando aqui de sírios fugindo em carros que se parecem com os nossos para salvar suas vidas”¹⁵⁷ (Bayoumi, 2022, tradução minha).

Em outras palavras, os refugiados ucranianos eram considerados a partir de um problema de diferenciação e de uma construção de uma delimitação fenotípica e identitária e uma identidade de um “nós”, e o encontro com tais populações – por meio desta identidade compartilhada enquanto “brancos”, “civilizados”, “europeus” etc. – era uma razão para o acolhimento (emocional), abertura e preocupação dos países vizinhos. Vemos nestes relatos que nem todos são posicionados “fora”, ou melhor, neste “duplo fora” (Walker, 2006, 2015) desta vida política moderna do internacional, há determinados fluxos de refugiados que ainda recebem algum tipo de proteção, mesmo que seja por uma soberania positiva, como ressaltou Haddad (2008), mas com facetas embranquecidas pelo racismo. Até certo ponto estes não eram considerados hóspedes indesejados.

Como dissertaram Batista & Santos (2022, 2114, grifo meu), “a dupla consciência (em Du Bois) integra uma sociedade permeada por contradições, em que há cidadania para brancos e ausência de liberdade para negros”. Bayoumi (2022) informa na reportagem da *Independent Television* (ITV) à jornalista, reportando da Polônia em 2022, que em relação ao fluxo de refugiados ucranianos, “esta não é uma nação em desenvolvimento do terceiro mundo. Isso é a Europa! [...] Aparentemente, com cara de ‘classe média igual à da família europeia que mora ao lado’”¹⁵⁸ (Bayoumi, 2002, tradução minha). Por que trago tais trechos neste momento da dissertação? Pois, primeiramente, quando discorri sobre o “jogo de bola” e quais lógicas de demarcação de quem entra e quem sai foram construídas a partir

¹⁵⁷ “The BBC interviewed a former deputy prosecutor general of Ukraine, who told the network. ‘It’s very emotional for me because I see European people with blue eyes and blond hair... being killed every day’. Rather than question or challenge the comment, the BBC host flatly replied. ‘I understand and respect the emotion’. On France’s BFM TV, journalist Phillipe Corbé stated this about Ukraine: ‘We’re not talking here about Syrians fleeing the bombing of the Syrian regime backed by Putin. We’re not talking about Europeans leaving in cars that look like ours to save their lives’” (Bayoumi, 2022).

¹⁵⁸ “this is not a developing, third world nation. This is Europe! [...] Apparently Looking ‘middle class’ equals the European Family living next door” (Bayoumi, 2022).

de outro jogo que delimita tais populações (Doty, 2014; Haddad, 2008; Walker, 2013, 2006, 2015), outra lógica diferencial presente neste “jogo” evidencia um corte uma linha de cor (Du Bois, 1915, 2017), muitas vezes feita de forma e com outras expressões. Tal linha (especificamente dentro do contexto internacional dos fluxos de refugiados ucranianos) estava presente na fala nesses meus encontros¹⁵⁹ com pessoas em situação de refúgio. Alguns relataram como sentiram um aumento de falas comparativas, a fim de validar ou invalidar determinados fluxos em detrimento de outros, bem como um certo acolhimento emocional assimétrico. Muitos relataram que se sentiram como “refugiados de segunda categoria”, pois foram comparados com os ucranianos, como se houvesse um refúgio “verdadeiro” e outro questionável, um mais elegível e outro menos elegível, um mais civilizado e outro menos.

Sobre o exposto, observamos que alguns são acolhidos e podem viver ao lado (*next door*) e outros são barrados, seja em fronteiras territoriais e internas, seja nas vielas de determinadas vizinhanças (*neighborhood*), como apresentado no trecho da reportagem. São linhas de demarcação, linhas de cor, linhas que realizam uma gestão da comoção, hospitalidade e resposta a determinados fluxos migratórios em detrimento de outros. Linhas de cor, que ainda demarcam as relações internacionais, as delimitações de fronteiras e a hospitalidade e hostilidade a determinadas alteridades. E, de distintas maneiras, está presente e é vivenciada no processo de integração local e nas realidades cotidianas vividas por pessoas em situação de refúgio aqui no Brasil.

Segundo, foi com o intento de compreender tais relações internacionais que me aproximei da área de RI. Tendo em mente que tais ponderações, frustrações, questionamentos e denúncias justamente quando foram vividas pelo aumento de atitudes racistas, xenofóbicas são visíveis em discursos que contrastavam a própria validade ou não do pedido de refúgio, ou a sua moralidade através de comparações

¹⁵⁹ Pontua-se, que já no início do meu trabalho e encontro com o contexto do refúgio, o racismo já era uma temática presente nas vivências, falas e experiências de pessoas nesta situação aqui no Brasil, apesar de possuir, ainda, pouca centralidade nas discussões acadêmicas acerca do contexto do refúgio. Foi em 2020 que decidi aprofundar mais a temática do racismo e refúgio no mestrado de Psicologia, com a tese de dissertação *Racismo e suas Fronteiras: olhares acerca do refúgio*. Apesar de me aproximar muito antes com estudos acerca do racismo, quando me acheguei da temática do refúgio, e comecei o meu trabalho neste contexto, era uma realidade muito central e presente, mas expressivamente pouco trabalhada na sua centralidade, principalmente no que tange à realidade brasileira e à sua suposta democracia racial (Bento, 2022).

com enfoque para a construção de um determinado fenótipo, produzindo uma situada comoção internacional. Como apresentado nas falas da reportagem da *British Broadcasting Corporation*/Corporação Britânica de Radiofusão (BBC) (Bayoumi, 2022), em que o jornalista entrevistou um ex-vice promotor geral da Ucrânia, onde ele traçava uma linha de demarcação a partir de fenótipos “aceitos e acolhidos”: “É muito emocionante para mim, porque vejo pessoas europeias com olhos azuis e cabelos loiros... sendo mortas todos os dias¹⁶⁰” (Bayoumi, 2022, tradução minha). Naquele momento, não vislumbrava que tal trato e discurso a respeito de refugiados advindos da Ucrânia, teria e produziria consequências significativas, mas violentamente prejudiciais nas experiências e integração local de pessoas em situação de refúgio advindas da América Latina e de países da África, com os quais tive contato. Como pensar tais linhas coloniais/racistas e suas respostas emocionais para com aqueles considerados “com olhos azuis e cabelos loiros” (with blue eyes and blond hair) na formação deste ordenamento internacional? E, quem não se encaixa nesta descrição, os considerados diferentes/outros, não é passível de comoção?

Neste trajeto de encontro com tais falas e vivências é possível inferir que grande parte da enunciação sobre tais limites confinados a certas alteridades não brancas, não europeias, não “civilizadas”, trivializam a relação colonial quando se trata de pensar o contexto do refúgio e o ordenamento internacional nesta lógica soberana dos Estados-nação. É um movimento que continua tratando questões relacionadas ao contexto migratório, principalmente os deslocamentos forçados, sob a égide de suas relações de funcionalidade, semelhança ou divergência, com o que se denominou centro nas discussões e reconfigurações das relações hierárquicas a partir do jogo entre Estados-Nação nas RIs. Estas enunciações frequentes e rotineiras sobre a polaridade dentro/fora (Doty, 2014; Walker, 2013, 2015), no entremeio (Haddad, 2008) das fronteiras que definem identidades nacionais, embasadas na soberania e na relação entre os Estados-nação e o sistema internacional, localizam um lugar e um acolhimento emocional para com determinadas pessoas em situação de refúgio, articulando e reproduzindo visões de forma a deixar lacunas, ou mesmo

¹⁶⁰ “It’s very emotional for me because I see European people with blue eyes and blond hair... being killed every day” (Bayoumi, 2022).

secundariza discussões que enfoquem a reprodução e manutenção destas fronteiras pelo racismo¹⁶¹.

Costas (2006) expõe como situações de opressão diversas são trivializadas ou colocadas como secundárias¹⁶². Questiona-se, portanto: Seria, da mesma forma, pensar tal movimento como uma reprodução da perspectiva colonial enquanto modelo dominante de representação das relações do mundo moderno, ainda pela colonialidade do poder, pela branquitude, e não por perspectivas do colonizado, do negro, do não europeu, do subalterno, dentre outros? Sugiro, também, que a colonialidade do poder (Quijano, 1989) também reforça e articula tal problema da diferença por meio de uma linha de cor (Du Bois, 2021) nas relações internacionais, principalmente em relação à comoção internacional para com determinados fluxos em detrimento de outros, pela criação de lugares periféricos nesta divisão internacional. A comoção internacional, penso, é um retrato desta linha de cor, viabilizada pela colonialidade do poder, que separa e difere aqueles que devem habitar os lugares periféricos, ou mesmo um imaginário e relação à margem, despejados em um limbo e no “entre” este sistema internacional moderno (Haddad, 2008).

A fim de deixar tal ponto mais “claro”, cabem algumas considerações novamente, e para “fechar” esta seção e final do primeiro capítulo deste estudo, sobre o conceito de colonialidade do poder, pois penso que está diretamente e indiretamente ligado ao lugar da diferença e o diferente (re)cortado por uma linha de cor e colocado no seio da vida política enquanto fora ou entre tal jogo das relações internacionais. Alerto que a colonialidade do poder (Quijano, 1989) dá continuidade, articula e viabiliza este processo de diferenciação a determinadas subjetividades viandantes, pois a diferença é vista agora pela sua faceta colonial e racista (Mignolo, 2020)

¹⁶¹ Diante do exposto, tais linhas demarcação/diferenciação ganham significado no âmbito das discussões e estudos sobre o refúgio, especialmente enfocando o reconhecimento desses binarismos e lógicas de exclusão, mas sem centralizar a discussão e a configuração do ordenamento internacional como consequência de lógicas xenofóbicas, raciais e de gênero, embasadas até mesmo na própria noção de soberania. Quem entra e quem sai é sim uma divisão binária de mundo e sujeitos, como apresentei anteriormente, mas ao focar tal recorte, não necessariamente se centraliza a discussão no recorte colonial racista que, por trás, viabiliza tal demarcação destas fronteiras, da hospitalidade ou hostilidade, e da comoção internacional a determinados fluxos migratórios.

¹⁶² Há uma marca sutil, indireta, mas não menos feroz pela permanência da colonialidade nos diferentes níveis da vida pessoal, coletiva, das opções epistêmicas, teóricas e políticas, que viabilizam que lógicas embebidas pelo racismo e xenofobia realizem os seus cortes também nas RIs.

como trouxe sobre a comoção internacional para com àqueles refugiados ucranianos que se aparentavam mais europeus (Bayoumi, 2022), nos trechos das entrevistas apresentados no início desta seção.

Tal conceito de colonialidade desenvolvido por Quijano (1989) articula os lugares periféricos [da diferença] da divisão internacional, pois pensar a efetivação e manutenção do racismo não seria, para ele, só uma questão doméstica, neste ou naquele país, mas um processo sistêmico que regula o emocional e politicamente as relações interestatais. Quando me defrontei com este movimento do autor, em especial quando se trata desta comoção internacional para com os ucranianos em detrimento de outros fluxos migratórios, percebi como o racismo regula, seja emocionalmente quanto politicamente, as relações entre fluxos migratórios distintos neste sistema internacional. Dentro deste cenário de comoção internacional para com os ucranianos, é possível observar a efetivação do privilégio de quem pode classificar, abrir ou não fronteiras e determinados saberes, olhares e caracterizações também midiáticas acerca das populações, como demonstrei nas reportagens, utilizando um modo de classificar, diferenciar e recortar o fenótipo destes grupos, como brancos, parecidos com os europeus, confiáveis, não descartáveis (Haddad, 2008).

Tendo isso em mente fica mais evidente o que Quijano (2019) ressaltou acerca das várias racionalidades ocultas pela hegemonia da crença em uma razão universal na qual a civilização ocidental se baseia, e, de certa forma, dizem mais de uma racionalidade provinciana do que universal. Tendo em mente o pensamento do autor, pensar a civilização ocidental diria mais de distintas diferenças criadas, mantidas e provincializadas por alguns do que certa identidade universal. Assim, as reportagens e os termos usados para descrever refugiados ucranianos evidenciam expressões deste eurocentrismo que possui como maquinaria o racismo, via uma linha de cor que se mantém por uma colonialidade do ser, saber e poder. Assim, neste caso, este processo de diferenciação eurocentrado tem uma razão de ser. Em suma, para o autor, a totalidade do conhecimento tornou-se totalitária, ou seja, infiltrou-se em todas as outras totalidades cognitivas coexistentes, e as modificou. Ela construiu em silêncio, um silêncio que o pensamento decolonial revelou, a diferença epistemológica e ontológica colonial.

Fora da Europa, o conhecimento perde a hierarquia epistêmica, porque as pessoas são consideradas ontologicamente inferiores. Um esforço branco de ainda se manter um véu, um véu como assevera Du Bois, (2021, 12, grifo meu), “que impede

que sejamos vistos como realmente somos, mas, inclusive, nos impede de ver o mundo como ele realmente é”. Ou posto de outra forma, a partir dos territórios teóricos trespassados até o momento neste capítulo, este “fora” (Walker, 2013), ou poderia dizer “duplo fora” (Walker, 2006, 2015), e, mesmo estes espaços de despejo no “entre” do sistema internacional não são operacionalizados para todos (no caso, também para os fluxos migratórios forçados). Percebemos também que há uma outra diferenciação para aqueles posicionados (Hall, 1996) e pertencentes a esta identidade universal/europeia/branca, etc., e aqueles que não entram dentro desta descrição fenotípica na vida política moderna, no âmbito deste internacional moderno.

Vislumbrando tal cenário, poderia dizer que pensar o problema do refúgio, da diferença, do internacional moderno, seria concomitantemente (re)pensar o conflito de cor, o dilema da colonialidade do poder, do ser e do saber, ou como situou Stuart Hall, o problema sobre a “capacidade de viver com a diferença” (Hall, 1993).

3

A diferença e suas fronteiras

*“Eu sou uma mãe.
E mando uma mensagem para o mundo: queremos a ajuda de
você.
Não queremos viver assim.
Temos muitos problemas aqui.
O tempo é sempre frio.
Não consigo sentir segurança nem para mim, nem para meus
filhos.
Quanto tempo eles querem que fiquemos aqui?
Queremos ir embora da Grécia.
Eles deveriam nos deixar ir, porque queremos seguir em frente.
Não tenho família em outro país.
Mas eu quero ir para um país, onde eles tratem bem o ser hu-
mano.
Porque somos humanos.
Não somos animais, mas aqui vivemos numa selva, sabe? Isso é
uma selva. E nós temos filhos.
Eu mesmo tenho duas filhas pequenas.
Tivemos uma vida muito ruim, não queremos que nossos filhos
tenham um futuro ruim. Queremos que eles possam ir para a
escola. Para estudarem. Para aprenderem. E seguirem em
frente.
Essa é a nossa mensagem.”*
(Relato – exposição “Entre fronteiras” – por Pedro Mendes Le-
vier, 2023)¹⁶³.

¹⁶³ O trecho acima foi tirado da exposição *Entre Fronteiras*, do jornalista e fotógrafo Pedro Mendes Levier, no Centro Cultural dos Correios, Rio de Janeiro, 2023. O jornalista traz fotos inéditas no Brasil, de diversas regiões do que ficou conhecida, entre migrantes, em lugares como a Ilha de Lesbos, na Grécia e regiões da Rota dos Balcãs, e *design* expográfico/iluminação de Alê Teixeira, a partir de 28 de setembro de 2023. Realizado entre 2019 e 2020, a exposição concentrou-se em regiões fronteiriças do Espaço Schengen (formado por 26 dos 27 países que formam a UE), em países como Bósnia, Grécia e Macedônia do Norte. Lugares onde migrantes eram confinados e enfrentavam grande resistência para continuar o seu caminho em busca de refúgio em países da Europa Ocidental.

3.1.

“O Jogo”: o posicionamento da diferença nas relações internacionais

“O Jogo” – é assim que pessoas em busca de refúgio se referem ao momento em que vão cruzar alguma fronteira (Levier, 2023). Como apresentei no capítulo anterior, a partir de um “jogo de bola” que evidencia um jogo “entre fronteiras” (Haddad, 2008), foi possível perceber lugares, categorias e enquadramentos identitários com o intuito de diferenciar quem entra e quem está fora (Doty, 2014; Walker 2013) destas fronteiras – soberanas, identitárias, naturalizadas, raciais, coloniais, dentre outras – (Doty, 2009, 2014; Du Bois, 1915, 2021; Quijano, 1989, 2019; Walker, 2013, 2015) desta arquitetura internacional. Não é qualquer um, não de qualquer forma e não sem consequências, que pessoas podem passar tais fronteiras entre Estados.

“Eles deveriam nos deixar ir, porque queremos seguir em frente”; “Não tenho família em outro país, mas eu quero ir para um país onde eles tratem bem o seu humano” (Levier, 2023). Ao me encontrar com o trabalho de Pedro Mendes Levier, em sua exposição *Entre Fronteiras*, mormente com o relato desta mãe, estrangeira, refugiada, é possível perceber que ser “ser humano” não significa que há passe livre por entre fronteiras estatais. Há diversos regimes normativos quando se trata da migração, ainda com mais aparatos quando se trata de deslocamentos migratórios forçados. Tais diferenças, normativas e aparatos jurídicos e fronteiriços, são construídos levando em conta o seu *status*, categoria, ou seja, a sua identidade naquele determinado momento de travessia. Qual é a sua origem? Qual é o seu país? Qual é a sua intenção? Você tem documentos? Você tem família em outro país? Vocês estão viajando a trabalho, estudo ou refúgio? Dentre outras tantas práticas construídas a partir de certas compreensões de si mesmo, e de sua posição neste “jogo” de fronteiras. Podemos perceber na fala desta mulher, algumas destas compreensões através de um processo de construção e posicionamento de lugares/identidades/categorias, como no uso dos termos “eu sou uma mãe”, “não tenho família em outro país” (sou estrangeira), “mas eu quero ir para um país, onde eles tratem bem o ser humano” (sou refugiada), “porque somos humanos [...] não somos animais” (sou

humana) etc. (Levier, 2023). Tal encontro com o relato desta mulher me fez questionar: como pessoas são (re)cortadas e posicionadas neste “jogo” de travessia entre fronteiras dentro do cenário das relações internacionais?

Logo, interrogava-me como a relação construída, através de um certo imaginário ocidental, foi transladada de forma paradigmática, e possui certa eficácia a partir do uso de uma política de posicionamento (Hall, 1996) entre identidade e diferença incutida no trato com determinadas populações em deslocamento migratório, e/ou consideradas e posicionadas neste cenário como diferentes, marginalizadas, subjugadas, exterminadas, invalidadas como uma forma de construção e manutenção de alteridades indesejáveis e da precarização da vida? Na intenção de “responder” o questionamento, proponho trazer para diálogo alguns encontros que tive com proposições de quatro autores em particular: Stuart Hall, Judith Butler e Inayatullah & Blaney, pois julgo que tais perspectivas possibilitam chaves de inteligibilidade para compreender como o problema da diferença, sua relação com posicionamentos de certas identidades (políticas de posicionamento identitárias), continuam a habitar, dentro da política mundial, as relações coloniais e precárias, características destas zonas de contato; emoldurando nossas formas de relação com o “outro” e “consigo”.

“Quanto tempo eles querem que fiquemos aqui? Queremos ir embora” (Levier, 2023). Estas são as palavras que ainda ecoam e evidenciam uma construção, organização e lógicas de poder que ainda vigoram nos dias de hoje, rearticulando a relação entre sujeitos, Estados, governos, instituições, atores e sistema internacional etc. Como sublinhei anteriormente na introdução, ao situar a temática entre identidade e diferença, os autores Brubaker & Cooper (2018, 273) consideram que pensar identidade como categoria prática não requereria o seu uso enquanto categoria de análise. Como exemplo elucidativo, eles acentuam que:

Pode-se analisar “discussões sobre nação” e políticas nacionalistas sem postular a existência de “nações”, ou “conversas de raça” e políticas orientadas para “raças” sem postular a existência de “raças”, assim como é possível analisar “discussões sobre identidade” e políticas de identidade sem, enquanto analistas, postular a existência de “identidades”.

Para os autores, é imprescindível compreender os processos e mecanismos pelos quais o que tem sido chamado de “nação”, “raças” e /ou “identidades” podem

cristalizar (Hall, 1990), em certos momentos. Tal cristalização produziria uma determinada, convincente e essencializada realidade, um jogo em que cada indivíduo, no seio da vida política internacional, tem que jogar, de certa forma, pois como dito, não existe passe livre “entre” (Haddad, 2008) fronteiras estatais. Dito de outro modo, segundo Walker (2013), ao fixar certa identidade, em determinado momento temporal – como, por exemplo, a tendência de colocar a soberania estatal¹⁶⁴ como ponto inicial, e fonte de poder e autoridade –, incorre-se no perigo de afirmar supostas permanências (identidade soberana)¹⁶⁵ em detrimento de “desordens” marginalizadas (Walker, 2013). É possível observar, no caso da identidade, diversos usos distintos do termo:

Claramente, o termo “identidade” existe para realizar um grande trabalho. Ele é usado para destacar modos não instrumentais de ação; para focar na autocompreensão mais do que no auto interesse; para designar igualdade entre pessoas ou igualdade ao longo do tempo; para supostamente capturar os aspectos centrais, fundacionais da individualidade; para negar que tais aspectos centrais e fundacionais existem; para destacar o desenvolvimento interativo e processual da solidariedade e da autocompreensão coletiva; e para tensionar a qualidade fragmentada da experiência contemporânea do “eu”, um *self*, instável, mas remendado pelos cacos do discurso e contingentemente ativado em diferentes contextos (Brubaker & Cooper, 2018, 278-279).

É possível observar tal movimento no relato daquela mulher (Levier, 2023), e seus movimentos afirmativos de se posicionar através de outras identidades, e não àquelas postas a ela por meio de divisões do que uma comunidade política deveria ser. O início do relato começa com “eu sou mãe” (Levier, 2023), e não, “eu sou uma estrangeira/refugiada” etc. O uso e posicionamento da identidade “mãe” en-

¹⁶⁴ Conforme Walker (2013, 238), “apesar das tentativas das teorias de RI de entender a transformação histórica/estrutural por meio de conceitos de integração internacional, interdependência complexa, regimes internacionais, estabilidade ou declínio hegemônico, elas demonstram marcado menosprezo pela reflexão crítica sobre reivindicações historicamente constituídas da soberania estatal”.

¹⁶⁵ É necessário, conseqüentemente, entender a soberania estatal como uma construção histórica, em determinados territórios específicos, e a partir de concepções hierárquicas de autoridade específicas. Como uma construção histórica, o princípio de soberania estatal foi revestido, como apresentei no capítulo anterior, por uma narrativa bastante aceita que começa, em geral, “com as tribos; progride para as cidades-Estados gregas; complica-se na era dos impérios, principalmente no caso de Roma; torna-se confuso com a estranha geografia do feudalismo europeu; resplandece com a emergência do Renascimento e o confronto de início da Era Moderna pela autonomia do império; em seguida é cada vez mais lapidado conforme o princípio da soberania é codificado, e na medida em que o Estado se enreda com a organização da vida econômica capitalista, por um lado, e com a fusão das diferenças sociais e culturais na solidariedade nacional, por outro” (Walker, 2013, 246).

foca a autocompreensão daquela mulher, mas ao mesmo tempo designa um movimento de igualdade, individualidade, mas evoca um sentimento de solidariedade e autocompreensão coletiva, mas que tenciona a categoria materna com a de refugiada. “Quanto tempo eles querem que fiquemos aqui?” (Levier, 2023), tal pergunta evidencia uma restrição territorial que esta mãe/refugiada se deparou: “Eles deveriam nos deixar ir, porque queremos seguir em frente” (Levier, 2023).

A travessia entre fronteiras estatais não acontece de forma simples. Não obstante, observamos um jogo de criação, cristalização, utilização e posicionamento de identidades, consequentemente um posicionamento de diferenças, dependendo de seus interesses, tensões e desejos de uma pretensa organização e segurança. É mais uma expressão de movimentos plurais do que simplesmente certezas irremovíveis. A partir de tal cenário plural do conceito de identidade, percebemos que esta pretensa unidade ou desejo de uniformidade não funciona como se gostaria, principalmente diante da tentativa de determinadas linhas de pensamento ainda manter o seu *status*. Como afirmei anteriormente na introdução, Hall (1996) enfatiza, se valendo da crítica derridiana que (re)posiciona os conceitos essecializados de identidade e diferença sob rasura (*erasure*)¹⁶⁶, e assegura a constatação de que as identidades são constituídas, ou seja, são um processo nunca finalizado, sempre em des-locação (Derrida, 2009). Hall (1996) possibilita-nos uma hesitação saudável no uso destes conceitos para compreender as suas consequências na delimitação de determinadas subjetividades postas sob a égide de determinada identidade ou diferença. Como exemplo elucidativo, é possível inferir que aquela mulher (relatada na exposição “entre fronteiras”) pode ser colocada sob a égide de várias identidades, seja mãe, filha, cidadã, estrangeira, refugiada etc., e cada posição irá desvelar uma política situada.

Posto de outro modo, ao produzir determinadas políticas de identidade, em especial como coloquei no capítulo anterior sobre a identidade nacional, identidades construídas a partir de linhas de demarcação e pertencimento a determinada comunidade, ou mesmo identidades construídas e marginalizadas pela linha de cor (Du Bois, 2021) presente nas relações internacionais, compreendemos igualmente

¹⁶⁶ Posto de outra forma, coloca sob *erasure* (rasura/adiamento/suspensão). Nesse sentido, o conceito de identidade, ou qualquer outro, pensado enquanto puro, que lhe atribui o pensamento metafísico, estaria sob rasura. Não é absoluto a si. O gesto é de rasurar/adiar tal pretensão de presença absoluta, colocando sob suspensão a lógica da identidade. Colocar sob suspeita a pureza de um conceito que corriqueiramente por tal tradição é essencializado.

as expressões, ações e políticas tomadas, desde esta relação entre o problema da identidade e o da diferença. Por “políticas” de identidade Hall (1996, 2, tradução minha) quer dizer:

tanto a importância do significante identidade nas formas modernas de movimento político, sua relação fundamental com uma política de localização, como também as dificuldades e instabilidades manifestas que afetaram de forma característica todas as formas contemporâneas de política de identidade¹⁶⁷.

Hall (1996), ao tentar responder as duas alternativas de respostas ao problema acerca de “quem precisa da identidade” (Who needs identity?), argumenta como as identidades são construídas de dentro, e não de fora, do discurso; são produzidas em locais históricos e institucionais específicos, e, por estarem dentro de formações e práticas discursivas específicas, e dizerem de estratégias específicas, que o autor reforça que “o conceito de identidade é mas estratégico e posicional¹⁶⁸” (Hall, 1996, 3, grifo meu, tradução minha). Tais políticas identitárias cristalizadas em sua relação com o diferente, precisam ser (re)olhadas a partir de uma perspectiva como o autor aponta, desconstrutivista, que evidencia os seus rastros mais do que a sua pretensa unidade idêntica posicionada como naturalmente constituída. Tal olhar do autor contribui para (re)posicionarmos o refúgio dentro do jogo de modalidades específicas de poder entre a relação identidade/diferença:

As identidades são construídas por meio da diferença, e não fora dela. Isso implica o reconhecimento radicalmente perturbador de que é somente por meio da relação com o Outro, a relação com o que não é, com o que lhe falta precisamente, com o que foi chamado de seu exterior constitutivo, que o significado positivo de qualquer termo – e, portanto, sua identidade – pode ser construído (Derrida, 1981; Laclau, 1985; Butler, 1993). Ao longo de suas carreiras, as identidades podem funcionar como pontos de identificação e vínculo somente por causa de sua capacidade de excluir, deixar de fora, tornar o exterior abjeto. Toda identidade tem suas margens, excessos e algo mais¹⁶⁹” (Hall, 1996, 4-5, tradução minha).

¹⁶⁷ “By politics, I mean both the significance in modern forms of political movement of the signifier identity, its pivotal relationship to a politics of location – but also manifest difficulties and instabilities which have characteristically affected all contemporary forms of identity politics [...]” (Hall, 1996, 2).

¹⁶⁸ “The concept of identity is [...] a strategic and positional one” (Hall, 1996, 3).

¹⁶⁹ “Identities are constructed through, not outside, difference. This entails the radically disturbing recognition that it is only through the relation to the Other, the relation to what it is not, to precisely what it lacks, to what has been called its constitutive outside that the positive meaning of any term – and thus its identity – can be constructed (Derrida, 1982; Laclau, 1985; Butler, 1993). Throughout their careers, identities can function as points of identification and attachment only because of their capacity to exclude, to leave out, to render outside abjected. Every identity has at its margin, an excess, something more” (Hall, 1996, 4-5).

A pretensa unidade e homogeneidade interna que o termo “identidade” trataria como fundacional, não diria de algo “natural”, mas seria um movimento de construção através de um processo de fechamento naturalizado e superdeterminado. Ou seja, as identidades podem ser lidas como construídas dentro ou através da diferença, e são constantemente desestabilizadas pelo que deixa de fora, pois é ao deixar algo de fora que podemos então vislumbrar o seu significado e, de alguma forma, mesmo que precária, teorizar o seu surgimento. Logo, as identidades, para Hall (1996), são posições que o sujeito é obrigado a assumir, sabendo sempre que são representações, e esta é sempre construída através de uma divisão entre aquilo que ela não se identifica, como na fala daquela mulher, a qual inicia o seu relato com a frase e colocação de sua posição enquanto mãe: “Eu sou uma mãe” (Levier, 2023).

Hall (1996) nos chama a atenção para a forma que a identidade é representada em determinados espaços e relações na sociedade, e como esta evoca uma pretensa fixidez, que nunca está completa. O autor nota que pensar identidade como um fato já realizado, só evidencia uma perspectiva autoritária a que o termo “identidade” se refere. Acredito que foi possível observar tal movimento autoritário (racista/colonial), e sua relação com a comoção internacional, quando apresentei, no capítulo anterior, sobre a linha identitária posicionada entre refugiados ucranianos que foram identificados como aqueles que pareciam com os europeus, brancos etc., em detrimento daqueles que não se encaixam nesta representação. Como lembra Hall (1996, 222, tradução minha) “devemos pensar na identidade como uma produção que nunca está completa, sempre em processo e sempre constituída dentro, e não fora, da representação¹⁷⁰”.

Aquela mulher, do trecho apresentado no início deste capítulo (Levier, 2023) envia uma mensagem que (re)questiona tais lógicas e jogo ao explicitar o seu brandido ao querer “ir embora” (“eles deveriam nos deixar ir”) (Levier, 2023). E, posiciona já em sua fala, como deseja ser olhada a partir de sua identidade “mãe” antes de qualquer delimitação identitária nacional (geopolítica). Estabelecer processos de identificação e diferenciação faz parte das relações, mas, a precariedade (Butler, 2018, 2019) e violência estão quando se determina um lugar desigual, selvagem (Inayatullah & Blaney, 2004) e truculento a esta relação. Tal processo é testemunhado na fala desta mulher: “não somos animais, mas aqui vivemos numa selva,

¹⁷⁰ “We should think of identity as a production which is never complete, always in process, and always constituted within, not outside, representation” (Hall, 1990, 222).

sabe? ‘Isso é uma selva’. [...] Mas eu quero ir para um país, onde eles tratem bem o ser humano. Porque somos humanos” (Levier, 2023). Muitas vezes, a experiência da soberania nacional, e por conseguinte, tal identidade nacional, coloca um movimento de posse, bem como uma hierarquização de identidades em detrimento de outras.

Irrompe, neste posicionamento das identidades, principalmente pela égide da soberania, formas de violência, desumanização e precarização de vidas. Ao posicionar determinadas identidades, igualmente posiciono aquelas que não fazem parte, aquelas consideradas diferentes. Entretanto, tais vidas diferenciadas por este posicionamento violento de determinadas identidades, são consideradas vidas precárias (Butler, 2018, 2019), posicionadas dentro, fora (Walker, 2013) ou duplamente fora (Walker, 2006, 2015) e no entre (Haddad, 2008) fronteiras internacionais, ou nos espaços de despejo destas vidas nem passíveis de comoção internacional, como apresentei anteriormente, ou nem passíveis de luto (Butler, 2018, 2019). Julgo que tal processo de posicionamento de determinadas identidades, ou como denominou Hall (1990) – políticas de posição/políticas de identidade – de forma desigual, racista e violenta reforça um contexto político, principalmente no cenário do refúgio, de precarização de vidas que são minoradas até o último grau, como expôs Butler (2018, 2019), e como elucidei pelo exemplo e vivência de Julio no “jogo de bola”.

Judith Butler (2018) avigora as violações e reivindicações de direitos, e a condição de violável que marca toda e qualquer vida. Entretanto, há sujeitos que não são exatamente reconhecíveis como sujeitos, e há vidas que dificilmente ou nunca são reconhecidas como vidas humanas (“não somos animais, mas aqui vivemos numa selva”) (Levier, 2023). Apesar de ser representada através de determinadas identidades, a fala daquela mulher evoca um movimento afirmativo de se posicionar e ser reconhecida não na sua precariedade, enquanto solicitante de refúgio, mas a partir de seu direito enquanto humana e mãe e no direito de ter um “lar”¹⁷¹, e ser acolhida em determinado território nacional. Ela queria ser reconhecida por estas identidades.

¹⁷¹ Esse movimento e brado possui diálogo com o poema *Casa*, de Warsan Shire, como apresentei anteriormente. “Ninguém abandona a sua casa, a não ser que a sua casa seja a boca de um tubarão. Tu só corres para a fronteira quando vês a cidade inteira correr também [...]” (Warsan, 2014).

No entanto, para tais vidas na condição de refúgio racializadas, precarizadas, colonizadas e desumanizadas, existe alguma possibilidade dentro deste sistema internacional? Diante de tal questionamento, Butler (2018, 2019) nos convida a construir um novo território político contra o resultado desta equação essencialista e truculenta de identidade e diferença, que produz impetuosamente a precarização de determinadas vidas excluídas desta vida política em sua própria tentativa de se manter “seguro”. Mas, que de certa forma, não possibilita a segurança destas vidas viandantes: “não consigo sentir segurança nem para mim nem para meus filhos” (Levier, 2023). A autora nos convida a (re)pensar em que sentido a vida “excede sempre as condições normativas de ser reconhecida?” (Butler, 2018, 17). Ao articular o pensamento de Hall com o de Butler, uma política identitária e um posicionamento precário também da diferença, é possível (re)questionarmos: Quem somos “nós”, e quem chamamos de “eles”? A quem estou atribuindo humanidade e vida, a quem estou distribuindo o direito de proteção à vida? Como representar este outro território político, repensar, também como ressaltou Walker (2010, 2013) no primeiro capítulo, o que a vida política deve ser?

Butler (2018, 2019) convoca, assim, de forma fulgente, a repensar as nossas políticas, o papel do Estado, a maneira politicamente regulada como reconhecemos a vida, a humanidade, a perda, a violência, e, penso, a própria relação, construção e posicionamento, como posiciona Hall (1996), destas categorias: o idêntico e o diferente. Pensar o jogo e a problemática, voltados à relação entre identidade e diferença, a partir de uma política de posicionamento (*politics of position*), é chamar a atenção para como tais binários estabelecem uma pretensa fixidez que não dá conta e não abarca outros significados (Hall, 1996), e, juntamente a Butler (2018), é possível dizer que modelam as nossas políticas da condição precária no reconhecimento, ou mesmo na possibilidade da condição de ser reconhecido ou não dentro da vida política (Walker, 2010, 2013).

Conjecturo que através da fala daquela mulher no trecho no início deste capítulo, o seu desejo de ser reconhecida como mãe, ao clamar um futuro para os seus filhos, que “possam ir para a escola. Para estudarem. Para aprenderem. E seguirem em frente” (Levier, 2023), era o movimento mais pungente e afirmativo de humanidade e, ao mesmo tempo, sua reivindicação de não ser posicionada em uma condição precária. Todavia, a sua condição de estrangeira viabilizava ou não determinadas possibilidades de ser reconhecida ou não, ou mesmo de realizar determinadas

travessias entre fronteiras estatais, de certa forma era imposto a ela uma condição de precariedade que, ao mesmo tempo, afirmava o seu *status* de refugiada e seus direitos enquanto representada por esta identidade, mas sua vida era minorada e posta no “entre fronteiras” (Haddad, 2008), espaços de despejo e considerados descartes de selvagens e aberrações (Inayatullah & Blaney, 2004), indesejados (Doty, 2014) e não validados em sua humanidade europeizada, branca e civilizada (Du Bois, 2021). Frente ao cenário complexo, observamos, com Butler (2018) e Walker (2020), apresentado anteriormente, que tais identidades podem modelar as nossas políticas e lugares dentro da vida política e o encontro com tais populações.

Inayatullah & Blaney (2004), baseados nos escritos de Todorov (1984, 42-43) e Ashis Nady, tentam dar alguma noção das diferentes respostas ao *self* à “descoberta” do “outro”, como apresentei na introdução deste trabalho. No encontro inicial, baseado na conquista da América, os autores argumentam que um padrão comum deste encontro foi a visão de que o pretense desejo de uniformidade foi quebrado pelo que a “descoberta” revelou, ou seja, o mundo não é um só, e nossa visão da diferença não se esgota. Entretanto, neste primeiro encontro com a diferença, esta foi traduzida, como lembram os autores, levando em conta uma convicção de inferioridade. A partir deste encontro, a diferença foi posicionada com um *status* de “aberração perigosa”, ocasionando forma de tratamento e exploração do “outro” de forma violenta, e, sugiro, vidas que nem eram passíveis de luto. Isto é, a resposta dada a este encontro com a diferença (também reforço a partir de uma linha de cor [Du Bois, 2021], como apresentei na seção anterior), foi reduzi-la para servir de justificativa para a exploração. Este exemplo de encontro com a diferença revela e produz, ao mesmo tempo, um senso de justificativa para a colocação da diferença em determinado *status* precarizado (Butler, 2018) e subalternizado (Spivak, 1985/2010).

De acordo com Inayatullah & Blaney (2004, 29), o tratamento da diferença para o “mundo exterior” (*outside world*) seria o resultado da diferença para o do “interior” (*inside*) – ambos dedutíveis da equação da diferença como problema para o qual a criação de um “império de uniformidade” (*empire of uniformity*) é a solução. Assim, a soberania surge como base para a organização política das ideias do contrato social. Como apresentei anteriormente, os autores asseveram que a soberania formal dos Estados, convencionalmente atribuída ao acordo vestfaliano, in-

tensifica as dificuldades para se enfrentar e responder às diferenças de cultura, religião e modo de vida. Portanto, como surgem os problemas da diferença (*problems of difference*) com Vestfália¹⁷²? O problema da diferença emerge e se intensifica sob condições modernas de igualdade relativa. A diferença (colonial, Mignolo, 2020) é colocada à distância, administrada dentro dos limites de “outros” Estados, e dissuadida pela defesa das próprias fronteiras dentro da própria comunidade política. Entretanto, como reforçado pela fala daquela mulher: “quanto tempo eles querem que fiquemos aqui? [...] aqui vivemos numa selva, sabe? Isso é uma Selva” (relato do trecho da exposição *Entre Fronteiras*) (Levier, 2023).

O Estado é o domínio onde esta diferença é traduzida em uniformidade, enquanto as RIs permanecem num local de confrontos com “outros”. A posição contratual¹⁷³ era vista como uma base mais segura para justificar a autoridade política e, dessa maneira, uma solução para o problema do relativismo moral e da diferença que ameaçava a ordem (Inayatullah & Blaney, 2004). Por conseguinte, a compreensão da diferença continua presa e associada à desordem, como apresentei os argumentos de Walker (1993), para repensar a teoria política de RI sobre os limites políticos e éticos, e as possibilidades da vida moderna, e como estas giram em torno desta demarcação dentro/fora. Tal divisão interior/exterior não é apenas constitutiva do campo, mas uma condição prévia para o adiamento do problema da diferença posicionado e associado a uma sociedade de Estados. David Campbell (1998, 42) também se referiu a esta noção emergente de Estado e cidadania como a “passagem da diferença para a identidade”. A sociedade de Estados está fortemente associada ao princípio de tolerância entre comunidades políticas diferentes e separadas. Há algo nesta crença muito frágil, e com diversas complicações e precariedades.

¹⁷² É importante ressaltar que a visão recebida de Vestfália, enquanto um ponto crucial de transição para uma era mais civilizada, ignora o impacto, segundo Inayatullah & Blaney (2004), relativamente negativo da experiência da guerra no pensamento sobre a diferença, pois fomenta uma visão da diferença como resultante da desordem, gerando uma suspeita da diferença. A uniformidade e homogeneidade, portanto, produziriam naturalmente ordem e estabilidade social.

¹⁷³ Hobbes é famoso por seu quadro da condição natural da humanidade, e identifica certas leis da natureza definidas, principalmente por um direito de autodefesa, e uma obrigação de contenção em relação aos outros, como um caminho para a justiça que foi base para essa visão do contrato social. Para Hobbes (1996), é a capacidade do soberano de alinhar os julgamentos dos homens que motiva os indivíduos a transferirem a maior parte de seus direitos para um poder soberano.

Assim dizendo, a soberania é vista como solução espacial para o problema da incerteza moral e religiosa, em que o poder é espacializado no Estado, e a sua vontade soberana (Walker, 1993). Dito de outra forma, essa divisão de quem está “dentro” e “fora” (Walker, 1993) sinaliza, mesmo que de forma precária (Butler, 2018), uma pretensa solução para o problema da diferença. “A ideia de que a Sociedade Internacional representa uma solução para o problema da diferença é frequentemente associada a uma leitura do legado da Paz de Vestfália¹⁷⁴” (Inayatullah & Blaney, 2004, 28, tradução minha). Levando em consideração tal debate, questiono-me como uma sociedade de Estados alcança muito menos do que se alega, e o refúgio é um exemplo paradigmático desta falha que constitui o sistema com limites territoriais/simbólicos/identitários do Estado. Pensando deste lugar, a tentativa de gerir e posicionar a diferença, a partir do surgimento do sistema de Estados, bem como o policiamento da fronteira “dentro”, “fora” e “entre” (Haddad, 2008; Walker, 2013, 2015) da comunidade política internacional, define, segundo Inayatullah & Blaney (2004), o problema da diferença, sobretudo entre e além Estados – como discorri anteriormente, Haddad (2008) também ressaltou tais limites e o lugar limítrofe do refugiado – ou seja, “a diferença” é marcada e contida como diferença internacional. Todavia, o “outro”, pensado dentro dos limites da comunidade política, é gerenciado por uma combinação e jogo de hierarquias, assimilações, precarizações, expulsões/despejos ou tolerâncias:

O Outro externo é deixado para sofrer ou prosperar de acordo com seus próprios meios, embora suas passagens de fronteira, equilíbrio e dissuadido; ele é derrotado militarmente e colonizado, se necessário. De fato, as relações coloniais existem há muito tempo como um modo separável de, ou talvez como um complemento de, relações entre estados soberanos¹⁷⁵ (Keene, 2002). (Inayatullah & Blaney, 2004, 6, tradução minha).

Estabelecer uma diferença entre “si” (nacional/cidadão, civilizado, branco, humano, dentre outras) e o “outro” (estrangeiro/refugiado, selvagem/bárbaro, não branco/negro, não humano, dentre outras), se tornou uma forma bastante típica de

¹⁷⁴ “The idea that International Society represents a solution to the problem of difference is often linked to a reading to the legacy of the Peace of Vestfália” (Inayatullah & Blaney, 2004, 28).

¹⁷⁵ “The external Other is left to suffer or prosper according to its own means (though its poverty or prosperity may be experienced as a threat); it is interdicted at border crossings, balanced and deterred; it is defeated militarily and colonized if need be. Indeed, colonial relationship have long existed as a separable mode of, or perhaps as a supplement to, relations among Sovereign states (Keene, 2002)” (Inayatullah & Blaney, 2004, 6).

projetar os valores da sociedade internacional, justificando tratos distintos e justificativas truculentas de contato. Logo, a diferença, quando se trata do contexto do refúgio, se torna exceção, inferioridade, assimilação. Tais perspectivas são importantes para compreender que o problema da diferença continua a habitar, dentro da política mundial, as relações coloniais e precárias, características destas zonas de contato; emoldurando nossas formas de relação no encontro com o “outro” e “consigo”¹⁷⁶. Destarte, para Inayatullah & Blaney (2004), a teoria política moderna traz uma resposta inadequada em viver pacificamente com a diferença. De tal modo, o “outro” é saudado com um padrão de resposta que, ou tenta assimilar completamente o outro a si mesmo, reprimindo a diferença, ou designa o outro como radicalmente diferente, negando uma humanidade comum, ou como reforçou Butler, levando a precarização da vida à sua faceta mais truculenta, quando vidas não são nem passíveis de luto.

Ao vislumbrar tais pontos, as questões-chave apresentadas por Inayatullah & Blaney (2004), se exemplificam pela tentativa de as suposições centrais da cultura europeia com a experiência da diferença, e como se comportar em relação à diferença, diria pela criação e manutenção de certas políticas de posicionamento identitárias (Hall, 1996), e pela precarização destas vidas (Butler, 2018) despejadas nestes territórios “selvagens” administrados no limite e fronteiras dos Estados (Haddad, 2008), a partir de aparatos de gestão dos fluxos migratórios. Aquela mulher (Levier, 2023) fugiu de um lar, porém, não pode se mover para buscar outro, e se encontra em um espaço de “selva” (Levier, 2023). Dessa maneira, o problema da diferença e encontro com esta, como ressaltou Inayatullah & Blaney (2004), gerou uma dúvida e ansiedade, causando temores no trato com a diferença, distanciando e localizando-a com alguma distância de um “eu”, para que possa ser contida, precarizada ou marginalizada. A diferença é, portanto, administrada, separada com limites e fronteiras (Haddad, 2008), e envolve uma estratégia e posicionamento temporal.

Na visão de Inayatullah & Blaney (2004), seria mais correto ver a teoria e a prática da sociedade internacional como, em grande parte, um adiamento de um

¹⁷⁶ Para Todorov (1984), a capacidade de reconhecer que o outro não é simplesmente externo, mas também existe dentro de si, seria o primeiro passo a ser dado. O autor realça que descobrir o outro no interior seria uma fonte de autorreflexão crítica.

genuíno reconhecimento, exploração e engajamento da diferença. “Esse adiamento é obtido por meio de vários movimentos entrelaçados. Na sociedade internacional, outros estão localizados fora do Estado, além das fronteiras da comunidade política¹⁷⁷” (Inayatullah & Blaney, 2004, 39, tradução minha):

De fato, a lógica “dentro/fora” a realiza, nos termos de Jessica Benjamin, um ato de “divisão” – uma exclusão da sobreposição do eu e do outro que funciona para desviar nossas respostas à diferença na direção de um “ódio purificador”. Localizar a diferença com segurança além dos limites do eu impede nossa capacidade de reconhecer e afirmar plenamente os outros que sempre estão dentro de nós, ou de apreciar e reivindicar os eus que existem como parte dos outros além desses limites¹⁷⁸ (Inayatullah & Blaney, 2004, 41, tradução minha).

Dessa forma, os impulsos para se pensar um mundo de Estados independentes ou uma ordem cosmopolita, parecem andar de mãos dadas à medida que tanto os impulsos concorrentes para dividir, quanto para unificar, são colocados como opções precárias de homogeneizar uma realidade complexa por tentativas dialéticas, ou seja, por opções que se apresentam como antíteses da outra. “Há um medo generalizado tanto de uma uniformidade imperial quanto da divisão¹⁷⁹ de um mundo particularizado¹⁸⁰” (Inayatullah & Blaney, 2004, 7, tradução minha). Um medo, poderia conjecturar juntamente com Bento (2022) e Fanon (2008)¹⁸¹, embranquecido, ilusoriamente narcisista (Bento 2022; Doty, 2014; Sayad, 1998) acerca do que deve estar “dentro” ou duplamente “fora” (Walker, 2006, 2013), em zonas (Fanon, 2008)

¹⁷⁷ “This deferral is achieved in several intertwined moves. In international society, others are located outside the state, beyond the boundaries of political community” (Inayatullah & Blaney, 2004, 39).

¹⁷⁸ “Indeed, the ‘inside/outside’ logic performs, in Jessica Benjamin’s terms, an act ‘splitting’ – an exclusion of the overlap of self and other that works to deflect our responses to difference in the direction of a ‘purifying hatred’. Locating difference securely beyond the boundaries of self impedes our capacity to fully acknowledge and affirm others that always lie within, or to appreciate and claim selves that exist as part of others beyond those boundaries” (Inayatullah & Blaney, 2004, 41).

¹⁷⁹ A ambiguidade inicial deste tipo de divisão e os encontros constitutivos desta, são “resolvidos” com frequência dentro das relações internacionais, por uma afirmação de superioridade e conquista direta. Como reforça Mary Louise Pratt (1992), muitas vezes o espaço de descoberta do “outro” foi estabelecido a partir de encontros coloniais (Du Bois, 2021; Quijano, 1999), como ressaltai anteriormente. A experiência histórica das relações internacionais foi transbordada, portanto, de trajetórias e intersecções infundidas com desigualdades de poder e zonas de contato, que geralmente tornaram-se espaços de encontros com alteridades coloniais. Quer dizer que, na maioria das vezes, o encontro com o diferente foi seguido de respostas precárias (Butler, 2018), de tropeços de uma pretensa hierarquia entre um suposto “eu” e um suposto “outro”, e, por conseguinte, do despejo deste (Haddad, 2008).

¹⁸⁰ “There is a pervasive fear of both an imperial uniformity and the divisiveness of a particularized world” (Inayatullah & Blaney, 2004, 7).

¹⁸¹ Irei destrinchar tal ideia mais detidamente na próxima seção.

e “entre” (Haddad, 2008) lugares precarizados (Butler, 2019) de despejo daqueles posicionados como bárbaros, aberrações, selvagens, subalternizados (Inayatullah & Blaney, 2004; Spivak, 2010) que não se encaixam dentro desta pretensa identidade universal (Hall, 1996) e colonial (Du Bois, 2014; Shilliam, 2020).

O meu intuito nesta seção foi evidenciar principalmente como noções de selvageria ou barbárie, analisadas por Inayatullah & Blaney (2004), desempenham um papel fundamental na visão de mundo enquanto projeto que procura manter esta superioridade e homogeneidade de uma determinada população, em contraste com o posicionamento (Hall, 1996) precário (Butler, 2018) de outras à margem¹⁸², como apresentado nas falas daquela mãe. Mais uma vez, observamos como as políticas de posicionamento (*politics of position*), ressaltadas por Hall (1996), podem tomar formas distintas para a validação ou fixação de determinada política identitária (como a fixação de identidades “selvagens” e postas como aberrações) e precarização de vidas (Butler, 2018), sendo estas animalizadas e desumanizadas nem sendo passíveis de luto. Tais considerações via autores são importantes, uma vez que possibilitam compreendermos o lugar precário de certos fluxos migratórios forçados neste ordenamento e nas fronteiras destes arranjos, pois tais políticas de posicionamento também se configuram e são organizadas a partir de um abominável princípio organizador nas relações internacionais: o racismo.

Novamente, tal indagação daquela mãe se levanta “quanto tempo eles querem que fiquemos aqui?” (Levier, 2023).

3.2.

O Problema da diferença nas relações internacionais: o racismo como princípio organizador

Na perspectiva de Grosfoguel (2016), Quijano (1999) e Silva (2021), a raça é uma construção social usada para hierarquizar a sociedade colonial, dessa divisão

¹⁸² Dito de outro modo, segundo Walker (2013), ao fixar certa identidade, em determinado momento temporal – como, por exemplo, a tendência de colocar a soberania estatal como ponto inicial, e fonte de poder e autoridade –, incorre-se no perigo de afirmar supostas permanências (identidade soberana) em detrimento de “desordens” marginalizadas.

do trabalho, possibilidade de ocupar espaços e fronteiras, e até o acesso ao conhecimento e à educação. São delimitações que têm por base uma divisão feita por uma linha de cor (Du Bois, 2017, 2021). Diante de todo o percurso realizado até agora, para ampliarmos os horizontes de possibilidade para pensar o uso da diferença levada a um processo de diferenciação desigual nas relações internacionais, é necessário (re)pensar este problema da diferença via a sua relação com o racismo¹⁸³ enquanto princípio organizador das relações internacionais, que estabelece como igual/mesmo e o que é diferente, que não é inserido neste conjunto de iguais, pois as construções e a gestão de realidades neste ordenamento internacional, bem como as lógicas de poder de matriz colonial (Doty, 2014; Du Bois, 2017; Quijano, 1999) projetam um imaginário, desautoriza ou destitui povos e pessoas racializadas, como exemplifiquei no capítulo anterior.

Como ficção jurídica, o Estado-nação é formado por indivíduos. Estados colonizadores não só têm negado os atributos da soberania de nações outrora colonizadas, silenciando-as e/ou tornando-as periféricas, como também têm sido responsáveis por processos de opressão contra populações racializadas pelo colonialismo (Karina Silva, 2021, 39).

Fica evidente, observando o caminho trilhado até agora, que a noção de uma determinada identidade de homem nas relações internacionais, de um “eu”, como pontuaram Du Bois (2017), Hall (1993), Inayatullah & Blaney (2004), dentre outros, é constituída a partir de um espelho de um próprio enunciador colonizador: “o espelho do próprio enunciador cristão, branco masculino, heterossexual e ocidental, que ocorre em paralelo com a miséria, sob a forma de desumanização” (Bussmann & Mignolo, 2023, 6). Tal processo de precarização da condição de refúgio é também um espelho deste que enuncia, em muitos cenários, em diversos contextos dos deslocamentos migratórios forçados, que vidas são subalternizadas e precarizadas, como, por exemplo: pessoas não cristãs, não brancas, femininas e sexualmente “anormais”, com base neste princípio organizador do racismo. Logo, infiro que é

¹⁸³ O racismo, principalmente pensado no contexto do refúgio, é um retrato desta linha de cor nas relações internacionais demarcando encontros, e, como ressaltado anteriormente, evidencia uma comção ou não internacional para com determinadas populações em detrimento de outras, caracterizando, mantendo e posicionando algumas identidades (Hall, 1993) como civilizadas, humanas, desejáveis e outras descartáveis enquanto aberrações, selvagens, não humanas (Du Bois, 2021; Inayatullah & Blaney, 2004; Quijano, 1999), dentro e fora de determinada comunidade política (Walker, 2013), produzindo marginalizações e precarizações (Butler, 2018) no trato com pessoas nesta condição.

uma expressão de um pacto (Oliveira, 2020) pautado na branquitude, em certas alianças presentes nas relações internacionais, caracterizadas pela ambiguidade, silenciamentos e interdição de determinadas populações em espaços. É um “pacto narcísico da branquitude” nas RIs, como observa Hooks (2017, 86).

Bento (2022) chama a atenção para este pacto da branquitude, e como se repete ao longo da história através de lugares de privilégios para pessoas brancas. Pensando o refúgio, seriam assegurados lugares de privilégio, seja na fuga, trajeto e possível chegada no país receptor, assegurados para pessoas brancas, consideradas não selvagens, civilizadas. Demonstrei tal movimento quando analisei a comoção internacional para com refugiados ucranianos em detrimento de outros fluxos de refugiados, ou seja, determinados corpos racializados são excluídos da moral afetiva e da solidariedade internacional. Quando se trata da branquitude, é possível observar um recorte histórico, tendo como base um privilégio epistêmico em que as ações políticas e econômicas – que estruturam as relações internacionais – também foram pensadas e construídas a partir de uma visão branca. Pensar o racismo, como um fenômeno que considera as estruturas de poder, e que envolve todas as pessoas, é pensar brancos e outros grupos étnico-raciais; é importante para “preencher a lacuna nos estudos sobre as relações raciais” (Schucman, 2012, 22).

Tais estudos contribuem para pensarmos não só o sujeito não branco e negro, mas o branco dentro das relações raciais nesta arquitetura internacional. Posto de outra forma, contribuem para pensarmos sobre “quem” dita (uma suposta identidade universal) o que é diferente ou não, no caso aqui, sobre a questão racial resultante de certa hierarquização a partir da racialidade branca. Como coloquei na seção anterior, é um jogo de posicionamento de identidades (Hall, 1999). Pretendi, por meio dos estudos sobre branquitude, como situei em algumas notas anteriores, notar como a subjetividade dos grupos étnico-raciais, principalmente posicionados por estes processos de diferenciação resultantes de uma racialidade branca, é utilizada como justificativa para o descrédito de sua fala, que passa, como reforça Kilomba (2019), a ser muito parcial ou muito interpretativa, enquanto a subjetividade branca, apesar de existente, é negada. Pois, através desta negação, o modo de ver e viver o mundo a partir desta branquitude torna-se o modo “normal” de estar no mundo, e todos aqueles que se desviam (são considerados diferentes do universal branco),

como vimos em Inayatullah & Blaney (2004) e Mignolo (2008, 2010), são classificados como modelos desviantes, aberrações, não civilizados, como chamei atenção no capítulo anterior.

De certa forma, cabia ao homem branco o objetivo/missão de civilizar os povos atrasados (Doty, 1996). Como apresentei via Du Bois (1915), é neste cenário que se fabricaram as identidades dos povos colonizados, a partir de visões das potências colonizadoras, como observado pelo autor no desejo imperialista em solo africano. Uma visão que enquadra populações como atrasados, selvagens e, portanto, colonizáveis, a partir de um processo de diferenciação imposto por este modo universal branco. Como sublinha aquela mãe: “Eu quero ir para um país, onde eles tratem bem o ser humano. Porque somos humanos. Não somos animais, mas aqui vivemos numa selva, sabe? Isso é uma selva” (Levier, 2023). Quem¹⁸⁴ primeiro chamou um outro de selvagem, aberração, não civilizado, não branco, negro, escravo, refugiado, refugiado não branco, refugiado negro etc.?

O racismo é a própria natureza do colonialismo. À vista disso, o racismo funda-se na pretensa superioridade intelectual, moral física e estética do “branco”. Na linguagem hierárquica do Ocidente, quem é estrangeiro representa a alteridade, o local da diferença do não igual, do desigual.

É dentro de suas polaridades de branco/negro, masculino/feminino, hetero/homossexual, onde um terno é sempre dominante e o outro subordinado, que nossas identidades são formadas. A diferença, nesse contexto, é sempre percebida como o efeito do outro¹⁸⁵ (Rutherford, 1990, 10, tradução minha).

Tais marcadores da diferença ressaltam um rastro da permanência da colonialidade global nos diferentes níveis da vida pessoal e coletiva, principalmente na realidade do refúgio. Como aponteii via Quijano (1999) no capítulo anterior, a che-

¹⁸⁴ Percebemos essa divisão e modos de viver nesta arquitetura internacional, tendo em mente que a disciplina de RI nasceu no início do século XX, para cumprir uma agenda estadunidense, de certa forma vinculada à institucionalização do estudo, principalmente à Primeira Guerra e promoção da paz, mas estava associada ao colonialismo e à partilha do continente africano (Conferência de Berlim, 1884-1885). Era o modo universal/branco que era capaz de gerir, agir e falar por todos e sobre todos. Cabe ressaltar que Hooks (2017) evidencia os aspectos que são escondidos, marginalizados nas discussões teóricas, bem como os silenciamentos nos ambientes e discussões acadêmicas.

¹⁸⁵ “It is within their polarities of white/black, masculine/feminine, hetero/homosexual, where one term is always dominant and the other subordinate, that our identities are formed. Difference in this context is always perceived as the effect of the other” (Rutherford, 1990, 10).

gada dos europeus à América transformou o mundo. Tal afirmação serve de elucidação para compreender algumas “relações” nas RIs embasadas pelo racismo como princípio organizador dos encontros e desencontros com determinadas populações, saberes e práticas, pois sublinha, em poucas palavras, o que aconteceu nos encontros dos europeus com as populações nativas da América. Por conseguinte, a partir deste tipo de encontro, que possui como base o racismo, estabeleceu-se um padrão de dominação e hierarquia, que tem a “raça” como elemento organizar e diferenciador.

Em relação a tal elemento organizador e diferenciador de populações, Doty (1999), citada anteriormente, destaca, sobretudo, no final do século XX, que na França, o termo “imigrante” é frequentemente usado apenas para designar não europeus, especialmente africanos e caribenhos. No discurso político europeu, a autora observa que as categorias de “imigração” e “imigrante” não se referem a todas as pessoas que atravessam as fronteiras nacionais, mas apenas àquelas originárias de Estados-nação incluídos na noção de Terceiro Mundo.

Para que a nação mantenha sua identidade, para ser verdadeiramente ela mesma, ela deve isolar e eliminar ou expulsar o outro, o elemento falso. Isso pode resultar na racialização de grupos sociais e na atribuição a eles de várias qualidades que significam exterioridade e impureza. Balibar sugere que o neo-racismo¹⁸⁶ é um racismo da reversão dos movimentos populacionais, ou seja, movimento dos países pobres do terceiro mundo para os países ricos industrializados, em contraste com os movimentos na direção oposta durante a era do colonialismo¹⁸⁷ (Doty, 1999, 589, tradução minha)¹⁸⁸.

Como Doty (1999) observa, tais práticas de reterritorialização podem vir de arenas governamentais oficiais na forma de regras e regulamentos da imigração, principalmente quando advinda de movimentos do Terceiro Mundo. Pois, como reforça Laborne (2017), há uma certa ansiedade racial, expressão desta branquitude,

¹⁸⁶ “Neo-racism is an insidious form of racism which can be difficult to combat. It often presents itself as anti-racist, promoting the respect for differences” (Doty, 1999, 589). – “O neo-racismo é uma forma insidiosa que pode ser difícil de combater. Muitas vezes ele se apresenta como antirracista, promovendo o respeito pelas diferenças” (Doty, 1999, 589, tradução minha).

¹⁸⁷ “For the nation to maintain its identity, to be truly itself, it must isolate and eliminate or expel the other, the false element. This can result in the racialisation of social groups and the attribution to them of various qualities signifying exteriority and impurity. Balibar suggests that neo-racism is a racism of the reversal of population movements, i. e. movements from the poor. Third World countries to the rich industrialised countries in contrast to movements in the opposite direction during the era of colonialism” (Doty, 1999, 589).

¹⁸⁸ Para a autora, o *neo-racism* rearticula essa posição no contexto da crescente globalização no final do século XX, e do movimento de pessoas não brancas para os países industrializados ocidentais.

“como um modo de comportamento social [...] sustentada pelos privilégios sociais continuamente experimentados” (Laborne, 2017, 92), que dentro deste cenário floresce e se institucionaliza. Silva (2017), a partir deste conceito de Laborne (2017), amplia a reflexão na medida que podemos (re)pensar tal ansiedade racial, como capacidade do branco de tornar a sua identidade racial presente a começar do momento em que os seus privilégios são ameaçados. Desse modo, segundo a autora, a branquitude neste processo: “[...] apresenta-se como a norma, ao mesmo tempo em que como identidade neutra, tendo a prerrogativa de fazer-se presente na consciência de seu portador, quando é conveniente, isto é, quando o que está em jogo é a perda de vantagens e privilégios” (Silva, 2017, 28).

Como exemplo elucidativo, podemos associar ao “medo” da entrada de imigrantes como a possibilidade de perda de privilégios daqueles nacionais do país receptor, como percebemos em muitos discursos em que o medo esteve presente no trato com tais populações, como: eles (imigrantes/refugiados) irão tirar os nossos empregos, e dentre outras falas, principalmente diante de “imigrações irregulares”. Existe uma ansiedade posta nessa relação econômica, política, social, racial e afetiva. Para Provine & Doty (2011), pensando o contexto do refúgio, é um movimento de parar a maré de imigração “não branca”, e restaurar certa composição abstrata de povo, nação e sujeitos moralmente intactos, por meio de um sentimento de incompatibilidade com determinados fluxos em detrimento de outros, bem como uma ansiedade branca, que justifica tais desigualdades raciais:

uma posição que ocupa sujeitos que foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso e recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade (Schucman, 2012, 23).

O racismo é este princípio constitutivo e organizador que estabelece uma linha divisória e fronteiras entre “identidades” e “diferenças”, norteadas por práticas de delimitação, exclusão e morte. É um princípio constitutivo que organiza, a partir de dentro, todas as relações de dominação da modernidade e a relação com alguns fluxos migratórios forçados. É um movimento de recusa de assimilação do branco, e, surge como desafio, pois se fundamenta e se mantém a contar de crenças infundadas acerca das culturas, comunidades e sujeitos, desde um ideal regulativo do que se deveria ser considerado uma “subjetividade” válida, moralmente aceita e com

fenótipo branco e “íntegro”. Uma racialização da exclusão do “outro”. Tal racialização se constitui como ferramenta para governos produzirem ideias sobre a diferença para os seus próprios fins (Haddad, 2008), e como forma de organização de determinada comunidade abstrata (Doty, 2014). Balibar (2014) também expõe tal utilização, evidenciando como os Estados-nação e governos dependem das exclusões e, por vezes, fazem de forma indireta. No que tange ao refúgio, a exclusão da entrada baseada no racismo serve como marcador de um “outro”, mas colocado como indigno de ser membro.

Quando evidenciei o encontro que tive com Julio naquele “jogo de bola”, foi possível observar novamente como foi marcado e posicionado como não membro do “jogo”, ou quando fazia parte deste “jogo”, era considerado como indigno de possuir seu *status* de humanidade, e foi rebaixado a um estatuto de mero objeto que pode ser chutado como a bola. É possível inferir quando esta não participação, quando aqueles que estão “entre fronteiras” (Haddad, 2008; Levier, 2023) se veem neste desafio de travessia em busca de uma outra representação de sua identidade, em busca de uma vida menos precária (Butler, 2018) dentro deste “jogo” truculento, violento e muitas vezes com perdas de mais e mais vidas.

Tendo em mente tais exemplos, o racismo se atualiza, portanto, por meio de implementações e uso de definições, posicionamentos (Hall, 1996) quando se trata das políticas identitárias, e de definição e organização de perfis étnicos ou raciais nesta arquitetura internacional. Mas, como apontam Provine & Doty (2011), não só a partir de hostilidades abertamente violentas, mas como um mal-estar com a erosão das hierarquias raciais tradicionais, e como indiferença para com os grupos adversamente afetados por políticas duras de criminalização, confinamento e negação de serviços básicos. Ao mesmo tempo que:

em nível institucional, o racismo contemporâneo pode ocorrer dentro de estruturas que abrem espaço para a aplicação diferenciada e também por meio de práticas e políticas que excluem ou visam determinados grupos por força do hábito ou por parâmetros gerais¹⁸⁹ (Provine & Doty, 2011, 264, tradução minha).

¹⁸⁹ “At an institutional level, contemporary racismo can occur within structures that make room for differentiated enforcement and also by practices and policies that exclude or target particular groups through force of habit or by rules of thumb” (Provine & Doty, 2011, 264).

É uma linha divisória entre os que podem entrar e viver, e aqueles que não podem entrar e merecem morrer; à margem ou subalternizados, e sujeitos posicionados em uma zona do não-ser (Fanon, 2008). Tal zona diz, como ressaltai anteriormente, de uma posicionalidade nas relações raciais de poder em escala global que foram caracterizadas como inferiores ou não humanos. Conforme Fanon (2008) sublinhou, entre os considerados “não-seres”, inferiorizados pela cultura imperial, há uma divisão: entre sub-humanos e não humanos: “a desumanização é uma das faces mais negras da modernidade ocidental, mas aparece, no entanto, como acidental e transitória” (Bussmann & Mignolo, 2023, 6). Quando se trata das particularidades e vivências de pessoas negras e não brancas em situação de refúgio, tal processo de humanização e desumanização se torna mais violento, e até mesmo retórico em seu uso.

Fanon (2008) exemplifica este olhar transversal da experiência vivida da pessoa negra. Neste processo, a branquitude projetou no sujeito negro, poderia dizer, aspectos e características moralmente fundados em ideias e aspectos tidos como ruins ou considerados como tabus. Como expõe Kilomba (2019, 38), “são fantasias brancas sobre o que a negritude deveria ser”. A violência, a malícia, a agressividade, a sexualidade, dentre outros, foram ideias lincadas à ideia de negritude. Tal olhar atravessa pessoas negras, não brancas em condição de refúgio, sua experiência e processo de integração legal, bem como pelos processos de surdez e cegueira seletivas para as dinâmicas de encontro e interação entre fluxos de refugiados negros e os fluxos de refugiados brancos (a meu ver, pouco explorado e pensado enquanto agenda para a integração local). Fanon (2008) evidencia um desencontro que não é fortuito, nem infrequente, mas como até mesmo Goldberg (1996) salienta, não é à toa que metáforas ligadas à visibilidade e à invisibilidade estão intensamente presentes na obra do autor. Se esta pessoa negra em situação de refúgio for colocada como inferior, não possuindo tal resistência ontológica, como apresentei anteriormente sobre o pensamento do autor, caímos então em uma relação dinâmica entre seres e não seres, uma diferença colonial poderia dizer (Mignolo, 2020).

É uma tentativa de tirar daquele que foi colonizado qualquer resquício de humanidade. A branquitude logra em criar e manter uma fantasia (Kilomba (2019) sobre o negro, colocando a base da negritude como própria de impulsos incivilizados, negando a violência e a barbárie (Inayatullah & Blaney, 2004) por parte dos brancos. São privilégios simbólicos, que dizem respeito aos significados negativos

atrelados àqueles postos nesta diferença racializada, bem como aos significados positivos atrelados à branquitude, e que lhes conferiram uma série de prerrogativas e “certezas” benéficas para a preservação de seus privilégios como a “raça superior”. Somam-se a isso, outros movimentos presentes nas relações internacionais, principalmente quando os corpos foram racializados pela violência contra qualquer presença de humanidade, pois foram sequestrados até os castigos mais violentos e atrozes; fruto de uma divisão, como reforçou Du Bois (2017, 2021), de uma linha de cor. A diferença colonial (Mignolo, 2020) foi corporificada, na qual o corpo racializado e diferenciado foi desumanizado, e o corpo branco foi colocado no topo da hierarquia.

Como exemplos paradigmáticos, fui alcançando ao longo deste percurso e apreensão do contexto do refúgio, os impactos do racismo no processo de integração local, mudanças e formas de organização diretas e indiretas, reforçadas não tanto por uma hostilidade evidentemente violenta, mas por um movimento aglutinador, com o propósito de silenciar, exaurir e propiciar desvantagens para determinadas pessoas posicionadas (Hall, 1996) nesta zona do não ser (Fanon, 2008) serem situação no processo de integração local no Brasil. É frequente pessoas nesta condição relatarem este processo de racialização, especialmente quando não são autorizadas ou são desprezadas em certos espaços. Vi-me diante de alguns questionamentos presentes no desencontro de alguns refugiados com os aparatos burocráticos e institucionais brasileiros, no encontro com pessoas nacionais do país receptor, bem como práticas vivenciadas no ambiente de trabalho.

Neste caminhar e travessia, encontrei-me há alguns anos com Akin¹⁹⁰. O seu percurso de busca de trabalho e passagem nas instituições brasileiras, neste processo de integração local e contato com o contexto do brasileiro, foi algo que Akin não esperava, especialmente ao se defrontar com atitudes que ele sofria no dia a dia no Rio de Janeiro. Akin descreveu que um dos primeiros pontos que ele percebeu a presença do racismo foi quando consideravam ele uma pessoa iletrada, pobre e o chamavam de “joão-ninguém”. Carneiro (2005) classifica esta prática de desquali-

¹⁹⁰ Akin é um nome fictício. Significa “homem valente, guerreiro, herói”. Akin saiu de seu país e solicitou o refúgio no Brasil devido às perseguições políticas. Como professor, e ao se deparar com a maneira que tratam pessoas negras no Brasil em vários momentos, pensou em tentar mudar para outro país, pois não sabia que era algo tão violento na realidade brasileira.

ficação do sujeito negro como um processo de menosprezo e constante rebaixamento da sua capacidade cognitiva. De certa forma, tal desqualificação do fazer intelectual caminha lado a lado com o processo de introjetar neste sujeito uma ideia de que este é incapaz de produzir conhecimento e narrativas sobre si e sobre o mundo.

Tal processo é necessário para a manutenção deste pacto da branquitude (Bento, 2005, 2022), que possibilita a manutenção do privilégio sistêmico branco. Akin relata que, na maioria das vezes, havia uma “demora”, uma não urgência ou um lugar de não prioridade. Para ele, muitas vezes parecia que ele estava sendo “cozinhado”. Dessa maneira, quando tinha que resolver alguma documentação, procurar trabalho e até mesmo quando conseguia emprego, sempre resolviam, ouviam, ou davam atenção às pessoas brancas. No início ele tentava compreender a dificuldade, a demora, os aparatos e locais de acolhimento, assistência em instituições brasileiras como um problema local, porém, ao longo de alguns anos no Brasil, ele foi relatando que tal atitude não era feita para alguns refugiados. Para ele, havia uma diferença (colonial) no trato com pessoas negras, e não tinha a dimensão do racismo, nem de suas facetas aqui no Brasil, pois, para ele, o Brasil era um país que acolhia a diversidade. Ele relatou que conseguiu um trabalho em um restaurante neste período, porém, em vários momentos ele se deparou com certas representações e falas, como: “joão-ninguém”, “favelado”, “criminoso” etc. Akin narrou, com profunda frustração, pois nunca se deparou com tais representações antes; duvidava que estas seriam ditas para alguém que fosse branco. Indaguei-me como tal corporalidade o marcava, e como há a criação e manutenção dos estereótipos ligados ao negro como forma de inferiorizar e reduzir ao silêncio, à não existência, a nada, como ressaltado na fala de “joão-ninguém”.

Questionei-me sobre como há um paradoxo presente neste processo de invisibilização do negro, pois tal paradoxo está no fato dele ser visto. Porém, é visto somente na sua exterioridade, por meio de uma sobredeterminação exterior, fixando nestas categorizações certas representações. Posto de outra maneira, mesmo que Akin estivesse e se fizesse presente, está ausente, não possui individualidade, nem interioridade, pois é “um joão-ninguém”. Traz Missiato (2021), que este menosprezo ocorre entrelaçado ao apagamento da memória dos povos considerados inferiores, e à criação de uma sociedade que possuem, como ressaltei, as raízes com

pretensões de universalidade dos sujeitos brancos, enquanto a ancestralidade do sujeito negro foi propositalmente relegada ao esquecimento pelo discurso dominante.

A pessoa negra não é vista, pois de fundo existe uma lógica de que “todos são iguais”. Neste caso, o diferente é reduzido ao mesmo. A diferença, a partir desta zona do não-ser, é posta neste lugar disponível para ele, ou seja, um lugar de ninguém (Haddad, 2008). Em muitos momentos, Akin relatou que as pessoas não o reconheciam, eram indiferentes, o julgavam e deduziam que ele não queria nada com a vida, sem perspectiva de melhoria etc. No início, a pressão e tais situações eram tão frequentes no dia a dia, que em muitos momentos ele pensou em suicidar-se, ou mesmo sair do Brasil. Ele indagava-se que, ao ter que fugir do seu país, encontrou outra realidade tão violenta quanto aqui no Brasil. Akin se deparou com a extensão do pacto da branquitude na sociedade brasileira em seu processo de integração local. Bento (2022) percorre, de forma ilustre, este pacto na sociedade brasileira, e reforça que é possível identificar a existência de uma supremacia branca nas organizações¹⁹¹ públicas e privadas da sociedade brasileira. Trata-se de uma herança inscrita na subjetividade do coletivo, mas que não é reconhecida publicamente.

O herdeiro branco se identifica com outros herdeiros brancos e se beneficia dessa herança, seja concreta, seja simbolicamente; em contrapartida, tem que servir ao seu grupo, protegê-lo e fortalecê-lo. Este é o pacto, o acordo tácito, o contrato subjetivo não verbalizado [...]. E no mesmo processo excluir os grupos “não iguais” ou não suficientemente meritosos (Bento, 2022, 24-25).

Este pacto, observado por Bento (2022), é uma aliança que expulsa, reprime e esconde aquilo que é intolerável para ser suportado e recordado pelo coletivo. O pacto suprime as recordações que trazem sofrimento e vergonha, porque são relacionadas com a escravidão. A autora aponta que, principalmente aqui no contexto brasileiro, em um ambiente em que todas as pessoas são brancas, elas se identificam umas com as outras, e se veem como iguais, membros de um mesmo grupo. Esta presença exclusiva dos brancos, aliás, faz parte da realidade da maioria das organizações públicas, privadas e da sociedade civil. Para a autora, quando isso é rompido pela presença de uma pessoa negra, o “grupo se sente ameaçado pelo ‘diferente’,”

¹⁹¹ Como afirma Bento (2022, 73), “se as instituições têm dificuldade com a inserção de negras e negros, o desafio se torna maior quando se trata da ascensão para a ocupação de cargos de comando ou de posições consideradas mais nobres”.

que por ser na instituição ou no departamento a única pessoa negra, num país majoritariamente negro, expõe os pés de barro do sistema meritocrático” (Bento, 2022, 73). Aqui se situa o medo que sublinhei anteriormente presente também, poderia dizer, no internacional moderno e seus “duplos foras” (Walker, 2006, 2015) constitutivos e operacionalizados pelo racismo para determinados fluxos em detrimento de outros que não se encaixam neste fenótipo. As instituições têm dificuldade com a inserção e presença do negro, penso que este sistema internacional ainda também tem. Assim, esta reflexão sobre a branquitude e a experiência de Akin, evidencia esta ansiedade racial, precarização das vidas, e ampliação e manutenção desta desigualdade racial, substancialmente no contexto brasileiro, entre Estados e no Entre do sistema internacional moderno.

É a partir do reconhecimento “branco” que o valor e realidade humana do negro se faz e se visibiliza? Indagações que Akin se deparava nestes desencontros, entre o seu próprio reconhecimento e o não reconhecimento aqui no Brasil. Ele não se sentia visto. Ele não se via reconhecido! Ele não se via aceito em sua humanidade! E, em muitos espaços ele não era. Fanon (2008), em relação a este processo de reconhecimento, reforça que:

O Homem só é humano na medida em que ele quer se impor a outro homem, a fim de ser reconhecido. Enquanto ele não é efetivamente reconhecido pelo outro, é este outro que permanece o tema da sua ação. É deste outro, do reconhecimento por este outro que depende seu valor e sua realidade humana [...]. A operação unilateral seria inútil, porque o que deve acontecer só pode se efetivar pela ação dos dois.

Reconhecimento supõe que o seu estatuto de humanidade (um estatuto ontológico) esteja intacto, e não considerado mais um objeto ou coisa. Tal relação, invocada pela invisibilidade, elucida uma representação estereotipada do sujeito colonial que se apresenta como a ordem natural das coisas. Antes, a categoria criada nas relações internacionais era a do colonizado, hoje é a do inferiorizado. Na ausência de um racismo aberto, Akin vivenciou a prática quotidiana de produção de uma imagem/representação enquanto outro, silenciado, ou mesmo considerado como perigoso para a segurança e a integridade da nação, traduzida nas experiências que ele vivenciava na integração local. Como diz Said (2007), as classificações raciais que se respaldam na ideia de inferioridade de outrem, tornaram o subalternizado incapaz de exercer a agência, sob pena de ser silenciado ou violentamente punido.

Quando penso no processo de integração local de pessoas em situação de refúgio, temos aí um duplo desafio, pois o lugar do diferente enquanto estrangeiro, refugiado, potencializado pelo olhar racializado, amplifica como os refugiados negros são vistos, seja como invasores ou incapacitados do que os brancos consideram seu espaço privativo, seu território. Como expôs Akin, quanto ele foi chamado de “joão-ninguém”. Cabe lembrar, que não pretendo argumentar que a racialização é algo inteiramente novo, mas o que é distinto é uma rejeição pela demora, pela violenta tentativa de produzir uma desistência, esgotar e exaurir as forças enquanto uma exclusão que se organiza pela lógica do racismo como rejeição informal, pela manutenção desta zona do não ser, um processo que, de certa forma, poderia ser apelidado de “banho-maria”¹⁹².

Repensava como tal dimensão para Akin era totalmente eficaz e violentamente destrutiva de sua energia (ontológica) e sua saúde mental, pois para poder lidar não só com um processo de saída e fuga de seu país, ele se deparou com o desejo de sair novamente pela realidade e presença do racismo, e a potência truculenta do pacto da branquitude (Bento, 2022) no contexto brasileiro. Questionava-me, a partir do meu encontro com Akin, e do seu desencontro neste contexto brasileiro: como pensar o refúgio e trabalhar o processo de integração local? Não seria intrinsecamente trabalhar a possibilidade destas zonas, como colocou Fanon (2008). Pensar o contexto e uma agenda¹⁹³ não é trabalhar uma agenda antirracista? Pensar em zonas de possibilidade de integração local, também não é pensar na possibilidade de zonas de não resistência ontológica? Tendo isso em mente, penso que (re)olhar o processo de criação de zonas do ser e não ser a nível das relações internacionais, nos (re)situa para pensar o processo de integração local não só como uma manutenção deste corpo migrante e em fuga, mas nas próprias possibilidades e impossibilidades que o racismo engendra, organiza, diferencia ou inviabiliza.

¹⁹² Banho-maria é um método de cozimento realizado de forma indireta de calor, e que aparece de maneira lenta e uniforme. Valho-me desta terminologia no intento de elucidar as lógicas e mudanças no desencontro com o racismo na chegada e nas vivências diárias de pessoas em situação de refúgio aqui no Brasil.

¹⁹³ Muitas vezes a temática do racismo no Brasil é caracterizada, quando pensamos na agenda do refúgio, como algo secundário ou mesmo, penso, como consequência ou sintoma da sociedade brasileira (Bento, 2022), ou até ignorada em sua importância, mas a lógica do racismo recorta e corta fronteiras, ou viabiliza a sua manutenção a partir da reprodução de determinadas relações, presentes nas relações internacionais, bem como dispostas nas relações com os outros e consigo mesmo.

O racismo não é apenas um assunto doméstico (Shilliam, 2020), tendo em vista que estamos falando de não lugares desumanizados em essência. As hostilidades e rejeições vão tomando proporções outras que, ao tentar sair de seu país de origem para salvaguardar a sua vida, Akin se deparou com vivências diárias do racismo por meio da impossibilidade de zonas que visibilizassem a sua presença. Perguntei-me: como tal lógica impunha uma violência à sua representação de si, de um questionamento acerca dos espaços e zonas de possibilidades, para existir e não ser posicionado (Hall, 1996) como um simples objeto no reino das coisas?

Akin, ao se deparar com a impossibilidade de continuar a residir e viver em seu país, se viu com a impossibilidade de existir, trabalhar e construir uma vida também aqui no Brasil. O processo de exaustão emocional a partir da percepção e constatação destas zonas do não ser na realidade brasileira, e os desencontros com violências e atitudes racistas, serviram como germe para quadros de ideação suicida. Se tal cenário de invisibilidade, recusa e desmantelamento de sua existência, em termos raciais, definia os termos da relação não só com o outro, o brasileiro, o processo de integração, o ambiente de trabalho, mas a sua relação consigo, parecia “natural” (Doty, 2014), e racialmente determinado o seu lugar inferiorizado e não aceito? Diante deste desencontro com o racismo, este pacto da branquitude e o mito da democracia racial, penso que Akin introjetou também tal olhar racista. Foi através deste olhar que, de certa forma, o racismo serviu como princípio organizador de seu próprio olhar para si mesmo. Akin iniciou um processo de introjeção e invalidação de sua própria existência. Ele começou a se autoquestionar, a se olhar como inferior. A partir de tais encontros e desencontros com as facetas diretas e indiretas do racismo, é possível inferir que Akin começou a interpelar a sua própria possibilidade de existência diante destas zonas do não ser no processo de integração local, pois se via em um processo de rejeição de si mesmo, enquanto diferente, inferior, um “joão-ninguém”, sem lugar. Em alguns momentos, começou a se machucar com as mesmas palavras que ouvia.

Neste processo, ao olhar para trás, ele mesmo reforçou como não conseguia pensar diferente, pois até então não tinha vivenciado o racismo em seu país de origem. Ele se viu “perdido” dentro deste modo de funcionamento das relações, e começou a reproduzir a mesma lógica em sua relação consigo mesmo. Tal encontro com Akin e seu processo de integração local no Brasil, serve também como exem-

plo paradigmático para (re)pensarmos como o posicionamento dos sujeitos – a partir das relações construídas nas relações internacionais (desenvolvidas até o presente momento nas seções anteriores) – de igual modo posicionam e moldam as relações “locais”. A alternativa para Akin foi esta autonegação de sua existência pela via do suicídio, do não direito de viver, a concretização desta zona do não ser. A resistência ontológica ao negro foi tão violenta para ele, que essa rejeição de sua negritude foi elevada para uma autonegação de sua própria negritude e destituição de sua existência. Entretanto, ao tentar procurar novos destinos, Akin deparou-se com uma recepção local frequentemente hostil, violenta e atroz, mas indireta, demorada e expressada, por outro ângulo, como um “banho-maria”, não só em serviços locais, instituições, agências de acolhimento, no trabalho, mas também nas interações diárias privadas ou não no Brasil. Ao ser inviabilizado pelos estereótipos, “cozinhado” pela demora e indiferença, e reduzido ao silêncio e à não existência, internalizou estes estereótipos, ele não conseguia até aquele momento realizar tal processo de afirmação, por isso o quadro de ideação suicida se ampliou para “pequenas” tentativas contra a sua própria existência.

É pelo olhar branco que o corpo negro é esvaziado de resistência ontológica e remetido à zona do não ser, e o negro, como traz Fanon (2008), procura embranquecer ou, no caso do Akin, o embranquecer se traduzia como a própria violência a si mesmo. Esta é uma das potências violentas do racismo: exaurir do sujeito as possibilidades de sua existência. Ao me encontrar com Akin, (re)pensei como a afirmação, como o ato político e ato terapêutico consistiria em tornar o invisível visível, significaria a afirmação do corpo negro como uma agência de intervenção política, intelectual, emocional e mesmo como integração local. A reprodução do sistema racista colonial nas estruturas, falas, ações e encontros locais produz processos não só de domesticação psicológica, mas de pseudo justificações e autoviolências.

Dessa forma, muitas vezes a raça, a criminalidade, o controle da imigração e novas esferas de organização da vida, através de atitudes de indiferença, demora (banho-maria), e uma aplicação que gera não só restrições, mas exaustão emocional (enquanto encontro com tais zonas do não ser) reverbera no próprio processo de integração local e saúde mental destas pessoas. É através de tais entendimentos, que procurei nesta seção (re)olhar o racismo como princípio organizador da experiência

com um outro e consigo. De certa forma, produzindo, mantendo e excluindo determinadas fronteiras de relação, contato e encontro consigo mesmo de forma a reproduzir zonas demarcadas por pactos da branquitude.

É possível inferir, diante do exposto, até o presente momento desta escrita, que o racismo se organiza e organiza, a partir da produção de determinadas fronteiras, a permanência de subjetividades em lugares “entre” a violência escancarada e o silêncio, a demora (banho-maria) ou a indiferença, principalmente quando falamos do processo de integração local. Como vimos na fala e relato daquela mãe (relato colhido da exposição *Entre Fronteiras*), ao se deparar com as lógicas fronteiriças e o fechamento de fronteiras, bem como as vivências e desafios de Akin no processo de integração local no Brasil. Fronteiras que evidenciam (re)cortes de subjetividades, viabilizando e ratificando práticas e efeitos de fronteira neste jogo de diferenciação nas relações internacionais.

3.3.

Effects of bordering e o lugar da diferença

Seguindo tal percurso expositivo e argumentativo, com questionamentos e encontros, apresentarei neste momento alguns ângulos do processo de produção e efeitos de fronteira, com o intento de alcançar e expor algumas das ramificações, usos e posicionamentos de subjetividades viandantes entre fronteiras territoriais/identitárias nas relações internacionais, promovendo processos de diferenciação por meio de recortes e cortes fronteiriços esbarrando em representações diversas acerca dos fluxos migratórios forçados.

Meu esforço neste momento será pensar o posicionamento da diferença a partir de um jogo de posicionamento ou criação de determinadas fronteiras. O conceito de fronteira, como expus anteriormente na introdução, apresenta complexidades e perspectivas multidisciplinares, mas de certa forma sempre foi discutido nas RIs a partir de certa autoridade soberana jurídica-política. É através de uma visão geopolítica (como apresentei nas seções anteriores), uma política do conhecimento (Mig-

nolo, 2020), e a sua dual delimitação – seja de espaços e indivíduos –, caracterizando os que “supostamente” estão de um lado ou de outro, quem está “dentro” ou “fora” de determinada fronteira territorial, que o conceito foi tradicionalmente embasado (Agnew, 2003; Walker, 1993). Populações sem nacionalidade, campos e mais campos de refugiados, nos quais se constituem realidades não mais temporárias, vão se formando como espaços agora reivindicatórios de vidas ainda à margem. O “entre” fronteiras (Haddad, 2008; Levier, 2023) se torna um espaço ainda incompreensível e não nomeado, pois sai de certa forma da lógica opositiva e hierarquizante dos Estados-nação, e, como elucidei as linhas anteriores, um ângulo violento de uma diferença colonial (Mignolo, 2020). Este espaço cada vez mais é reivindicado no cenário global e estatal, por populações migratórias que vão preenchendo ainda mais espaços desconsiderados pelo sistema Pós-Vestfália (Doty, 2014, 2002; Du Bois, 2017; Inayatullah & Blaney, 2004; Walker, 2013).

O jogo [de diferenciação] precário (Butler, 2019), racializado (Bento, 2022; Du Bois, 2017), colonial (Mignolo 2003; Quijano, 1999), que inclui e exclui (Inayatullah & Blaney, 2022; Walker, 2013), ou deixa populações à deriva e à margem no “entre” deste sistema (Haddad, 2008), dentre tantas outras facetas – como tentei sobrelevar nas páginas anteriores –, é marcado, e, ao mesmo tempo, possibilita diversos níveis de fronteirização, seja por meio da construção de muros e fechamento de fronteiras, dominação de populações colocadas como “outros”, seja pela criação de zonas do ser e do não ser (Fanon, 2008), e subalternização de identidades (Spivak (1985/2010). Brah (2016) assevera que o mundo globalizado é marcado por estas fronteiras de pretensa visão, de parecer-se como uma grande aldeia global. A autora diz, que a partir da tentativa de preservar tais fronteiras, os indivíduos são considerados como meros itens no jogo entre Estados na conjuntura internacional.

Quando apresentei o meu encontro com aquele “jogo de bola”, e o posicionamento de Julio através de sua objetificação enquanto mais um item (a bola) neste jogo, percebem-se os ângulos e facetas construídas e marcadas por tais tentativas de preservação de tais fronteiras coloniais, preservação de uma fronteira entre aqueles “dignos” de estarem na zona do ser, e aqueles que são posicionados na zona do não ser, como argumentei nas seções anteriores sobre o pensamento de Fanon e a experiência vivida por Akin, ao se deparar com as fronteiras do racismo e as repre-

sentenças postas a ele, como: “diferente”, “inferior”, “sem lugar” e “joão-ninguém”, ou mesmo, na fala daquela mãe que se via neste “entre fronteiras” (Levier, 2023):

Quanto tempo eles querem que fiquemos aqui?
 Queremos ir embora da Grécia.
 Eles deveriam nos deixar ir, porque queremos seguir em frente.
 Não tenho família em outro país.
 Mas eu quero ir para um país, onde eles tratem bem o ser humano.
 Porque somos humanos.
 Não somos animais, mas aqui vivemos numa selva, sabe?
 Isso é uma selva.

Em muitos casos, quando se pensa sobre como as práticas de fronteira são produzidas no contexto do refúgio, percebe-se que a necessidade real de restrição de movimento destas populações é usada para afirmar uma restrição já estabelecida no seio do próprio sistema internacional, com o intuito de bloquear populações já consideradas indesejáveis e fora deste internacional moderno (Doty, 2011; Kilomba, 2019; Laborne, 2017; Mignolo, 2020; Vaughan-Williams, 2015; Walker, 2006). O lugar do refúgio deve ser olhado por meio desta criação de fronteiras colocadas e sustentadas dentro de um sistema internacional de Estados, pensando estas fronteiras a partir de influência e *status* de verdade, enquanto sociedade “europeia” internacional de Estados (Souza¹⁹⁴, 2015).

Vaughan-Williams (2015), em seu livro *Europe's Border Crisis: biopolitical security and beyond*, divide e enfoca os efeitos de fronteirização no encontro com o contexto de populações e fluxos migratórios. A partir do pensamento do autor, perpassarei algumas das considerações a respeito do modo como o processo de fronteirização mantém e posiciona determinadas diferenças. Pois sugiro, como expus me utilizando do pensamento de Hall (1996), pensar a identidade e diferença a partir de uma “política de posicionamento” (*politics of position*) (Vaughan-Williams, 2015), é chamar a atenção para como tais binários apresentados até o presente momento neste trabalho, estabelecem uma pretensa fixidez que não dá conta e não abarca outros significados: “o significado nunca está finalizado ou concluído, mas

¹⁹⁴ Souza (2015) lembra o processo de perda dos pilares que sustentavam tal *status* de verdade, e elucida como as fronteiras reorganizaram o mundo em termos de separação ideológica, diferenciação desigual de espaços, pessoas, etnias, gênero ou raças.

continua se movendo para abranger outros significados, adicionais ou suplementares¹⁹⁵” (Hall, 1996, 229, tradução minha).

De certa maneira, penso que quando falamos de práticas de fronteiras (*bordering practices*) (Vaughan-Williams, 2015), tratamos também de uma política de posicionamento, como destacou Hall (1996), uma vez que:

não são encontradas apenas em pontos de entrada e saída “regulares” e nem estão sempre ligadas ao “território” no sentido convencional [as práticas de fronteira] são cada vez mais espectrais e estão passando por uma série de deslocamentos espaciais e temporais¹⁹⁶ (Vaughan-Williams, 2015, 5, grifo meu, tradução minha).

Grande parte desse trabalho buscou descentralizar a fronteira, de modo que ela não seja tomada como uma base direta para a análise política, mas tratada precisamente como um local de interrogação sem seu próprio direito. O ponto central dessa descentralização tem sido uma mudança para uma perspectiva mais sociológica com efeitos performativos. A mudança de “fronteira” para “prática de fronteira” dá mais peso às tentativas rotineiras e cotidianas de controlar a mobilidade ao lado de locais e eventos mais espetaculares (Côte-Boucher et al., 2014, tradução minha).

No movimento de traçar novos olhares sobre as práticas de fronteirização, considero primordial entender as consequências contemporâneas, experiências e efeitos de fronteirização dentro do ordenamento internacional. Tendo isso em mente, proponho tal caminho de travessia nas proposições de Vaughan-Williams (2015). O autor, como apresentei na introdução deste trabalho, amplia vocabulários alternativos para compreender tais práticas de fronteira, elucidando cinco formas: *biopolitical*, *thanatopolitical*, *zoopolitical*, *immunitary* e *affirmative borders*. Penso que (re)questionar tais práticas e posicionamentos nos permite e favorece um movimento de desconstrução de certas fixações de imagens, enquadramentos e leituras acerca dos deslocamentos migratórios, especialmente dos forçados, pois nos abre a possibilidade de compreender os usos e o caráter instrumental desta produção e manutenção de certas fronteiras para a manutenção do lugar do “diferente”, como: contágio, animais, não humanos, vidas manejáveis ou mesmo nem passíveis de luto.

3.3.1. Biopolitical borders

¹⁹⁵ “meaning is never finished or completed but keeps on moving to encompass Other, additional or supplementary meanings” (Hall, 1990, 229).

¹⁹⁶ “are not only to be found at ‘regular’ entry and exit points and neither are they always linked with ‘territory’ in the conventional sense [bordering practices] are increasingly spectral and undergoing a series of spacial and temporal displacements” (Vaughan-Williams, 2015, 5, grifo meu).

Vaughan-Williams (2015) sugere certa releitura da tradição biopolítica, revendo, sobretudo, quatro grandes autores: Giorgio Agamben, Jacques Derrida, Roberto Esposito e Michel Foucault, releitores da tradição biopolítica, bem como investiga os limites da teoria (pós)biopolítica. Pois, para ele, é necessário compreender como o trato e o encontro com o refúgio no âmbito internacional e estatal se presentifica pela gestão destes fluxos migratórios em cenários de fronteira ou entre fronteiras.

O autor irá utilizar o conceito de biopolítica, desenvolvido por Foucault, para apresentar a primeira forma de prática de fronteira em sua obra – a fronteira biopolítica (*a biopolitical border*) – para chamar a atenção para a relação entre o governo e população, ou seja, o nexo entre a vida política e os mecanismos e dispositivos atuais de fronteira e governança. Uma reelaboração da concepção de poder em termos de governo, e a noção de conduta para a construção do conceito de governamentalidade. O conceito de governamentalidade abrange os mecanismos de poder e práticas de governo, que têm como objetivo a sujeição dos indivíduos, e a relação e o governo que o indivíduo estabelece consigo mesmo e com os outros¹⁹⁷.

Para Vaughan-Williams (2015), há um certo pânico moral em torno de fluxos ditos “irregulares”, e assevera a sua relação com a crise da segurança das fronteiras da UE, produzindo este migrante visto como “irregular”, como sujeito altamente ambivalente e instável. É um movimento de barrar um determinado fluxo de imigrantes considerados inferiores, como ressaltai anteriormente na diferença do trato entre a recepção e a abertura de fronteiras para com refugiados ucranianos em detrimento de outros fluxos, ditos irregulares (não europeus, não brancos etc.). Socorrendo-me neste momento de Mbembe (2020) e Quijano (1989, 2005) diria que a espacialidade da história ocidental, especialmente como a modernidade coloca à tônica na Europa, pela expressão de como “a análise do sistema-mundo introduz o

¹⁹⁷ Por governamentalidade, Foucault (2008) entende o conjunto de instituições, procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que tornaram possível o exercício de um tipo específico de poder centrado na administração dos recursos e na disciplina. Ou seja, o autor realiza um mapeamento de seus desdobramentos, do eixo do poder/saber para o eixo da subjetivação.

colonialismo na conjuntura, embora como derivativo mais do que como uma componente constitutiva da modernidade, uma vez que ainda não dá visibilidade à colonialidade da modernidade” (Mbembe, 2020, 191).

Vaughan-Williams (2015) analisa o aumento de investimento em aparatos fronteiriços de estilo militar por meio da “Frontex”, sistemas de vigilância de segurança interna e nova legislação, como a polêmica sobre o documento de diretiva de retorno de imigrantes irregulares (Return Directive)¹⁹⁸. Pegando como exemplo a “Frontex” – Agência Europeia da Guarda de Fronteiras e Costeira –, e o seu objetivo de apoiar os países da UE na gestão de suas fronteiras externas na “luta” contra a criminalidade transfronteiras, o autor chama atenção para como estes aparatos fronteiriços e de vigilância podem ser interpretados de forma mais instrutiva como elementos gêmeos, do que Foucault delineou como formas biopolíticas de governamentalidade (*forms of governmentality*), principalmente com propósitos de gestão e controle destes considerados como migrantes “irregulares”:

O fortalecimento da segurança das fronteiras foi gradualmente colocado como principal solução para o problema da migração irregular [...]. A securitização da migração é lida através das lentes da segurança como uma ameaça existencial à identidade, à economia e ao bem estar da UE¹⁹⁹ (Vaughan-Williams, 2015, 19, grifo meu, tradução minha).

São formas de monitorar, gerir, controlar e posicionar tal “irregularidade” a partir de tais aparatos fronteiriços. No entanto, o próprio autor observa que a segurança das fronteiras e o gerenciamento da migração não podem ser separados e, na base, estão inextricavelmente interligados por meio de esforços para diferenciar e caracterizar pessoas. Ou seja, posicionar “a diferença”, o considerado “diferente”, “o inferior”, o negro, pessoas do Sul Global, “o colonizado” fora e longe das fronteiras.

¹⁹⁸ Em novembro de 2019, o Comitê de Liberdades Cívicas do Parlamento Europeu, Justiça e Assuntos Internos (LIBE) do Parlamento Europeu lançou um relatório de implementação da Diretiva 2008/115/CE relativa a normas e procedimentos comuns nos Estados-Membro para o retorno de nacionais de países terceiros em situação irregular (a “Diretiva de Retorno”). Segundo o documento, a “Diretiva de Retorno” tem como objetivo garantir que o retorno de cidadãos de países não pertencentes à UE sem base legal para permanecer na UE seja realizado de forma eficaz, por meio de procedimentos justos e transparentes que respeitem plenamente os direitos fundamentais e a dignidade das pessoas envolvidas (The Return Directive 2008/115, EC, 2020).

¹⁹⁹ “The strengthening of border security has gradually become posited as the primary solution to the problem of irregular migration. [...] The securitization of migration is read through the lens of security as an existential threat to the identity, economy, and welfare of the EU” (Vaughan-Williams, 2015, 19, grifo meu).

Medidas de segurança de fronteira cada vez mais “sofisticadas” são continuamente justificadas com base na necessidade percebida de “melhor” categorizar, avaliar o risco e separar os migrantes “irregulares” dos “cidadãos”, “refugiados”, “migrantes econômicos legais” e aqueles elegíveis para “proteção” subsidiária (Vaughan-Williams, 2015, 20, tradução minha).

Não intento novamente discorrer acerca do argumento do autor, mas destacar como para Vaughan-Williams (2015), tais desenvolvimentos constituem uma série de deslocamentos espaciais e temporais de fronteira, de modo que não apenas a sua natureza e a localização foram fundamentalmente transformadas, como o acesso ao asilo e à proteção internacional foi cada vez mais restrito, ou seja, restrito de formas diferentes para determinados fluxos. Diante de tal proteção cada vez mais restrita, o autor identifica, neste discurso político-militar, o surgimento de um discurso racista (biopolítico). Como discorri anteriormente acerca do racismo como princípio organizador, o racismo para Foucault (2003) é um componente essencial destas lógicas biopolíticas de governança:

Como... é possível para um poder político matar, clamar por mortes, exigir mortes, dar ordens para matar e expor não apenas seus inimigos, mas seus próprios cidadãos ao risco de morte? Considerando que o objetivo desse poder é essencialmente fazer viver, como ele pode deixar morrer? Como o poder da morte, a função da morte, pode ser exercido em um sistema político centrado no biopoder?²⁰⁰ (Foucault, 2003, 254, tradução minha).

Consequentemente, a biopolítica nas sociedades liberais refere-se a estas variedades de estratégias e aparatos que tentam identificar, tratar, gerenciar ou posicionar indivíduos, grupos ou onde o risco é considerado alto, ou seja, onde se incorre um suposto “risco” e temor racista. Um risco que possui como base a preservação de uma separação, como exposto por Walker (2010), sobre como uma comunidade política deve ser ou não, administrando localidades – através de um processo de diferenciação – à abertura ou não de fronteiras para aqueles considerados “irregulares”.

²⁰⁰ “How... is it possible for a political power to kill, to call for deaths, to demand deaths, to give the order to kill, and to expose not only its enemies but its own citizens to the risk of deathw given that this power’s objective is essentially to make live, how can it let die? How can the power of death, the function of death, be exercised in a political system centred upon biopower? (Foucault, 2003, 254).

Tal movimento de segurança, ou seja, uma segurança biopolítica, se transforma, em certa medida, como um jogo de rastreamento, diferenciação e gerenciamento destes possíveis perigos. Embora reconhecendo que a eliminação do risco, aliás, a eliminação destas populações, é impossível, e o desejo de manter tal ideia de segurança máxima significa que tal segurança biopolítica das fronteiras e a gestão destas populações foram moldadas por tais tentativas de identificação, diferenciação e exclusão, e, na tentativa violenta de governar “melhor” as populações postas como irregulares, da forma mais eficiente possível. É a partir de tal segurança biopolítica, e embasada por um pacto da branquitude (Bento, 2022) que quer “dar conta” deste posto no lugar de “risco” por um medo da perda dos privilégios, da “invasão” não branca de seus territórios, bem como o medo da responsabilização pelas desigualdades raciais, dentre outras atitudes embasadas por este pacto narcísico como elucidei anteriormente, ou seja, implicando na negação e evitamento do problema (Bento, 2022).

Realizando um trabalho pontual enquanto psicóloga social, voltado para intervenção grupal direcionado a mulheres em situação de vulnerabilidade e outras em situação de refúgio, pude me deparar com tais discursos. O projeto²⁰¹ possuía como base a construção e o empreendimento social, e construía oportunidades de profissionalização, bem como espaço de trabalho para mulheres, não só em situação de refúgio, mas também brasileiras residentes na localidade. No entanto, o projeto observou um movimento de questionamento das brasileiras, ao se depararem com alguns auxílios ou direitos dados a pessoas em situação de refúgio. Algumas questionavam como as mulheres refugiadas recebiam bolsa-família ou outros auxílios, e elas não tinham certa assistência. Para elas, a chegada e a maneira distinta colocavam um certo “risco”, pois elas falavam que se sentiam roubadas ou tirando delas, e passando para as refugiadas aquilo que elas teriam direito enquanto brasileiras. Havia uma certa irregularidade, e elas queriam “segurar” aquilo que elas sentiam que estava sendo tirado delas como “representantes” desta identidade nacional brasileira, e falavam com frequência: Por que as refugiadas recebem mais que a gente que é daqui?

Levando em consideração tais notas acerca das fronteiras biopolíticas (*biopolitical borders*), é possível inferir que tal movimento do biopoder e tais tecnologias

²⁰¹ Por questões de sigilo, não irei expor o projeto.

fronteiras passam por uma lógica abstrata (Doty, 2014) e racista (Du Bois, 2021), de reproduzir uma comunidade política (Haddad, 2008; Walker, 2015), no caso europeia (Mignolo, 2008, 2020), mas que da mesma forma esbarra na reprodução de uma determinada comunidade brasileira (Bento, 2022). É importante assinalar como tal fala “a gente que é daqui” imputa uma delimitação de fronteira que reverbera na atitude para com o outro, no caso as refugiadas e para consigo mesmas, enquanto posicionamento de uma determinada referência e delimitação identitária de irregularidade (Haddad, 2008). O desencontro com tais fronteiras viabiliza ou instrumentaliza o movimento de uma suposta seguridade abstrata diante da realidade de uma certa comunidade de nacionais (Doty, 2014; Walker, 2013).

Como observa Walker (2006, 57, tradução minha) “nós precisamos prestar mais atenção à transformação das fronteiras e ser mais sensíveis ao vocabulário relativamente limitado e aos recursos conceituais com os quais tentamos entender nossas limitações contemporâneas²⁰²”. Quis, com tais considerações nesta subseção, chamar atenção para tal empreendimento e movimento do biopoder viabilizando uma ambição de reproduzir a imagem do migrante irregular como parte constitutiva, fora desta comunidade política, por isso a tentativa, enquanto consequência desta prática de fronteirização, destas tecnologias espaciais e temporais de identificar e gerir tais populações, ou mesmo nas formas de interação e encontro entre o “de dentro”, como no exemplo do projeto que elucidei acima das mulheres brasileiras, entre as “de fora”, as refugiadas.

3.3.2. *Thanatopolitical borders*

Dando continuidade a estas notas sobre as práticas e efeitos de fronteirização desses debates trazidos por Vaughan-Williams (2015), tratarei de evidenciar neste momento do trabalho, o movimento de interseção, realizado pelo autor, com o pensamento de Giorgio Agamben, por meio da fronteira tanatopolítica (política de

²⁰² “We need to pay greater attention to the transformation of borders, and to be more sensitive to the relatively limited vocabulary and conceptual resources through which we try to make sense of our contemporary limitations” (Walker, 2006, 57).

morte), para (re)pensar o lado negativo das práticas do Estado em espaços fronteiriços para com determinados fluxos migratórios forçados. Como vimos, o efeito deste processo de fronteirização não é só a criação de uma política de “gestão”, mas a viabilização de uma política de morte para com estas populações.

O autor explora até que ponto dentro desta política de morte, o conceito de “deixar morrer” (*letting die*) aborda adequadamente outros conceitos referentes aos fluxos migratórios advindos pelo mar, em que vidas migrantes “irregulares” são rotineiramente expostas à morte pelas próprias autoridades e aparatos fronteiriços associadas à segurança sob a rubrica do humanitarismo de fronteira. O autor propõe enfatizar tal política de morte a partir da obra de Agamben (2004), dando ênfase à dimensão letal da governança biopolítica a partir da tanatopolítica. Segundo Agamben (2004), a tanatopolítica pode se fazer presente por meio do estado de exceção, construindo zonas de indiferenciação, ampliando, portanto, a biopolítica, e convertendo esta em tanatopolítica.

Dentro das formas de governamentalidade biopolítica, a tanatopolítica se apresenta de forma mais violenta e potente, expondo migrantes “irregulares” à morte (Edkins & Walker, 2000). O tratamento dado sobre o abandono biopolítico oferece uma profunda visão acerca da tarefa de “deixar morrer” e o “deixar à deriva” da lógica da fronteira tanatopolítica. Para o autor, o não responder ao socorro de migrantes irregulares e certas operações de recuo nas fronteiras da UE, são os dois locais de fronteira em que é possível reconhecer a atividade do poder soberano, principalmente nestes termos de abandono por uma série de “soberanos mesquinhos e temporários” (*Petty and temporary sovereigns*) (Vaughan-Williams, 2015, 47). Existe uma natureza sistêmica das condições de possibilidade que levam à perda e abandono rotineiro de vidas. Esta é a função da tanatopolítica.

É possível realizar, via esta discussão das fronteiras tanatopolíticas, uma articulação com o que Butler (2018) elucidou, como já apresentado no capítulo anterior desta dissertação, acerca da precarização de certas vidas. A função da tanatopolítica maximiza tal processo elencado pela autora, pois este abandono rotineiro de vidas pode acontecer pela condição de precarização via estas políticas identitárias (Hall, 1996). Para Butler (2018), a condição da humanidade é uma prerrogativa mutável. Alguns humanos “consideram natural sua condição de humanidade, ao passo que outros batalham para garantir o acesso a ela” (Butler, 2018, 117). O termo “humano” ressaltado pela autora é constantemente duplicado, expondo a idealidade e

o caráter coercitivo da norma: alguns humanos podem ser qualificados como humanos; outros não. Os postos, portanto, nesta condição precária via sua diferenciação desumanizada são abandonados e esquecidos à sua própria revelia.

Diante de tal cenário, Butler (2018, 118) enfatiza que essas normas atuam para “dar aparência e tirar ou apagar esta” (*give face e efface*):

Existem maneiras de enquadrar que mostram o humano em sua fragilidade e precariedade, que nos permitem defender o valor e a dignidade da vida humana, reagir com indignação quando vidas são degradadas ou dilaceradas sem que se leve em conta seu valor enquanto vidas. E, há enquadramentos que impedem a capacidade de resposta, nos quais essa atividade de impedimento é realizada pelo próprio enquadramento efetivo e repetidamente – sua própria ação negativa, por assim dizer, sobre o que não será explicitamente representado.

Este movimento elucidado pela autora, em articulação com a função da tanatopolítica, permite o abandono rotineiro de vidas, pois certas vidas são postas por esta norma diferencial como inumanas e passíveis de morte, e, por isso, nem mesmo passíveis de mobilização dos afetos, como apresentei sobre a comoção internacional no capítulo anterior, pois não são vidas nem passíveis de serem vividas. Por conseguinte, o seu estatuto, enquanto uma vida humana, foi rebaixado. Desta feita, este termo “o humano” funciona como uma norma diferencial, pois se existe o humano então a prerrogativa é que exista o inumano. Determinados grupos, como vimos ao longo deste percurso de travessia por territórios teóricos múltiplos, foram colocados nesta condição de inumano (Inayatullah & Blaney, 2022), e certos grupos ainda reivindicam esta condição de humanidade (Fanon, 2008; Kilomba, 2019, dentre outros). No meu encontro com o relato daquela mãe (Levier, 2023), ressaltado no início deste capítulo, evidencia e ecoa este pedido de ajuda e reivindicação de sua condição de humanidade, principalmente quando ela reforça: “Mas eu quero ir para um país, onde eles tratem bem o ser humano. Porque somos humanos. Não somos animais, mas aqui vivemos numa selva, sabe? Isso é uma selva” (Levier, 2023). Ao ecoar tal fala, ao mesmo tempo fica evidente um posicionamento e indagação de fundo: há determinados Estados-nação que não tratam seres humanos como humanos?

Aqui sim podemos veementemente observar a fronteira tanatopolítica recorrendo subjetividades, como já apresentei anteriormente pelo pensamento, por exemplo, de Du Bois, (1915), Inayatullah & Blaney (2022), Mignolo (2003), Quijano

(2019), dentre outros. Não estão, portanto, inseridos via a fronteira tanatopolítica no seio desta comunidade política (Walker, 2013, 2006) e arquitetura internacional (Doty, 2014), e em muitos casos nem no “entre” deste sistema (Haddad, 2008), pois suas vidas já foram abandonadas e perdidas, e nem são passíveis de luto (Butler, 2018). São corpos os quais, segundo Vaughan-Williams (2015), rebaixados e considerados como exceção pela sua suposta irregularidade que inunda o discurso e fronteiras europeias. Para Agamben (2004), a conexão entre *zoe* e *bios* é caracterizada pela estrutura da exceção, como expus anteriormente na introdução, uma exclusão inclusiva, como reforçou com outros argumentos Walker (1993, 2000). Segundo Agamben, o conceito de “vida nua” (*bare life*) é considerado como aquela “vida nua” que qualquer um pode tirar sem cometer homicídio ou aquela que um pode levar à morte, em que pese seja insacrificável. Mais que a simples vida natural, a “vida nua”, por sua vez, é a vida exposta à morte. Poderia talvez dizer, uma vida também não passível nem de luto? Logo, é possível inferir um tipo de zona à qual a vida é exposta à morte, uma zona de indiferença, uma zona vazia.

É uma zona vazia que define a condição de “Homo Sacer”, como elucidei nas linhas introdutórias deste trabalho, pois ao mesmo tempo em que se encontra aprisionada, é exposta à violência, ou seja, abarca os que se enquadram ou foram posicionados nesta definição de vida indigna de ser vivida, como, por exemplo, os confinados nos campos de concentração ou deixados à deriva em alto-mar entre (Haddad, 2008) fronteiras dos Estados-nação (Estado de exceção) (Agamben, 2004). O papel desta exceção se baseia tanto para excluir determinadas populações, pois são vidas matáveis, quanto para capturar tal “vida nua” (Agamben, 1998). Ou seja, essa proibição é o elemento que cumpre o potencial da lei que se aplica a determinados indivíduos, pois são considerados como indignos de proteção, expostos, portanto, a uma capacidade incondicional de serem²⁰³ mortos. É esta proibição que mantém unida a relação entre o poder soberano e a vida nua, pois viabiliza o abandono da biopolítica. “Dessa forma, a proibição aparece na obra de Agamben como uma

²⁰³ “A suspensão da lei pela proibição permite que o poder soberano exclua inclusivamente a vida nua de que precisa para operar, produzindo uma forma de subjetividade desubjetivada” (Vaughan-Williams, 2015, p. 51, tradução minha) – “The ban’s suspension of the law enables Sovereign power to inclusively exclude the bare life it needs to operate by producing a desubjectified form of subjectivity” (Vaughan-Williams, 2015, 51).

quase decisão sobre se determinados sujeitos devem ser protegidos pela lei ou excluídos dela e abandonados a um poder incondicional de morte²⁰⁴” (Vaughan-Williams, 2015, 50-51, tradução minha).

É uma operação de proibição soberana em espaços e fronteiras que suspende a lei, e cria condições de (des)subjetivação de certos sujeitos, e uma possível exposição à morte na vida política contemporânea. Agamben (2004) se refere a Auschwitz como um lugar em que o estado de exceção coincide de forma mais visível com a norma e a produção da vida nua, mas aponta tal operação através do conceito de campo:

O campo na obra de Agamben vai além do lager nazista para se referir ao espaço paradigmático no qual a proibição soberana é realizada: se o poder soberano é fundado na capacidade de decidir sobre o estado de exceção, o campo é a estrutura na qual o estado de exceção é permanentemente realizado²⁰⁵” (Vaughan-Williams, 2015, 52, grifo meu, tradução minha).

O conceito de campo excede o exemplo dado por Agamben (1998) acerca do campo de Auschwitz, e é topologicamente diferente de simples espaços de isolamento ou confinamento. A figura do campo na obra do autor elucida um conceito mais geral de espaços de detenção. Os interesses neste debate, até certo ponto, estão relacionados com um posicionamento de uma questão ontológica, frequentemente enquadrada em termos da prioridade a certas subjetividades em detrimento de outras, em que tal processo e operação são vistos no controle de fronteiras, e quando se trata da mobilidade de migrantes e refugiados.

Notamos, portanto, que comumente a tese da vida nua, apresentada por Agamben (1998), é criticada por não compreender as realidades das zonas de fronteira contemporâneas a partir das experiências vividas pelos migrantes, principalmente os “irregulares”. Uma das críticas levantadas sobre a tese do autor é o foco equivocado na política do excepcionalismo, e no campo como paradigmas de análise para a política global da mobilidade, que, de certa forma, nega a agência do

²⁰⁴ “In this way the ban features in Agamben’s work as a quasi-decision on whether certain subjects are to be protected by the law or excepted from it and abandoned to na unconditional power of death” (Vaughan-Williams, 2015, 50-51).

²⁰⁵ “the camp in Agamben’s work extends beyond the Nazi lager to refer to the paradigmatic space in which the sovereign ban is realized: if socereign power is founded in the ability to decide on the state of exception, the campis the structure in which the state of exception is permanently realized” (Vaughan-Williams, 2015, 52, grifo meu).

migrante, ao mesmo tempo. A meu ver, não evidencia as particularidades das fronteiras e as experiências de diversos fluxos migratórios ao longo do tempo, como, por exemplo, dos fluxos de 2015 e os advindos da guerra da Ucrânia, pois generaliza a natureza das fronteiras e uma posição do sujeito neste jogo e da diferença, sem levar em conta os processos de generalização e racialização. De certa forma, reduz as multiplicidades das vivências. Contudo, ao mesmo tempo reforço a relevância trazida pelos autores.

Como elucidei anteriormente, a rejeição e o abandono na paisagem fronteiriça europeia são um ponto focal trazido por Vaughan-Williams (2015) via (re)leitura dos conceitos agambenianos. O autor, a partir de exemplos, apresenta casos de rejeição e de abandono nos mares do Mediterrâneo, e elucida a partir de depoimentos a materialidade dos encontros “corporificados” (*embodied*) de migrantes “irregulares” com as autoridades que viabilizam a proibição soberana, e revelam a sua carga tanatopolítica no nível do cotidiano. Como exemplo de depoimento, Vaughan-Williams (2015, 64) traz alguns relatos, como:

Eu tentei olhar para seus rostos e me lembrar deles, mas quando levantei minha cabeça, um deles imediatamente me prendeu com seu cassetete gritando: “Não olhe para mim! Eles estavam vestidos de preto... (H. G. R., com sua família, do Afeganistão, empurrado de volta de Samos em julho de 2013, citado em Pro Asyl 2013, 20, tradução minha).

Eles tinham uma vara de madeira com um pequeno gancho de metal em uma das bordas. Com um movimento, eles desconectaram algo como um pequeno cano ou um fio do motor, para que ele não funcionasse mais (A. M., 2013, 20, tradução minha).²⁰⁶

O autor, a partir destes exemplos, destaca que o conceito foucaultiano de “deixar morrer” é insuficiente para compreender as lógicas e condições relacionadas com a exposição de migrantes à violência e à possibilidade de morte. “Não é simplesmente o caso de as autoridades de fronteira europeias deixarem os migrantes morrerem: isso implica uma passividade que demente a natureza ativa das tentativas

²⁰⁶ “I tried to look at their faces and remembre them, but When I lifted my head one of them immediately attached me with his baton screaming: “Don’t look at me!” They were dressed in black...” (H. G. R., with his Family, from Afghanistan, puched back from Samos in July 2013, quoted in Pro Asyl, 2013, 20).

“They had a wooden stick with a small metal hook in one edge. With one movement they disconnected something like a small pipe or a wire from the engine, so it wouldn’t work anymore” (A. M., from Syria, pushed back from Chios in mid august 2013, quoted in Pro Asyl, 2013, 20).

de abandoná-los, conforme descrito acima” (Vaughan-Williams, 2015, 65, tradução minha). Penso que, tais zonas de indistinção, abandono e proibição são o resultado de uma série de processos de diferenciação, também de lógicas racistas, performadas pelas autoridades ou aparatos fronteiriços, pelos quais separam populações através de uma diferenciação biotanopolítica. Como reforcei para o autor, a tanatopolítica é o fim das proteções comunitárias, e a morte por exposição daqueles que ficam sem proteção neste “jogo”, um jogo que as ações de autoridades evidenciam um posicionamento e diferenciação das populações com *status* de indignas de proteção, vulneráveis à uma capacidade incondicional de serem mortas. Quando releio o trecho, “não olhe para mim” (don’t look at me”!) apresentado acima, expressão e ato imperativo dos guardas fronteiriços, é possível perceber uma condição indigna, inferior, uma diferenciação que implica não só nesta passividade de deixar morrer, mas a tarefa de não deixar viver estes que nem a sua própria mirada o pertencem mais, imagina o seu corpo e a sua vida, estes “diferenciados” estão vulneráveis no minuto que esta mirada foi proibida.

Não irei discorrer mais acerca das críticas aos argumentos postos à obra agambeniana, pois meu foco nesta seção foi evidenciar o olhar à natureza das fronteiras e à posição do sujeito a partir destes aparatos fronteiriços, no intuito de sobrelevar como a norma diferencial biotanopolítica, até o presente momento das discussões, via o pensamento de Vaughan-Williams (2015), é posta de forma truculenta nos interstícios das fronteiras, e os fluxos migratórios que são rebaixados, por tal processo de diferenciação, a vidas “inumanas”, vidas nuas (Agamben, 1998), que nem sua própria “mirada” (descrita no relato da reportagem através da fala: “não olhe para mim!”) é dada o espaço de se efetivar, e, como ressaltei ainda mais este corpo. Se a mirada foi negada, este corpo também não terá lugar, será barrado e exposto à morte, e, nem mesmo digno de luto (Butler, 2019). “A diferença”, “o diferente”, portanto, é exposto à morte e deixado para morrer (política de morte²⁰⁷).

²⁰⁷ Em relação a estas políticas de morte, sublinho que realizei em meu livro *Racismo sem fronteiras: perspectivas sobre o contexto do refúgio* (Corrêa, 2022) algumas notas acerca da diferença da relação entre a fronteira tanatopolítica e a partir do conceito de necropolítica (políticas de morte) de Achille Mbembe, particularmente de forma transversal, para pensar uma fronteira também necropolítica, especialmente para analisar o contexto do refúgio, tendo em vista que a tanatopolítica não é a única forma de fronteira que possui como base uma política de morte. Mbembe, penso, agrega assertivamente a tal discussão para ampliarmos o entendimento da lógica da tanatopolítica, especialmente para o entendimento da fronteira tanatopolítica pensada por Vaughan-Williams (2015). Sugiro a leitura como forma de entendimento de suas semelhanças enquanto políticas de morte, entretanto, os seus efeitos distintos dependendo de seus “alvos”.

3.3.3 *Zoopolitical borders*

Agora adentro nas discussões de Vaughan-Williams (2015) acerca das fronteiras zoopolíticas (*zoopolitical borders*), e como que populações colocadas no lugar da diferença por tal lógica são vistas a partir de um processo de animalização.

É frequente, no discurso de muitas pessoas em situação de refúgio, serem chamadas de “macacos”, “animais”, “burros”, “selvagens” etc. Este processo de animalização da diferença é constante. Muitos insultos acontecem no espaço também da cidade, em meios de transporte, em espaços de trabalho, ou mesmo no âmbito escolar, especialmente em experiências de crianças no processo de integração local. Infelizmente, tais imaginários sociais e práticas de fronteira influenciam o encontro e o trato com pessoas nesta condição. São frequentes os relatos de violências verbais por meio da animalização, uma criação de um espaço zoológico de pessoas que são posicionadas em lugares e (des)lugares, como elucidado por Fanon (2008), zonas do ser e não ser.

Dessa forma, a animalização opera no campo das relações de segurança, e como uma tecnologia de poder. Reforço a autorização para a violação de suas condições de vidas humanas a partir do enquadramento pela metáfora animal. Os discursos de animalização expõem os limites, como apresentado até o momento das discussões, da biopolítica foucaultiana e da tanatopolítica agambeniana.

Vaughan-Williams posiciona o poder zoopolítico diante da animalização em narrativas contra imigrantes irregulares em espaços de detenção. O referido processo de diferenciação via animalização é frequente em discursos sobre determinados fluxos migratórios. O autor pontua o uso da metáfora animal para diferenciar certos imigrantes posicionados, como reforça Hall (1996), a partir de uma política identitária, de uma imagem de irregularidade, como, por exemplo, em fronteiras (zoopolíticas) mexicanas entre os EUA, pois em muitos destes casos migrantes são chamados de “galinhas” (*chickens*).

O uso sistemático da detenção geralmente tende a destacar nacionalidade ou etnias específicas mais do que outras. As medidas de dissuasão certamente aumentam os custos e os riscos de entrada nos países de destino. As discussões sobre políticas de imigração raramente podem ser separadas de debates mais gerais sobre relações raciais nas comunidades anfitriãs. O forte controle de fronteiras é frequentemente defendido como necessário para a aceitação de minorias raciais, culturais ou étnicas e pela cultura dominante. Diferenças na admissão com base em fatores étnicos ou raciais, no entanto, podem separar categorias de migrantes e refugiados ou convidados a trabalhar, por exemplo, milita contra a integração. Sem *status* legal, o migrante ou refugiado pode ser “invisível” para a assistência social, a polícia, a exploração e a discriminação. Períodos prolongados de detenção para solicitantes de asilo e migrantes não autorizados também podem servir para isolar e estigmatizar comunidades de migrantes²⁰⁸ (Ohchr, 2005, 177, tradução minha).

A dimensão do encontro a partir desta animalização, vai ser permeada por tais lógicas de poder, e é a partir desta problemática que Derrida (2009) elaborou o conceito de zoopoder, e focou na argumentação e análise entre a distinção humano e animal, a partir da soberania e biopolítica. A animalização se dá muitas vezes via processo de diferenciação de sua regularidade e irregularidade, enquanto um imaginário social de sempre, sugiro eu, serem vistos como “exceção” (Agamben, 1998), como apresentei anteriormente, posto de outra forma, vistos como irregulares pois não são bem-vindos dentro deste ordenamento internacional (Haddad, 2004, 2008; Walker, 2013, 2015), e por isso barrados ou postos à margem.

Infelizmente, em muitos casos a fronteira tanatopolítica se soma à zoopolítica, criando efeitos de fronteirização genocidas para com estes diferenciados via uma animalização. Como reforçou Haslam (2006, 253, tradução minha), “a desumanização é frequentemente examinada em conexão com conflitos genocidas²⁰⁹”. Vaughan-Williams (2015) evidencia por meio de exemplos relevantes para este trabalho, do uso da metáfora animal, sobretudo o seu uso e passagem para a imagem construída sobre esta imigração irregular. Um relato nocivo e paradigmático, que

²⁰⁸ “The systematic use of detention will often tend to single out specific nationalities or ethnicities more than others. Deterrence measures certainly raise the costs and risks of entry into destination countries. Immigration policy discussions are rarely separable from more general debates on race relations within host communities. Strong border control is often advocated as necessary for the acceptance of racial, cultural, or ethnic minorities and by the dominant culture. Differences in admission based on ethnic or racial factor, however, can set categories of migrants and refugees apart from Other minorities and mainstream Society. Temporary *status* for refugee can be ‘invisible’ to the welfare police, exploitation and discrimination. Prolonged periods of detention for asylum-seekers and unauthorized migrants can also serve to isolate and stigmatize migrant communities” (Ohchr, 2005, 117).

²⁰⁹ “dehumanization is frequently examined in connection with genocidal conflicts” (Haslam, 2006, 253).

elucida tal processo a partir destas lógicas de poder e hierárquicas, colhido dentro de um centro de refugiados:

Eles [os guardas] nem entram em nosso quarto porque dizem que cheiramos mal e temos doenças. Eles nos insultam constantemente e nos chamam: Seu burro, seu cachorro. Quando estamos nos movendo no caminho deles, eles ficam com nojo e nos dão um tapa... (detento não identificado da Gâmbia, detido em Tripoli, citado em Anistia, 2013, 14)²¹⁰ (Vaughan-Williams, 2015, 70, tradução minha).

Esses tipos de falas e cenários estão presentes no dia a dia de pessoas (principalmente como apresentei em seções anteriores, com um fenótipo não branco, não europeu etc.) em situação migratória forçada, não só em processo de deslocamento por fronteiras, centros ou campos de refugiados, e nos espaços outros de integração local. Muitas vezes a animalização acontece, penso, eu e tentando (re)articular, para representar determinados fenótipos que não se encaixam neste pacto da branquitude, são precariamente postos no lugar do diferente (Butler, 2019). Recorrendo novamente neste momento do pensamento de Cida Bento (2022), no intuito de exemplificar como não se encaixam neste pacto da branquitude, a autora reforçou ao longo de sua obra acerca desta exclusão moral, quando pessoas ou grupos são colocados fora do limite em que estão em vigência regras e valores morais, e, é aí que podemos entender que a norma da afeição humana foi violada. Para a autora, a:

Exclusão moral é marcada por um distanciamento psicológico e uma ausência de compromisso moral em relação aos que estão sendo expropriados ou excluídos. Eles estão fora do nosso (universo branco, europeu, “universal” etc.) universo moral e “autorizam” o exercício da maldade humana (Bento, 2022, 75).

Ou seja, “autorizam” o exercício biotatanatozoopolítica (vistos até o presente momento das discussões), produzidos pela maldade humana. Um enquadramento voltado para a gestão genocida, também em muitas situações voltadas à animalização destas vidas. Compreender este enquadramento diferencial de vidas para fora do nosso universo moral, principalmente via este pacto da branquitude, serve para ampliar os horizontes de possibilidade em outro nível, autorizando e mantendo tais vidas sob a égide deste poder zoopolítico pactuado e exercício por este pacto narcísico (Bento, 2022). Penso que articular tais conceitos e visões possibilitam outros

²¹⁰ “They [the guards] don’t even enter our room because they say that we smell and have illness. They constantly”.

entendimentos acerca desta frequência e cotidianidade de relatos de violências verbais e físicas por meio da animalização e criação de espaços e fronteiras zoopolíticas de pessoas posicionadas em lugares e (des)lugares e zonas do ser e não ser (Fanon, 2008).

Tais falas de migrantes e refugiados cotidianamente vistos como animais/humanos, como elucidado na fala daquela mãe (Levier, 2023): “não somos animais, mas aqui vivemos numa selva, sabe? Isso é uma selva” (Levier, 2023) presentifica a força simbólica desta fronteira zoopolítica, e não porque a força destrutiva e bestial destas fronteiras biotanatozoopolíticas, como evidencia Vaughan-Williams (2015). Tornando conhecíveis, porém, para serem governáveis, se tornam desconhecidas e diferenciadas por um movimento de desumanização e animalização. O autor enfatiza tais espaços zoopolíticos e as suas consequências práticas na política global. Vaughan-Williams (2015), no intuito de compreender como migrantes “irregulares” encontram, percebem e vivenciam tais práticas de segurança (especialmente no contexto europeu), recorre ao material testemunhal, que oferece um contra-arquivo às narrativas oficiais de segurança de fronteira e gestão da migração da Ucrânia, produzidas pela Comissão e suas agências. Como representado pelo autor nos trechos:

Alguns de meus amigos queriam protestar contra o longo período de detenção e iniciaram uma greve de fome. A polícia não gostou disso. Entraram na cela e começaram a espancá-los. Finalmente, eles foram forçados a aceitar a comida que seria colocada na cela. Os outros refugiados pediram que eles aceitassem a comida, para que a polícia parasse de espancá-los (Soraya, da Somália, 5 de agosto de 2010, Alexandroupolis, citado em Pro Asyl, 2012b, 25). Protestamos contra as condições de nossa cela, a água de esgoto, o banheiro entupido e pedimos para falar com o diretor. Depois de um tempo, alguns policiais vieram e nos pediram para escolher quatro representantes que falariam sobre nossos problemas com o diretor. Duas horas depois, eles voltaram feridos. Disseram-nos que a polícia os levou para o pátio, próximo ao estacionamento, e os espancou (H. M., do Afeganistão, 15 de abril de 2011, Fylakio, citado em Pro Asyl, 2012b, 78).

Uma vez tentei fugir. Eles me pegaram depois de cinco minutos. Depois disso, me bateram. Bateram muito em meu pescoço, pernas e cabeça. Deram-me chutes. Durante horas, amarraram minhas mãos. Amarraram minhas mãos às barras por horas. E, jogaram água em mim. Foi em Soufli (Jovem de dezesseis anos não identificado capturado depois de tentar escapar da Delegacia de Polícia de Fronteira de Soufli, citado em Human Rights Watch, 2011b) (Vaughan-Williams, 2015, 78, tradução minha).²¹¹

²¹¹ “Some of my friends wanted to protest against the long detention period and they started a hunger strike. The police did not like it. They entered the cell and started beating them. Finally they were forced to accept the food to be put in the cell. The other refugees asked them to take it, so

Mais comumente ainda, o autor apresenta depoimentos de detentos e ex-detentos, e ressalta este poderoso processo de desumanização, animalização e a ideia de zoológico é indiscutivelmente presente nas vivências de migrantes ditos “irregulares”. O uso de linguagem, imagens e metáforas animalizadas pelos detentos, para descrever a suas experiências corporificadas nas práticas de segurança das fronteiras, é algo corriqueiro e frequente em diferentes cenários e contextos do refúgio, seja em centros, campos e nos que chegam por alto-mar. Algumas outras narrativas elucidam esse processo característico do zoopoder:

Eles são agressivos em Fylakio... A polícia não nos vê como humanos, mas como animais. Eles não se importam. Eles simplesmente jogam a comida dentro da cela e não se importam se as pessoas se matam umas às outras por causa da comida. Aqueles que são mais fortes comem. Os outros não (migrante adulto não identificado da Geórgia descreveu as condições dentro do centro de detenção de Fylakio, citado em Human Rights Watch, 2011b).

[...] Eles nos levaram para o lugar com a árvore grande. É para lá que eles levam todo mundo. Eles empurram de volta para a Turquia. É um lugar para animais, não para humanos. Um estábulo. Há uma cabana de madeira de talvez 12x3 metros. Pode ser usada para manter os cães policiais (R. do Afeganistão, com sua mãe idosa empurrada de volta de Evros em setembro de 2012, entrevistado em Atenas, 6 de janeiro de 2013, citado em Pro Asyl 2013, 33) (Vaughan-Williams, 2015, 83-84, tradução minha).²¹²

that the police stops the beating” (Soraya, from Somalia, 5 August 2010, alexandroupolis, quoted in Pro Asyl, 2012b, 25).

“We protested against the condition in our cell, the sewage water, the colged toilet, and we asked to see the director. After a while, some police officers came and asked us to choose four representatives who would talk about our problems with the diretor. Two hours later they returned injured. They told us that the police took them out into the yard, nest to the parking lot, and beat them up” (H. M., from Afghanistan, 15 April, 2011, Fylakio, quoted in Pro Asyl, 2012b, 78) (Vaughan-Williams, 2015, 78).

“Once I tried to run away. They caught me after five minutes. They beat me after that. They beat me a lot on my neck, legs and head. They kicked me. Fours hours they tied up my hands. They tied my hands to the bars for hours. And they threw water on me. It was in Soufli” (unnamed sixteen-year-old caught after trying to scape from Soufli Border Police Station, quoted in Human Rights Watch, 2011b) (Vaughan-Williams, 2015, 78).

²¹² “They aggressive in Fylakio...the police don’t look at us as humans but as animals. They don’t care. They just throw the food inside the cell and they don’t care if people kill one another over the food. Those who are stronger eat. The others don’t” (unamed adult migrant from Geordia described conditions inside Fylakio detention centre, quoted in Human Rights watch, 2011b).

“[...]They brought us to the place with the big tree. It’s where they bring everyone. They push back to Turkey. It is place for animals, not humans. A stable. There is a wooden hut of maybe 12 x 3 meters. It might be used for keeping the police dogs” (R., from Afghanistan, with his elderly mother, pushed back from Evros in september 2012, interviewed in Athens, 6 january 2013, quoted in Pro Asyl 2013, 33) (Vaughan-Williams, 2015, 83-84).

Foi neste encontro com essa metáfora animal que me deparei também com a obra e testemunho de Issa Watanabe (2021), em seu livro *Migrantes*. O livro expressa e ilustra, em imagens impactantes, e de forma assertivamente pueril, o drama de pessoas em situação de refúgio. A obra traz ilustrações sem palavras, mas que não só falam, como evocam e causam reflexões, e, a meu ver, elucidam a zoopolítica de forma paradigmática, bem como exemplificam um contexto presente também no trecho no início deste segundo capítulo, na fala daquela mãe: “isso é uma selva” (Levier, 2023).

Encontrei-me com a obra da autora alguns anos depois do meu encontro com a obra do autor Vaughan-Williams, quando me aproximei das RIs. E, ao ter contato com o livro, percebi uma possível relação entre a publicação da autora Watanabe, e a obra e o conceito aqui trazido pelo autor, pois, penso, ilustram o processo de diferenciação destas populações através das imagens. A publicação da autora narra a jornada de migração de um grupo de animais antropomorfizados, remetendo a diferentes nacionalidades, mas ao mesmo tempo apresentando grande força imagética como expressão do contexto do refúgio, e elucida de forma coesa a fronteira zoopolítica (*zoopolitical borders*). Ao mesmo tempo, o livro apresenta um testemunho, para exemplificar, a partir de algumas imagens retiradas da obra da autora, que acredito elucidarem com maestria imagética, mas não sem violenta realidade, este conceito apresentado nestas linhas desta escrita pelo contato com a obra do autor Vaughan-Williams.



Figura 1 – Animais/humanos representando o percurso de saída e deslocamento de seu país de origem
Fonte: Watanabe (2021).



Figura 2 – Animais/humanos representando o deslocamento migratório por mar
Fonte: Watanabe (2021).



Figura 3 – Animais/humanos representando a travessia e embarcações superlotadas
Fonte: Watanabe (2021).



Figura 4 – Animais /humanos representando cenários de naufrágio e em alto-mar
Fonte: Watanabe (2021).

Penso que é pertinente e elucidativo mostrar tais imagens, pois o livro traz animais antropomorfizados em cenas corriqueiras na realidade do refúgio, como os fugitivos em um barco no oceano, enfrentando as correntezas. Tais imagens me remeteram às diversas embarcações que chegaram à Europa, principalmente pela Grécia e Itália, dentre outros cenários migratórios. Dos corpos, inclusive de crianças, boiando no mar, em botes de borracha no mediterrâneo ou sufocados neste processo de fuga.

Em uma reportagem da BBC News (Thomson, 2023), ressalta que cresce o número de migrantes que tentam chegar à Europa, aumentando até o número de mortes no mediterrâneo. A reportagem elucida, pela fala do pescador Oussama Dabbedi, a situação daqueles que fogem da pobreza e da perseguição, e como este contexto está deixando sua marca (zoopolítica) no litoral da Tunísia.

Assim que o sol surge no horizonte leste, o pescador Oussama começa a puxar suas redes. Seu rosto se fixa ansiosamente em seu conteúdo, porque às vezes não são apenas peixes que ele encontra. Em vez de pegar peixes, às vezes pelos cadáveres. “Na primeira vez, tive medo, depois, aos poucos, me acostumei. Depois de um tempo, tirar um cadáver da minha rede é como pegar um peixe”. O pescador diz que recentemente encontrou os corpos de 15 migrantes em suas redes durante um período de três dias. “Uma vez encontrei o corpo de um bebê. Como um bebê pode ser responsável por qualquer coisa? Eu chorei. No caso de adultos é diferente, porque elas já viveram um pouco. Mas o bebê não viu nada da vida” (Thomson, 2023).

Entre janeiro e abril deste ano, cerca de 24 mil pessoas deixaram a costa da Tunísia em barcos improvisados, e chegaram à Itália, e sabe-se que mais de 27 mil

morreram tentando cruzar o Mediterrâneo desde 2014, segundo a reportagem (Thomson, 2023).

“Tirar um cadáver da minha rede é como pegar um peixe” (Thomson, 2023). Nesta frase, conjuntamente com o poder imagético evidenciado a partir da obra da autora Watanabe, evidenciam como esta fronteira zoopolítica reverbera em diversos níveis. E, reforça mais uma vez quando a vida (vida nua) (Agamben, 1998) não é passível de luto (Butler, 2019). Nestas imagens, pela autora em seu livro, a vida humana não está ameaçada, mas sim a vida animalizada (desumanizada, [des]subjetivada). De certa forma estamos falando deste processo de (des)valorização do estatuto desta vida, que influencia, como exposto por Bento (2022), Butler (2018), dentre outros, a não comoção diante destas vidas animalizadas, por isso tais vidas (vidas nuas) não são passíveis de luto, e a lógica da biotanatopolítica se relaciona com o zoopoder e amplifica sua bestialidade. A imagem, de certa forma, torna-se uma representação da condição pública, mediante a qual nos indignamos ou não, construímos ou não nossas visões políticas para incorporar ou articular determinada comoção, ação, preservação destas vidas²¹³.

Meu intento aqui, ao ressaltar a interrelação destes olhares, é para sobrelevar o caráter fortemente simbólico deste processo de diferenciação a partir de um movimento de animalização destas vidas, e, dentro desta lógica, observamos o que Butler (2018) reforça como a autorização para a violação de sua condição de vidas humanas a partir do enquadramento da metáfora animal.

Os depoimentos apresentados, o trecho do relato da exposição *Entre Fronteiras* (Levier, 2023), no início deste capítulo, e o livro da autora Watanabe, evidenciam este traço, rastro emblemático do zoopoder, e como o sentido do termo “humanidade” parece se perder nestas imagens. É a partir deste processo de diferenciação, mediante o zoopoder, que violências físicas também são presentes, como cuspes, chutes ou tapas (Julio no “jogo de bola” também experimentou tal bestialidade destas lógicas de poder). Ou mesmo em um dos relatos evidenciado: “Eles nos insultam constantemente e nos chamam: Seu burro, seu cachorro. Quando estamos

²¹³ Valendo-me de Butler (2018, 121), é possível relacionar e compreender como as imagens do livro de Watanabe não são apenas mostradas: “são nomeadas; a forma como são mostradas, o modo como são enquadradas e as palavras usadas para descrever o que é mostrado atuam em conjunto para produzir uma matriz interpretativa para aquilo que é visto” (Butler, 2018, 121).

nos movendo no caminho deles, eles ficam com nojo e nos dão um tapa”²¹⁴. (Detendo masculino não identificado da Gâmbia detido em Trípoli, citado em Anistia, 2013, 14) (Vaughan-Williams, 2015, 70, tradução minha).

É possível constatar, por meio das imagens ilustradas pela autora, o processo de deslocamento e tentativa de passar determinadas fronteiras, mas também evidencia fronteiras, às quais dizem do olhar, imagem e posicionamento em que estas pessoas são colocadas e atravessam no cotidiano deste processo de refúgio. Desse modo, a animalização opera no campo das relações de segurança, e como uma tecnologia de poder. Os discursos de animalização expõem os limites da biopolítica foucaultiana e da tanatopolítica agambeniana. Se valendo do arcabouço derridiano, o autor também reforça como tal distinção entre o humano/animal não é um dado trans-histórico estável, mas sim uma oposição binária, que é frequentemente usada de forma simplista e reducionista para categorizar performativamente diferentes formas de vida, é uma ferramenta que posiciona a diferença neste lugar zoopolítico.

Contudo, tal lógica e processo de animalização não se apresenta somente em fronteiras territoriais entre Estados, mas igualmente como evidenciei em fronteiras na saída, chegada e processo de integração local. Tanto em fronteiras externas ou internas aos Estados-nação, observamos o uso desta lógica zoopolítica para demarcar e recortas o posto como diferente. Quando falava da lógica *inside/outside*, apresentada por Walker (2013, 2015), observamos uma procura por identificar e excluir tal animalidade, um diferente posto neste lugar. Derrida (2009) também procura demonstrar como tal lógica de animalização da diferença não é externa, mas sim intrínseca à atividade do poder soberano, e como tal operação depende fundamentalmente daquilo que tenta excluir. Tanto Derrida (2009) quanto Walker (2013), mostram tal lógica inclusiva/exclusiva presente no poder soberano. Para Derrida (2009), ao procurar identificar e excluir tal animalidade, este poder soberano adquire características bestiais das quais pretende ser diferente e separado. Tal animal, impróprio, é excluído do político, por meio do qual a soberania media as fronteiras

²¹⁴ “They constantly insult us and call us. You donkey, you dog. When we are moving in their way, they look disgusted and slap us” (unnamed male detainee from the Gambia held in Trípoli, quoted in Amnesty, 2013, 14) (Vaughan-Williams, 2015, 70).

desse jogo entre o próprio/impróprio, político/apolítico e humano/animal. “O soberano é o animal mais brutal que não respeita nada”²¹⁵ (Derrida, 2009, 19, tradução minha). Como ressalta Vaughan-Williams (2015, 90, tradução minha):

Quero sugerir a crítica zoopolítica de Derrida ajuda a entender melhor o que está em jogo na animalização como uma tecnologia de poder que tenta produzir e garantir Espaços de Comunidade Política soberana em nome da humanidade. A percepção de Derrida de que a fronteira entre o humano e o animal é o local em que o poder soberano opera oferece uma base conceitual alternativa para reler as imagens animalizadas nos testemunhos de migrantes irregulares como indicativo de algo mais do que mero jogo de palavras figurativo ou metafórico²¹⁶.

Desse modo, um outro “jogo”. Por isso, Derrida (2009) usa o termo *zoopoder* para elucidar a mediação central entre soberania entre o humano e o animal. Nesta perspectiva trazida pelo autor, o humano é um produto do *zoopoder* que o separa do animal que ele deveria não ser. De certa forma, Derrida, a partir de sua leitura de Aristóteles, argumenta que o homem pensado aqui é aquele ser vivo que é tomado pela política. Em outras palavras, ele é zoopolítico.

Saliento que, quando evidencio alguns exemplos elucidativos das fronteiras zoopolíticas, não é possível deixar de ressaltar novamente o efeito do racismo como princípio organizar deste processo de animalização. Tendo em vista que já percorri algumas notas sobre o racismo como efeito desumanizador e animalizar de pessoas e populações consideradas e diferenciadas como inferiores nas páginas anteriores, não pretendo entrar novamente aqui neste ponto. Mas, não posso deixar de pontuar que tal conceito de fronteira zoopolítica, apresentado por Vaughan-Williams, as imagens emblemáticas no livro da autora Watanabe (2021) evidenciam a forma, a gestão, e os aparatos do racismo também na produção destas fronteiras e processo de precarização destas vidas, pela manutenção de um pacto de branquitude em que tais vidas nem são consideradas humanas. É um caminho feito para a gestão, abandono, negligência, morte, e não luto de vidas. Na contracapa do livro da autora

²¹⁵ “The Sovereign is the most brutal who respects nothing” (Derrida, 2009, 19).

²¹⁶ “I want to suggest that Derrida’s zoopolitical critique helps to better understand what is at stake in animalization as a technology of power that attempts to produce and secure spaces of sovereign political Community in the name of humanity. Derrida’s insight that the border between the human and the animal is the site at which Sovereign power operates offers and alternative conceptual ground for (re)reading the animalized imagery in irregular migrants testimonies as indicative of something more than merely figurative or metaphoric wordplay” (Vaughan-Williams, 2015, 90).

Watanabe (2021), o cineasta grego, Theo Anfelopoulos, elucida tais fronteiras de forma relevante para este momento da escrita:

Migrantes, refugiados, deslocados, bombardeios, violência, guerra, fome, medo, êxodo, campos, meninos, meninas, órfãos, barcos, resgates, afogados, fronteiras, apátridas, ilegais, desaparecidos, crise humanitária, pacto mundial sobre migração, direitos humanos... silêncio. Quantas fronteiras eles têm de cruzar para chegar em casa? (Watanabe, 2021, contracapa).

Parafraseando um pouco o texto do autor: quantas fronteiras mais eles têm que cruzar para ter uma casa? Se são considerados animais/humanos, mediante este processo de diferenciação, será que possuem o direito de uma casa? Se é um direito básico de todo ser humano, e aqueles que não são considerados? São só bichos deixados para trás? Ou boiando no mar? Não são vidas passíveis de serem vividas?

3.3.4.

Immunitary borders

Em 31 de dezembro de 2019, a Organização Mundial da Saúde (OMS) foi alertada sobre vários casos de pneumonia na cidade de Wuhan, província de Hubei, na República Popular da China. Uma semana depois, em 7 de janeiro de 2020, as autoridades chinesas confirmaram que haviam identificado um novo tipo de vírus. Em 30 de janeiro de 2020, a OMS declarou que o surto do novo coronavírus constituiu uma Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional (ESPII) – o mais alto nível de alerta da Organização. Com esta decisão, buscou-se aprimorar a coordenação, a cooperação e a solidariedade global, a fim de interromper e barrar a propagação do vírus. Devido ao risco de disseminação internacional de doenças, a resposta, em diversos momentos, foi de prevenir ou reduzir a propagação, e evitar interferências desnecessárias no comércio e tráfego internacional.

Segundo a Organização Pan-Americana de Saúde (OPAS, 2023), em 11 de março de 2020, a *(Co)rona (Vi)rus (D)isease* (Covid-19) foi caracterizada pela OMS como uma pandemia. O termo “pandemia” se refere à distribuição geográfica de uma doença, e não à sua gravidade. Contudo, observamos como faca de dois

gumes neste cenário, pois ao mesmo tempo que era necessário interromper e barrar a propagação do vírus, como lidar com os fluxos de refugiados nestas fronteiras? Neste período, observamos um fechamento de fronteiras com punições desproporcionais, agravando a situação de pessoas em situação de refúgio. Segundo a Conectas: Direitos Humanos (Conectas, 2020), entidades emitiram notas técnicas alternando sobre o perigo de medidas para contenção do Covid-19, que violam direitos básicos de refugiados. Como exemplo elucidativo, em 2020, o Executivo, aqui no Brasil, determinou a restrição excepcional e temporária da entrada de pessoas oriundas da Venezuela e, depois, com a Portaria n.º 120, da Casa Civil, a decisão foi estendida a pessoas oriundas de outros oito países fronteiriços com o Brasil, como consta a Portaria n.º 125, de 19 de março de 2020 (Brasil, 2020).

Entretanto, conforme a Conectas: Direitos Humanos (Conectas, 2020), as novas portarias permitiram que o Brasil devolvesse pessoas a países onde elas corriam risco de vida. Caso essas pessoas, incluindo crianças, chegassem em território brasileiro, o governo determinou a perda do direito de solicitar refúgio, em patente descumprimento da Lei n.º 9.474/97 (Brasil, 1997), e da Convenção de Genebra de 1951, sobre o Estatuto dos Refugiados. Estas decisões, que buscavam diminuir a dissipação do vírus, acabaram também dividindo famílias e grupos comunitários, visto que uns já se encontravam em solo brasileiro, e outros ainda em seu país de origem, ou em percurso de travessia. Ou seja, produziu espaços “entre” fronteiras (Haddad, 2008), pois não se queria voltar para o país de origem, porém, não se conseguia entrar no país receptor.

Um pequeno parêntesis neste momento da escrita, pois penso ser relevante situar novamente tal movimento entre fronteiras entre países, tendo em vista a necessidade de sair, mas a impossibilidade de entrar em outro país receptor, como uma questão de direito, cuidado e abandono, como apresentei via o pensamento de Haddad (2008), em especial o argumento da autora sobre a obrigação deste Estados para contribuir para o cuidado e a manutenção destes “depósitos de lixo”, e reforça que estes se encontram no “entre” do espaço doméstico e internacional, tendo em vista este fracasso para lidar com o “problema do refúgio”. Ademais, quando potencializado via as fronteiras imunitárias tal cuidado e manutenção, não é somente via despejo destes “lixos”, como expostos pela autora, mas agora via imunização destes posicionados, como expôs Hall (1996) sobre as políticas identitárias, e diferenciados como vírus e contagiosos.

Alguns refugiados, principalmente advindos da Venezuela, atravessavam a fronteira por meio das “trochas” (trilhas e espaços não vigiados pela Polícia Federal [PF]), as quais configuraram um trajeto alternativo, mas com precária condição de segurança garantida (Padilha et al., 2021). Muitos chegavam com a saúde debilitada, e os vínculos familiares fragilizados ou rompidos. Como informam Padilha et al. (2021, 4), “esta ação de fechamento de fronteira com o objetivo de proteção sanitária traz consigo efeitos sócio-políticos intensos, uma vez que a fronteira em questão já apresenta tensionamentos próprios, mesmo antes das medidas sanitárias”.

Conforme dados do MigraMundo (Veronezi, 2021), a pandemia gerou 111 mil fechamentos de fronteiras e restrições às migrações em 2020. O relatório *Covid-19 e o Estado da Mobilidade Global em 2020*, elaborado pela OIM, e *Migration Policy Institute* (MPI), foi uma das primeiras análises abrangentes sobre os efeitos das medidas de restrição à mobilidade humana global adotadas para conter a pandemia. Para ambas as entidades, o movimento das pessoas foi fortemente afetado com efeitos severos sobre refugiados, por meio do aumento do abismo e distinção de fluxos migratórios e fluxos migratórios forçados, a ampliação de vulnerabilidade socioeconômicas e a ampliação das relações de dependência e exploração entre fronteiras. O presidente da MPI reforçou que:

[...] à medida que surgem novas cepas do vírus, os governos enfrentam o desafio de desenvolver estratégias de mitigação de risco que vão além das ferramentas rudes de fechamento de fronteiras e proibição de viagens. Eles também precisam evitar respostas unilaterais e trabalhar com outros governos e organizações internacionais para desenvolver políticas de saúde de fronteira bem planejadas (Veronezi, 2021).

Mas, até que ponto tais soluções para lidar com desafios globais no período da pandemia, fechamento de fronteiras e não criação de respostas conjuntas e eficazes para lidar com tais fluxos, apontam também para um uso para a negação, não proteção e descarte de vidas? Penso que a partir de tal questão observamos a realidade dura do contágio, e como foi usado para justificar e negar a proteção de determinados fluxos migratórios forçados, através do posicionamento e diferenciação destas pessoas como formas de “contágio”.

Como apontei anteriormente na introdução desta dissertação, Vaughan-Williams (2015) discorre acerca do paradigma da imunidade, desenvolvido por Espósito, evidenciando a proteção e negação da vida, ou seja, servindo como um sistema

imunológico com intuito de proteger os seus, o seu próprio corpo e vida deste corpo. No entanto, ao proteger, criam-se mecanismos, segundo o autor, fixos de defesa, e tais estruturas podem se evidenciar tão excessivas, levando a possíveis prejuízos para este próprio corpo que pretende proteger. Nesta perspectiva, as populações “irregulares” são colocadas e diferenciadas como formas de “contágio”. Posto de outra forma, um processo de medicalização da segurança das fronteiras. O autor dá como exemplo destes mecanismos imunitários de defesa, o discurso, em 2012, do então Ministro Grego da saúde e solidariedade social, Andreas Loverdos, ao descrever populações de migrantes “irregulares” que viviam em Atenas. Para o ministro, tais pessoas eram consideradas “como uma bomba higiênica²¹⁷” (Vaughan-Williams, 2015, 95, tradução minha), e anunciou a introdução de exames de saúde obrigatórios para todos os recém-chegados. A mudança legislativa, na época, na Grécia, sob emenda, permitiu a detenção de migrantes irregulares se eles fossem considerados, pelas autoridades imigratórias, como uma ameaça à segurança da saúde pública. Os indivíduos podiam ser detidos com base na suspeita de sofrerem de uma doença infecciosa, ou viverem em condições que não atendam aos padrões mínimos de higiene. Segundo o autor, os migrantes “irregulares” eram proibidos e obrigados a se submeterem a uma série de exames médicos que envolviam tanto questionários sobre os seus históricos médicos, quanto exames clínicos invasivos.

É evidente que o cenário apresentado por Vaughan-Williams é distinto do contexto da pandemia da Covid-19, porém ambos ressaltam o uso e consequências da limitada assistência médica, acompanhada por práticas intrusivas de produção de conhecimento que tornam tais populações desconhecidas, conhecíveis e, portanto, gerenciáveis por meio de respostas medicalizadas. Bem como, é a partir destes dois exemplos, seja o período da pandemia, seja o exemplo dado pelo autor, evidenciam uma dimensão vitalista da governança biopolítica em jogo na produção de fronteiras. Reforço novamente que o autor procura explorar o trabalho de Espósito, principalmente o de imunidade (*immunity*) para desenvolver estes novos imaginários de fronteira, como os termos dicotômicos dos debates existentes e discutidos nas práticas de fronteiras anteriores (dicotomia vitalista/tanatopolítica), mas a partir deste caráter vitalista.

²¹⁷ “as a hygiene bomb” (Vaughan-Williams, 2015, 95).

Quando me recorro sobre o período da pandemia, é possível se valer deste conceito de fronteiras imunitárias (*immunitary borders*) para ampliar um “novo” entendimento e uso das fronteiras, não só como forma de contenção e barragem para o contágio da Covid-19, mas também para barrar certas populações consideradas e diferenciadas como “contágio”. Esposito oferece recursos para (re)teorizar as relações de segurança em termos de uma lógica imunológica de proteção e, ao mesmo tempo, repensar a fronteira como um sistema imunológico biopolítico que busca “defender a vida da política do corpo de modo que a sociedade e a fronteira se tornem indistinguíveis²¹⁸” (Vaughan-Williams, 2015, 96, tradução minha). Como mencionei anteriormente, o ponto que o autor quer enfatizar, por meio de Esposito, é que o problema deste sistema imunológico biopolítico é que tais características imunológicas da segurança de fronteira podem correr o risco (como uma faca de dois gumes), estimular mecanismos defensivos autoimunes excessivos e, às vezes, letais, ameaçando vidas que teriam que ser protegidas, principalmente em um contexto de pandemia, e um potencial ambivalente que evidencia formas biopolíticas de imunização e um processo de medicalização da segurança.

Segundos dados do G1 (Sousa & Leite, 2021), em 2020, as deportações de estrangeiros cresceram 5,708% no Brasil. Em 2019, 36 pessoas foram deportadas, em contraponto a 2.901 pessoas deportadas em 2020. A deportação é um processo de devolução compulsória de um estrangeiro que entra ou permanece “irregularmente” em território de um país. Tal movimento de devolução compulsória contradiz e viola a norma internacional do *non-refoulement* (não devolução)²¹⁹. De acordo com a reportagem, o crescimento foi resultado das portarias que barraram a entrada de estrangeiros no Brasil por causa da pandemia da Covid-19. Em 2020, cerca de 30 portarias foram criadas com esse objetivo. Foram indeferidos 41.135 pedidos de solicitação de refúgio em comparação a 2019, onde houve 11.964 solicitações negadas. Ou seja, houve um aumento de 244% naquele período. Para Camila Asano, Diretora da Organização não Governamental (ONG) Conectas Direitos Humanos:

²¹⁸ “to defend the life of the body politics such that society and the border become indistinguishable” (Vaughan-Williams, 2015, 96).

²¹⁹ Ressalto novamente que o “Non-Refoulement” é um conceito que proíbe os Estados de devolverem um refugiado ou solicitante de refúgio para os territórios em que a sua vida ou liberdade, bem como os demais direitos fundamentais, estejam sob a ameaça de violação por questões de raça, religião, nacionalidade, pertencimento a determinado grupo social ou opinião política (Feller et al., 2003).

No Brasil, a gente tem visto que este tipo de medida de fechamento de fronteira, proibição de entrada, tem sido movida não principalmente pela preocupação sanitária. [...] A consequência disso tem sido uma política muito desumana do Brasil, principalmente à população refugiada [...]. A pandemia não parou guerras, a pandemia não parou crises humanitárias, como, por exemplo, a crise humanitária da Venezuela. A pandemia, na verdade, reforça a situação dessas pessoas que já fogem de situação de crise humanitária (Sousa & Leite, 2021, grifo meu). Tal dispositivo e mecanismo imunológico não contemplava o compromisso com a proteção com tais pessoas, mas utilizava da condição sanitária para viabilizar, barrar e deportar tais fluxos migratórios. Pegando emprestado o questionamento trazido por Esposito (2008, 8, tradução minha): “Por que uma política de vida sempre corre o risco de ser revertida em um trabalho de morte?”²²⁰ O autor evidencia que há mais em jogo na convergência entre a intenção de preservar a vida e a produção da morte, do que as explicações existentes sobre tragédias, erro e /ou noções da diferença entre retórica e realidade podem acomodar. Esposito acrescenta que “a humanidade do homem permanece necessariamente exposta àquilo que a salva e a aniquila”²²¹ (Esposito, 2008, 4, tradução minha).

É neste jogo que o problema da diferença se apresenta como forma de acomodação de algumas vidas que se quer proteger, e outras que se quer barrar, pois não se quer contagiar aquelas vidas que são dignas de serem preservadas, “Por que um poder funciona assegurando, protegendo e defendendo a vida expressa tal potencial de morte?”²²² (Esposito, 2008, 39, tradução minha). Desse modo, Esposito (2008, 45, grifo meu) afirma que o “elo perdido na conceituação da relação entre política e a vida [e, este potencial para morte], é o conceito de imunização”. Penso que tal conceito de *immunity* é central para pensar em uma prática e resposta que equivale a uma proteção diante de um risco. Tal princípio da imunidade opera usando aquilo a que procura se opor para desenvolver resistência contra ele. Mas, segundo Vaughan-Williams (2015, 99), em doses não letais, essa operação pode ser bem-sucedida na proteção da vida, por outro lado, além de certo limiar, pode chegar ao ponto em que este sistema imunológico passa a ameaçar o que deveria proteger.

Na imunização da vida social, a vida é protegida em uma forma que nega o significado mais intenso da vida. No entanto, um salto verdadeiramente fatal ocorre quando essa virada imunitária na biopolítica se cruza com a trajetória do nacionalismo e, depois, do racismo²²³ (Esposito, 2013, 71, tradução minha).

²²⁰ “Why does a politics of life always risk being reversed into a work of death?” (Esposito, 2008, 8).

²²¹ “The humanity of man remains necessarily exposed to what both saves and annihilates it”.

²²² “Why does a power that functions by insuring, protecting, and argumenting life express such potential for death?” (Esposito, 2008, 39).

²²³ “In social immunization, life is guarded in a form that negates what is life’s most intense shared meaning. Yet a truly fatal leap occurs when this immunitary turn in biopolitics intersects with the trajectory of nationalism, and then racism” (Esposito, 2013, 71).

Grada Kilomba (2019), em seu livro *Memórias da Plantação*, evidencia como este racismo (também pensado a partir de uma expressão imunitária) toma formas, que infiro eu, podem ser articuladas com o pensamento de Esposito via Vaughan-Williams, na medida em que a autora apresenta e discute o medo *branco* de ser “infectado” pela pele *negra*. A autora dá o exemplo da metáfora da luva branca, utilizada por pessoas negras quando tinham que entrar em contato com o mundo branco. A autora descreve a cidade em que Kathleen, uma mulher negra, cresceu a partir de uma delimitação geográfica que separa as pessoas negras das brancas, posto de outra forma, uma distinção também territorial dos que não querem ser contagiados entre os que podem transmitir algum contágio. Tal ideia de contágio, marcada pelo marco territorial de orientação geográfica, pode ser entendida em termos raciais. Kilomba (2019) evidencia este movimento de “necessidade” de criar e manter uma distância física do posicionado como diferente, e como está relacionada com as fantasias de contágio, no caso racial em relação a determinadas populações.

Podemos inferir que este sistema imunitário se cruza com estas trajetórias do racismo e nacionalismo, como evidenciaram Esposito (2013) e Kilomba (2019). Na pandemia, observamos um outro nível deste uso, principalmente no fechamento das fronteiras, recortando espaços e subjetividades viandantes. Contudo, cabe ressaltar que estas ansiedades, medos e visões ainda são presentes em diversos fluxos migratórios, seja por meio de recortes de raça (pessoas negras), gênero (como, por exemplo, quando se trata da população LGBTQI+²²⁴), nacionalidade (países do primeiro e terceiro mundo, outras divisões), dentre outras. Como reforça Kilomba (2019), é um contágio somático, pois diz de divisões entre os lados leste e oeste, (dentre outros) como um lembrete geográfico acerca das fronteiras que não podem ser ultrapassadas. Posto de outro modo:

Tal geografia evidencia uma assimetria de poder na qual a branquitude define sua própria área e a negritude é confinada a uma determinada área pela branquitude. Essa era a principal função da ideologia segregacionista, confinar as/os Outras/os raciais (Kilomba, 2019, 168).

Penso que este processo de diferenciação e de categorização pode ser considerado como uma das formas de atuação da imunização, pois o seu objetivo é servir

²²⁴ Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros e *Queer*.

como uma membrana que separa e diferencia ambos os mundos. Pegando emprestado o exemplo da autora, sobre as luvas brancas que pessoas negras eram forçadas a usar para tocarem no mundo branco, esse mecanismo imunitário também funciona como uma prevenção “médica” contra a contaminação somática, simbólica e fantasmática, mascarando tal imaginário por meio do uso do poder através da criação de um sistema (imunitário) que posiciona pessoas em categorias de contágio, no simbólico, nas fronteiras e espaços. Ao mesmo tempo que este sistema imunológico produz práticas racistas, o racismo também viabiliza tais fronteiras imunitárias “*immunitary borders*”.

Para Esposito, a imunização atua como uma categoria interpretativa específica que nos ajuda a compreender os impulsos tanatopolíticos e vitalistas da biopolítica, e como não são separados e nem contraditórios, mas conectados e constitutivos de um certo dispositivo de “proteção”. “É somente a imunização que revela o paradoxo letal que leva a proteção da vida ao seu potencial negação” (Esposito, 2008, 116). Para o autor, portanto, a imunidade, como elucidei anteriormente, não é só a relação que conecta a vida ao poder, mas, pela categoria de imunização, podem-se articular dois efeitos antinômios: o poder positivo de conservação da vida, em poder negativo, de destruição.

Para compreensão deste fenômeno, o conceito de comunidade de Esposito, como apresentei anteriormente, principalmente porque este “determina a ruptura de barreiras de proteção da identidade individual, tendo a imunidade portanto como o que constitui o modo de reconstruí-la de forma defensiva e ofensiva contra qualquer elemento externo capaz de ameaçá-la” (Neves, 2017, 11, grifo meu) é onde reside a ideia de que a função primeira deste sistema imunitário é a de proteção da vida [expondo outras ao abandono e destruição].

Como reforça Neves (2017), trata-se de perceber que as atuais estratégias de proteção contra situações de vulnerabilidade, ainda que não sejam formas de extermínio, são antes estratégias imunitárias, não de proteção aos indivíduos e subgrupos considerados vulneráveis, mas da identificação e diferenciação destes como potencialmente causadores de uma degradação comunitária.

Para Esposito, a relação entre vida, política e imunidade é fundamentalmente caracterizada pelo conceito de fronteira não como um dado, mas como um local de investigação: “se o perigo que está à espreita é uma doença que ameaça o corpo individual uma intrusão violenta no corpo político ou uma mensagem desviante que entra no

corpo eletrônico, o que permanece constante é o lugar onde a ameaça está localizada, sempre na fronteira entre o interior e o exterior, entre o eu e o Outro, o indivíduo e o comum”²²⁵ (Vaughan-Williams, 2015, 112, tradução minha).

Quando se trata deste movimento de identificação e diferenciação dos potencialmente causadores de degradação comunitária, recordava-me muito de uma fala que Patrícia²²⁶, uma mulher trans, solicitante de refúgio aqui no Brasil, que compartilhou em um dos nossos encontros. Ela ressaltou que estar em condição de refúgio já era uma posição difícil, contudo, buscar ajuda enquanto mulher trans no Brasil, e que ainda vinha de outro país, era muito mais desafiador. Ela relatou que muitas vezes existia uma ideia de sujeira, impureza, principalmente pois ouvia frases como: “essas pestes têm que sair daqui”, “não queremos este tipo de gente”, “é uma praga”, dentre outras. Muitas das vezes ela sofreu transfobia, não só em seu país de origem, mas também depois que se deparou com tais discriminações e palavras, de formas distintas no Brasil. Segundo ela, a associação com sujeira, impureza e doença eram recorrentes, e se somavam a frases, como: “Volte para seu país de origem”.

Patrícia tinha muita dificuldade de conseguir espaços de trabalho, principalmente pois a sua imagem estava, segundo ela, sempre ligada à impureza, sujeira ou mesmo ao sexo enquanto mulher trans. Nesse sentido, em vários momentos Patrícia ressaltou esta representação do anormal, do bizarro, mas também do doente. É um movimento que ainda patologiza a pessoa. Um outro ponto que Patrícia salientou, é como muitas vezes uma das primeiras perguntas que recebeu com frequência é se ela possuía algum tipo de Doença Sexualmente Transmissível (DST). Segundo ela, ao se deparar com o sistema de saúde brasileiro, quando teve que ir procurar uma clínica da família, pois estava gripada e com medo de virar algo pior, uma pneumonia ou algo do tipo, e ela ressaltou que a primeira pergunta que colocaram para ela foi se tinha alguma DST, e que já receberia encaminhamento para exames sorológicos de Vírus da Imunodeficiência Humana (HIV).

²²⁵ “For Esposito, the relationship between life, politics and immunity is fundamental characterized by the concept of the border not as a given, but as a site of enquiry: ‘Whether the danger that lies in wait is a disease threatening the individual body, a violent intrusion into the body politic, or a deviant message entering the body electronic, what remains constant is the place where the threat is located, always on the border between the inside and the outside, between the self and the Other, the individual and the common’” (Vaughan-Williams, 2015, 112).

²²⁶ Nome fictício, pode ser definido como “nobre”, da “nobreza”. Patrícia já está no Brasil atualmente há mais de dois anos. Contudo, infelizmente o sistema brasileiro, principalmente o que tange à integração local para pessoas LGBTQI+, ainda é precário e muito homofóbico.

Muitas vezes, a demanda de pessoas solicitantes ou refugiadas não heterossexuais ou cisnormativas já vem associada à doença, se não são diferenciadas e categorizadas ainda como doenças/distúrbios no imaginário social, são correspondidas a algum tipo de doença. Naquele momento, ela ainda reforçou que é necessário se cuidar, mas que já ser associada desta forma, ser diferenciada desta maneira era um modo de distanciá-la e colocá-la em “observação”, ou mesmo num lugar patológico; diferente. Infelizmente, mesmo que ainda não seja tão escancarado como antes, há certas experiências que ela vivia, que a relação com contágio e doença ainda eram frequentes. Patrícia disse que é comum associar a população trans às demandas como estas. Ela percebeu este movimento de proteção, medo, insegurança ou mesmo imaginários, que podemos inferir que podem estar presentes neste sistema imunitário. É possível construir fronteiras geográficas, mas também imaginárias a partir do uso direto ou indireto deste sistema. Ao sair de seu país à procura deste espaço de liberdade, ela se deparou com este movimento imunológico no contexto brasileiro, que intensificava mais, segundo ela, enquanto estrangeira, pois aí mesmo que era associada à prostituição, à uma doença ou mesmo que deveria ser eliminada. Muitas vezes, Patrícia ouviu discursos como: “é melhor acabar com essa doença”, “é melhor exterminar essa raça mesmo”, ou seja, expressões deste tipo. Ela não conseguiu terminar os seus estudos no país de origem, e devido às várias ameaças, decidiu migrar e recomeçar no Brasil.

Segundo Andrade (2015), até os anos 2000, os estudos migratórios, em geral, não levavam em consideração a orientação sexual daquelas pessoas que migravam. Como informa a Associação Internacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Transexuais e Intersexuais (ILCA), em 2017, observamos uma criminalização desta população em mais de 70 países. Em vários casos, a possibilidade de saída e refúgio em outro país é uma oportunidade de preservação da própria vida, ou melhor possibilidade de investir nela. Infelizmente, ainda constatamos que pessoas sofrem injúrias, discriminação e violências simbólicas, pois não são heterossexuais e cisgêneros. Como exemplo elucidativo, Eribon (2008, 28) reforça tal movimento a partir do seu relato: “a injúria me fez saber que sou alguém que não é como os outros, que não está na norma. Alguém que é viado: estranho, bizarro, doente. Anormal”. São resquícios ainda de processos de diferenciação de noções pautadas desde o final do século XX. Miskolci et al. (2022) observam que, desde este período essas pessoas têm recebido classificações patologizantes, pautadas em certo modelo biomédico,

e foram consideradas, ao longo da história, como pecadoras (pela Igreja), criminosas (pela segurança pública), e doentes (pela Medicina). Só a partir do final de século XX que se iniciaram os processos de luta pela despatologização e direitos²²⁷.

O meu ponto neste momento é ressaltar que podemos inferir, principalmente quando se trata dos diversos contextos do refúgio e espaços em que pessoas nesta condição transitam, modos distintos de operação deste sistema imunológico – mediante um processo de diferenciação – dependendo do recorte, seja o racial, xenofóbico, de gênero, dentre outros. Há certa persistência, mesmo que não tão direta em determinados espaços no contexto brasileiro, do refúgio e mesmo internacionalmente (como expus acima acerca da CID-11, de demarcar fronteiras imunitárias, principalmente de populações LGBTQ+ em situação de refúgio. Muitas vezes a segregação, a marginalização e a não oportunidade é embasada nesta noção de doença, sujeita e mesmo contágio. Rezende (2018, 289) evidencia o papel que o processo de imigração possui dentre deste contexto, pois funciona como:

Instrumento catalisador de liberdade e sobrevivência para dissidentes sexuais. Seja da dicotomia geográfica tradicional das áreas rurais para os grandes centros urbanos, de uma região para outra em um mesmo território nacional e no atravessar de fronteiras internacionais, a mudança espacial para o sujeito queer representa uma nova oportunidade de reproduzir identidades distintas de estruturas de coerção sexual e de gênero que vigoram em terras natais. Este movimento de autoexílio, estruturado em torno da ânsia pela vivência plena de orientações sexuais e identidades de gênero desviantes, é denominado por sexílio.

A partir deste cenário, é possível compreender as várias facetas que tal movimento imunitário ativa, seja por meios de defesa, de distanciamento, de criação de barreiras geográficas ou imaginárias, ou mesmo pela constante criação de fronteiras que possuem contornos de proteção, mas são expressões de enquadramentos que se desenvolvem e amplificam para recortes tanatopolíticos, seja pelo racismo, transfobia, homofobia, xenofobia, dentre outros. Este movimento imunológico pode tomar

²²⁷ Há muito pouco tempo observávamos tentativas de patologização e lógicas que operavam por meio de propostas assentadas em preconceitos. Termos como “cura” *gay* e “ações terapêuticas”, pareciam propor um movimento de “combate” ou “tratamento” desta “doença sexual”. Infelizmente, tais princípios eram recorrentes dentro do campo de saber da Medicina, Psicologia, dentre outras. Recentemente, pessoas com orientação distinta da heterossexual e cisgênero foram tiradas, internacionalmente pela OMS, da categoria de “desordens mentais”, comportamentais e do neurodesenvolvimento”, na edição do Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados com a Saúde (CID-11) vigente a partir de 2022. Entretanto, a OMS ainda manteve a transexualidade como “incongruência de Gênero”.

contornos tanatopolíticos também. Nas palavras de Esposito (2010), se para as vítimas o número de mortos significou um genocídio, sob a perspectiva dos nazistas o extermínio foi compreendido como uma desinfecção do povo alemão. Portanto, tais ações, mais do que proteger os vulneráveis, têm como fim proteger uma determinada população da sociedade e desta comunidade moderna a partir de certas fraternidades abstratas, como coloquei no início desta dissertação sobre o “jogo de bola”. É nesse horizonte que Esposito (2010) explica a biopolítica e a sua reação com contornos tanatopolíticos. A imunidade consiste em uma forma de ativar os meios de defesa de determinado organismo ao receber a infecção na comunidade.

Reforço, novamente, que não foi o meu intuito nesta seção de desbravar o arcabouço teórico trazido por Esposito de forma detalhada, mas sublinhar através destes conceitos de imunidade e fronteiras imunitárias (*imunitary borders*) expostos por Vaughan-Williams (2015), um risco imposto à sociedade e populações refugiadas de um excessivo pedido de proteção (como vimos durante a pandemia), que, em alguns casos, tende a produzir através um processo de diferenciação, uma impressão de perigo, real ou imaginário, com o único fim de avançar com os meios de defesa preventivos cada vez mais potentes, como no fechamento de fronteiras para populações em deslocamento migratório forçado, e, ao mesmo tempo, a utilização deste sistema imunológico como dispositivo para posicionar e diferenciar determinadas populações como “risco”, evitando a sua entrada e também o direito de proteção.

3.3.5.

Affirmative borders

Ao tentar percorrer conjuntamente via o pensamento de Vaughan-Williams (2015), acerca das práticas de fronteirização, principalmente com intenção de (re)pensar o processo de diferenciação e como o problema da diferença é usado, posiciona e marca, em especial pessoas nesta condição de refúgio no “dentro”, “fora” e “entre” destas fronteiras biopolíticas, tanatopolíticas, zoopolíticas e imunitárias. Meu esforço como movimento final neste segundo capítulo desta dissertação,

será trabalhar o último tipo de fronteira elencada pelo autor: as fronteiras afirmativas (*affirmative borders*).

O autor traz para a discussão a necessidade da recuperação da dimensão do encontro (*notion of encounter*), e a importância de compreender como os debates acerca dos estudos críticos de fronteira e migração se baseiam em termos dicotômicos e binários. A intenção de Vaughan-Williams (2015), a partir das *affirmative borders*, é descentrar a noção de fronteira de uma base somente dualista e polar, a partir de um jogo entre o lado positivo e negativo destas práticas. Ou seja, desconstruir os polos “negativo” vs “positivos” na teoria (pós)biopolítica contemporânea, entre as perspectivas tanatopolíticas e vitalistas supracitadas, e pensar a partir de linhas mais afirmativas.

O meu desejo neste movimento final deste segundo capítulo, e diante de tais fronteiras trespassadas nesta seção, é ressaltar a possibilidade de resistência, e outra política de fronteira que reconhece a potencialidade de uma abordagem mais afirmativa dos estudos críticos de fronteira e migração: priorizando a fuga, a agência, e a resistência, não ignorando ou amortecendo as dinâmicas de movimentos positivos neste contexto do refúgio. “A fuga vem em primeiro lugar” O esforço de pessoas para escapar pode forçar a reorganização do próprio controle: os regimes de pessoas devem responder às novas situações criadas pela fuga” (Papadopoulos et al., 2008, xv).

Vaughan-Williams (2015) nos leva a indagar sobre uma espécie de impasse intelectual e prático, que muitas vezes é apresentado em termos de soma zero, como uma simples escolha interpretativa entre privilegiar as fronteiras em detrimento da migração, o controle em detrimento da fuga, o fechamento em detrimento da abertura, a violência em detrimento da agência e a morte em detrimento da vida, em vez de ver esses fatores como mutuamente constitutivos:

O objetivo [...] é tentar desconstruir essa estrutura casada e totalizante para romper o impasse atual e, em última análise, representar a fronteira não apenas como um local de potencial tanatopolítico e zoopolítico, mas afirmativamente como um local de encontro com o Outro e uma abertura politicamente produtiva, porém arriscada (e também potencialmente violenta) para o comum”²²⁸ (Vaughan-Williams, 2015, 123, tradução minha).

²²⁸ “The aim [...] is to attempt a deconstruction of this tired and totalizing frame in order to break through the current impasse and ultimately to rethink the border not only as a site of thanatopolitical and zoopolitical potential, but affirmatively as a site of encounter with the Other and a

O autor, a partir da posição desconstrutivista (pós)biopolítica, realiza um apelo para que as fronteiras biopolíticas sejam repensadas, retrabalhadas e reapropriadas para um rumo diferente, em vez de simplesmente desmanteladas, superadas ou rejeitadas.

Como elucidei anteriormente na introdução, o autor se vale também da posição de Negri (2008), à qual reflete uma crença vitalista de que o poder intrínseco da vida sempre pode superar e escapar da tendência tanatopolítica associada ao poder constituído²²⁹. Este “sempre” é um pouco forte, mas que tal movimento “pode” – enquanto potência “de” e “para” – sim ocorrer. É um movimento para outra forma de disposição e política, que pode ser contrastada com formas totalitárias de pensamento, principalmente como perpassa no primeiro capítulo, que operam por meio da inscrição soberana de distinções e divisões que buscam separar coisas e pessoas umas das outras, quem faz parte e quem não (Doty, 2014; Haddad, 2008; Walker, 2013, 2015), principalmente quando o efeito organizador é uma linha de cor (Du Bois, 2017) constituída pelas práticas engendradas pelo racismo nas relações internacionais (Doty, 1999; Du Bois, 2021; Henderson, 2013; Mignolo, 2020; Quijano, 1999).

No entanto, para Vaughan-Williams (2015), o diagnóstico de Esposito (2012b), sobre o paradigma imunológico e as formas precárias em que ele contém certo potencial tanto para a preservação quanto para a negação da vida, propicia uma avaliação mais politicamente fundamentada da possibilidade elencada por Negri e outros críticos dos estudos migratórios e de fronteira. Um dos pontos relevantes é como o autor expõe, a partir da obra de Esposito, como a conceitualização de sujeito foi associada ao conceito de soberania. É necessário (re)pensar a subjetividade não como uma substância que pode ser capturada, mas como uma forma radical de relacionalidade e nada mais, que é sempre ao mesmo tempo singular e plural, irreduzível a uma entidade pressuposta.

Esposito enquadra a exposição do eu aos outros – como uma abertura potencialmente produtiva, mas que não é fácil, confortável e nem sem suas ameaças intrínsecas: a

politically productive it, nonetheless, risky (and also potentially violent) opening to the common” (Vaughan-Williams, 2015, 123).

²²⁹ Como disse anteriormente, Vaughan-Williams (2015) ressalta a distinção que Negri (2008) realiza entre o poder constituinte (Potenza), por um lado, e o poder constituído, por outro. O primeiro relacionado à força do trabalho e às capacidades criativas da multidão, que é postulada como estando em uma luta perpétua com o segundo – entendido em termos das forças do capital – e seu soberano.

communitas não nos mantém aquecidos e não nos protege: ao contrário, ela nos expõe ao mais extremos dos riscos: o de perder, junto com nossa individualidade, as fronteiras que garantem sua inviolabilidade em relação ao Outro: de cair subitamente no nada da coisa [...]. Essa exposição é arriscada precisamente porque, como vemos nesse trecho, as próprias fronteiras da noção do eu estão em jogo. No entanto, é nessa direção – uma direção que as próprias fronteiras da noção do eu estão em jogo. No entanto, direção – uma direção que não busca a fronteira como um local potencialmente produtivo precisamente por causa da relação sempre vulnerável do eu com o outro – que o pensamento biopolítico afirmativo de Esposito acaba portando²³⁰ (Vaughan-Williams, 2015, 129, tradução minha).

Quando observo o uso da subjetividade e o seu quase par – a soberania nas relações internacionais – e como dividimos e nos dividimos, pego emprestado o desejo de Esposito de repensar tais gramáticas conceituais, que dizem de uma articulação da vida política como um registro biopolítico. Nesta seara, Esposito (2010, 2012b) também sugere uma direção mais afirmativa, não apenas os conceitos de comunidade e subjetividade, mas também outras formas e olhares diante da segurança nas fronteiras contemporâneas e na gestão das migrações. E, nos convoca a pensar: “Como podemos combater a imunização da vida sem fazer com que ela faça o trabalho da morte? Como podemos derrubar o muro do indivíduo e, ao mesmo tempo, salvar o dom singular que ele carrega?²³¹” (Esposito, 2010, 19, tradução minha).

Julgo que examinar tais processos de segurança nas fronteiras contemporâneas e na gestão das migrações é também (re)pensar a partir das práticas de fronteiraização prevalentes nos espaços urbanos. A experiência e encontro com pessoas em situação de refúgio em espaços urbanos podem elucidar tais práticas de fronteiras apresentadas até o momento (biopolítica, tanatopolítica, zoopolítica e imunitária), notadamente atreladas ao movimento de segurança, institucionalização, dinâmicas de “policiamento”, e são encontros que podem ser fortemente controlados e disciplinados, como vimos em vários casos elucidativos mencionados entre discussões

²³⁰ “Esposito frames the exposure of the self to others – as a potentially productive opening, but one that is not easy, comfortable, and nor without its intrinsic threats: *communitas* doesn’t keep us warm, and it doesn’t protect us: on the contrary, it expose us to the most extreme of risks: that of losing, along with our individuality, the borders that garante its inviolability with respect to the Other: of suddenly falling into the nothing of the Thing [...]. Such exposure is risky precisely because, as we see in this excerpt, the very borders of the notion of the self are at stake. Yet, it is in this Direction – one that does not seek to border as being a potentially productive site precisely because of the self’s always already vulnerable relationship with the other – that Esposito’s affirmative biopolitical thought ultimately leads” (Vaughan-Williams, 2015, 129).

²³¹ “How are we to fight the immunization of life without making it do death’s work? How are we to break down the wall of the individual while at the same time saving the singular gift that the individual carries?” (Esposito, 2010, 19).

escritas anteriormente, tanto no primeiro capítulo quanto no segundo. Entretanto, por outro lado, a experiência de pessoas em condição de refúgio no espaço e fronteiras urbanas também pode ser delimitada por espaços de transformação, afirmação subjetiva, resistência e pertencimento via fronteiras mais afirmativas (*affirmative borders*).

Zuzarte & Moulin (2018), a partir de exemplos, denotam as possibilidades abertas (digo, afirmativas), pela inserção do urbano como dimensão central na condição refugiada contemporânea. Ao falar do espaço urbano²³², também falamos direta e indiretamente do processo de integração local. Tais efeitos de fronteirização (*effects of bordering*) também estão presentes nestes espaços locais, os quais são espaços de recepção, possível integração e residência. Como posto pelos autores, reforço que tais dinâmicas são intrinsecamente implicadas e intrincadas, pois ao mesmo tempo que evidenciam experiências precárias, controladas e disciplinadas, podem apresentar um potencial de adaptação, reconfiguração e (re)habitação personalizada da experiência e com tal espaço urbano.

Para situar minimamente o percurso proposto por Zuzarte & Moulin (2018), acerca destas duas dimensões presentes no espaço urbano, quando se trata do contexto do refúgio, cabem algumas notas acerca do primeiro movimento realizado pelos autores, enfatizando certa literatura que pensa os espaços urbanos como lugares de (re)produção da autoridade soberana estatal. Posto de outra forma, pessoas em situação de refúgio são submetidas, diariamente, a partir do momento que atravessam a fronteira territorial de determinado país, a diferentes estratégias de controle e regulação. O processo de solicitação de refúgio, bem como a burocratização para documentação, entre outros, evidencia tal *status* de estrangeiro e refugiado ao qual tais pessoas são (re)cortadas. Diante de tal cenário, os autores irão focar nos trabalhos que refletem sobre a ressonância das políticas estatais de refúgio sobre o cotidiano destas pessoas, e quais as fronteiras presentes no espaço da cidade. Zuzarte & Moulin (2018, 222) sublinham como:

²³² Saliento que, segundo Zuzarte & Moulin (2018, 220), “a emergência da questão urbana para o tema do refúgio e da proteção às populações refugiadas ganhou proeminência significativa somente nas duas últimas décadas. Tradicionalmente pensados sob a lógica do ‘campo’ e da assistência humanitária em áreas rurais e sob ótica temporária, refugiados urbanos foram vistos historicamente como exceção, e despeito do forte processo de urbanização experimentado globalmente desde a década de 1950. Estima-se que hoje, mais da metade das pessoas refugiadas no mundo vive em contextos urbanos – seja nas próprias cidades ou em suas cercanias”.

[...] a visão da política como política, a distinção entre cidadãos e estrangeiros, entre aqueles que podem participar da comunidade e aqueles que dela são excluídos, é tomada como natural e consensual, e cumpre ao poder soberano garantir que essa repartição de direitos e atribuições seja mantida e ordenada. A democracia existe assim como mecanismo de produção de um consenso mínimo sobre as fronteiras que separam aqueles que fazem parte e que “contam” em relação aos demais.

Diferentemente dos autores, ressaltei tal recorte pela lógica e autoridade soberana estatal, principalmente acerca da distinção entre cidadãos e estrangeiros, bem como quem faz parte ou não, quando elucidei através da experiência vivida por Julio com o “jogo de bola”. Tal jogo, que divide a experiência com o posto no lugar do “outro”, pois não faz parte do mesmo seio, fronteira territorial, evoca também o que os autores reforçaram de mecanismos de consenso ou não entre aqueles que podem participar da comunidade e aqueles que não.

Como reforçaram os autores, é um poder que reparte os direitos e atribuições, mas no caso do “jogo de bola”, o direito de Julio participar naquele jogo, enquanto parte do time, foi negado. Seu corpo foi (re)atribuído a um lugar inferior. Assim, “não se trata apenas de uma reação dos sujeitos (subordinados) aos seus soberanos, mas da própria noção de que essas categorias são dotadas de sentido e de que elas se atribuem determinadas posições no jogo social” (Zuzarte & Moulin, 2018, 222).

Desta feita, o meu objetivo aqui não é focar novamente o lado precário, violento e negativo das práticas de fronteira, tendo em vista que o já fiz nas seções anteriores, em contextos distintos, mas que já serviram, penso, para elucidar tal dimensão. Nesta presente subseção, acerca destas fronteiras afirmativas, o meu esforço se detém no aspecto afirmativo pelo horizonte de possibilidade do espaço urbano e pela elucidação de exemplos paradigmáticos e afirmativos de lida, seja a partir de mecanismos de resignificação, adaptação e criativos em processo de integração local.

Ao mesmo tempo que o espaço urbano pode ser visto, como ressaltaram os autores, de dispersão territorial, invisibilidade, difusão, dentre outros, tais espaços podem mobilizar aberturas, (re)conexões, resistências e movimentos criativos e afirmativos. Zuzarte & Moulin (2018), como sublinhei, irão se dedicar a alguns destes mecanismos de resignificação do urbano por pessoas em situação de refúgio, com o intuito de refletir acerca do potencial de transformação, contestação e apropriação. Os autores nos lembram das ações cotidianas e espaços de solidariedade espontâneos presentes nos encontros pela cidade.

No caso dos exemplos (afirmativos) apresentados por eles, destacam-se as manifestações e protestos de solicitantes de refúgio e refugiados. Os autores analisaram os movimentos de solicitantes argelinos contra o governo canadense, em 2002, tomando espaços públicos. E, reforçaram o seu caráter transformador da imagem e do papel tradicional dos solicitantes como objetos passivos de assistência, em prol, segundo os autores, da afirmação como sujeito de direitos. Também foi analisado pelos autores, no caso brasileiro, o protesto de solicitantes de refúgio palestinos nas calçadas em frente ao ACNUR e ao Palácio Itamaraty em 2007. Estes solicitantes estavam insatisfeitos com uma série de deficiências do programa de integração local no Brasil, e acamparam na frente de tais instituições para protestar. Os autores reforçam que outros protestos ocorreram na primeira década do século XX, constituindo uma reação ao endurecimento das políticas contra a presença de solicitantes de refúgio no meio urbano, traduzido em detenções arbitrárias, abusos por parte de autoridades locais, e, até mesmo, deportação forçada.

O relevante destes exemplos apresentados por Zuzarte & Moulin (2018), foi que todas essas manifestações reivindicavam o direito de ter voz sobre os rumos de seu processo de inserção nas sociedades de recepção. Para os autores, via a perspectiva lefebvriana, esta tomada afirmativa dos espaços públicos, da rua (entendida como marco de uma política ativa), “reafirmou sua presença e direito de participar e transformar a vida urbana em função de suas necessidades e desejos” (Zuzarte & Moulin, 2018). Tal movimento se deu pela afirmação de suas demandas e, ao mesmo tempo, (re)questiona o que é ter uma condição para viver na cidade, e talvez mais que isso: até que ponto um projeto de integração local está levando em consideração tais demandas? É um processo de integração local afirmativo? Até que ponto o nosso modelo de integração local leva em conta demandas de apropriação coletiva de símbolos, espaços e lógicas de pertencimento que vão com, mais além, o acesso aos cursos de português, apoio jurídico e assistencial? É possível (re)pensar o lugar do diferente de forma afirmativa, sem deixar de lado suas demandas e sem posicioná-lo hierarquicamente à margem?

É óbvio a importância de tais políticas, aparatos e assistência. Contudo, há reivindicações que afirmam demandas que talvez ainda não estejam sendo ouvidas, pois são passivamente colocadas ou destituídas de autonomia, elegibilidade ou mesmo de validade. Nesta perspectiva apresentada por Zuzarte & Moulin (2018), as práticas reivindicatórias e contestatórias que se concretizam no espaço urbano

são lidas via movimentos coletivos e protestos. Contudo, há vários outros espaços “cegos”, como reforçaram os autores. Espaços “cegos”, desvalorizados ou minimizados, seja pela particularização e desvalorização da reivindicação, contribuição e inserção na atual política de integração vigente no Brasil, por exemplo, seja pela não validação destas demandas como pertinentes e necessárias para o próprio processo de integração local. Acredito que ainda falta a criação/ampliação de espaços “seguros” de diálogo, pois ouço com frequência um certo medo de se colocar, de reivindicar e de opinar criticamente acerca das deficiências da assistência, aparatos, instituições e pessoas que trabalham dentro destes aparatos.

Neste momento desta escrita, me valendo das notas acerca do que Vaughan-Williams (2015) elucida sobre as fronteiras afirmativas e dos autores Zuzarte & Moulin (2018), principalmente para uma expressão afirmativa no âmbito urbano para reivindicação de demandas a partir do aparato do protesto, meu esforço é realizar algumas considerações que elucidam alguns pontos “cegos” que pude ter contato²³³ deste movimento afirmativo, mas, especificamente, inter-relacionando com exemplos paradigmáticos deste movimento no processo de integração local, com intenção e convite para um outro olhar, uma outra relação com o posto no lugar da diferença.

Sublinho que a integração local constitui um processo complexo que abrange múltiplos fatos, entre os quais estão os socioeconômicos, culturais e políticos. Contudo, é possível inferir que o seu fundamento é propiciar ao refugiado “oportunidades de emprego, moradia, aprendizado da língua, utilizado de serviços públicos, especialmente de saúde e educação” (Moreira, 2014, 90). Como lembra Moreira (2014), o debate conceitual²³⁴ acerca de tal conceito “integração local”, o que constitui integração, quais fatores devem ser considerados para aferi-la é um campo bas-

²³³ Seja no espaço institucional, acadêmico, social e clínico. Penso ser importante inserir tais espaços dentro das discussões de relações internacionais tendo em mente a necessidade de ampliação e compreensão de demandas que atravessam os diversos contextos destas populações em deslocamento. Principalmente porque em cada espaço podemos ver graus distintos de abertura para expor e falar acerca destes pontos “cegos”.

²³⁴ Alguns autores também irão definir a integração local como um processo de preservação ou assimilação (Crisp, 2004; Khlman, 1991); outros (Ager & Strang, 2008) concebem como processo dialético entre refugiados e a sociedade receptora, ou seja, em sua predominância, se refere à aquisição e acesso ao emprego, moradia, educação e saúde; cidadania e direitos; processos de relações sociais com grupos dentro da comunidade receptora.

tante fértil, ensejando várias definições, abordagens e metodologias entre pesquisadores dedicados ao estudo sobre o tema do refúgio. Entretanto, é menos visto a partir do ponto de vista da própria pessoa em situação de refúgio. É um processo complexo e desafiador, pois pressupõe várias dimensões, como: social, cultural, étnica, religiosa, econômica, política, psicológica, espacial, individual, coletiva etc.

Moreira (2014), via Castles et al. (2002), (re)questiona tal movimento de definição e delimitação com as seguintes perguntas: integração em quê? Quais são os critérios estabelecidos para aferir o “sucesso” da integração? Ou, mesmo, com a pergunta que Carmen²³⁵ dividiu comigo em algum dos nossos encontros: ninguém nunca perguntou como quero ser integrada e o que preciso. Por que acham que devo seguir desta forma? Ela ressaltava que não existe no contexto brasileiro, ou se existe, é em pequena escala, com programas de capital semente, investimento em refugiados empreendedores, ou mais espaços de troca e diálogo a partir da gerência delas, que sirvam para inclusão de mais pessoas de sua comunidade. Ao ver e se deparar com tal cenário, ela sublinhou que tentou falar várias vezes e que se cansou, pois não recebia ajuda dos aparatos institucionais e dos atores que trabalhavam em tais instituições voltadas à proteção do refúgio no cenário.

Diante de tal cenário, ela “decidiu” de forma afirmativa, mas não menos paradigmática e complexa, “vender seu corpo”²³⁶. Uma pequena parada é necessária neste momento da escrita. Aqui não estou enfatizando e exaltando a atitude de se “colocar” nesta condição, mas a luta dela em construir a sua vida, se empoderar e empoderar outras mulheres de sua comunidade e na mesma situação em que ela se encontrava.

Carmen, em suas próprias palavras, se viu em uma situação e condição paradigmática, e escolheu – diante também da falta de programas, assistência, e em alguns casos acompanhamento e lugar seguro para relatar este cenário em que se encontrava, – “usar o desejo de homens aqui no Brasil” para construir o seu capital e abrir o seu pequeno negócio voltado à costura. Para ela, vender o seu corpo seria uma maneira, ainda que violenta, de afirmar o seu desejo de se integrar pelo seu negócio, e ampliar, ainda que violenta, de afirmar o seu desejo de se integrar pelo

²³⁵ Carmen é um nome fictício. Sua origem mais recente quer dizer “canção”, “melodia” o “poema”. Ela adora cantar. Chegou ao Brasil há menos de um ano.

²³⁶ Ressalto que quando ela chegou ao Brasil, foi feito um processo de acolhida, proteção e assistência através de algumas instituições. Contudo, tal processo leva um tempo, e possui financiamentos pontuais e reduzidos.

seu negócio, e ampliar por meio de contratações a ajuda para mulheres de sua comunidade. Com o dinheiro que conseguiu, ela arrumou as suas máquinas de costura, comprou material, começou a abrir para outras mulheres em situação de refúgio, pois não dava mais conta da demanda por costura, e, depois de um tempo, já não precisava, nas palavras dela, vender o seu corpo para ter que “investir” na construção de sua vida aqui no Brasil, na sua integração local.

Ela “investiu” naquilo em que era capaz, que tinha domínio e maestria, seu trabalho e sua característica empreendedora, mas infelizmente não sem custo. Não obstante, ampliou o seu espaço de trabalho, e hoje emprega mais mulheres na costura. Infelizmente, muito do nosso sistema brasileiro de integração local não investe na capacidade, maestria e formações em que cada pessoa em situação de refúgio já possui, não quero dizer aqui que não haja tentativas para isso, mas penso que tal movimento não é tão desenvolvido, pois acredito que ainda há uma cultura que, ao olhar para pessoas em situação de refúgio, os caracterizam como passivos, iletrados, ignorantes ou que precisam se inserir no mercado de trabalho nas vagas que possuímos, e nem questionamos os que eles próprios podem desenvolver para a sua própria comunidade, aumentando empregos, oferecendo novos serviços ou empreendendo.

Tal movimento afirmativo por Carmen, não sem violência, enfatizou o seu potencial afirmativo, e, penso, a negação de um lugar que ela estava sendo posta. Ela protestava como não investiam em seu empreendedorismo, pois não a viam como uma pessoa ativa, que pode contribuir e somar, não só para com outras pessoas em situação de refúgio, como também para com os brasileiros. Percebo que tal forma de olhar e caracterizar tais pessoas, os coloca em um movimento somente de assistência, passivo, e reduz a sua potencialidade. Muitas vezes o que percebo indireta ou diretamente – principalmente na atitude dos profissionais e instituições de acolhimento ou assistência a estas pessoas em seu processo de integração local – àquele que é considerado como diferente, e, portanto, adentrando em uma outra cultura é posto também em um lugar de ignorância e desinformação (não nego que muitos chegam sem conhecimento e sem compreensão da realidade do país receptor). Contudo, muitas vezes o que percebo é que um determinado “nós” – construído pela comunidade dos nacionais representada por estes profissionais – ditam o que é melhor ou não, o que é certo ou não e o que devem fazer ou não. E, muitas vezes, esta particularidade deste posto como diferente é invalidade ou desconsiderada.

Reforço novamente que não tiro a importância deste primeiro processo de acolhimento e orientação, mas em muitos casos pode se transformar em uma faca de dois gumes sem abrir espaço para um acolhimento afirmativo e viabilizando formas e oportunidades de autogerência. Tendo isso em mente, muitas vezes, e de diversas formas, o diferente que chega é considerado alguém passivo, submisso ou iletrado, que deve estar e entrar nesta lógica, de certa forma, hierárquica. Não pretendo aprofundar nesta dimensão, pois receio que seja uma realidade complexa e talvez uma temática para um outro momento e pesquisa. O principal aqui é ressaltar que direta ou indireta esta passividade e submissão às vezes já está implantada nos encontros com profissionais e instituições de acolhimento e assistência. Sugiro eu que Carmen, como tantos outros, disse “não” de forma afirmativa, mas não menos violenta, a este trato e olhar passivo e submisso no processo de integração local.

Pensava comigo nestas situações e encontros, como seria relevante e ampliador, a partir de um movimento e via afirmativa, construir formas de investimento, capital semente ou mesmo perguntar (coisa que não vejo com frequência), como podem contribuir, como eles analisam o que já é oferecido, ou mesmo ampliar os espaços “cegos”, mas com liberdade, sigilo, e, talvez menos intimidadores, como, por exemplo, os espaços e atendimentos clínicos voltados à estas pessoas. Muitas vezes, estes espaços voltados à saúde mental são desconsiderados ou colocados à margem nos programas, instituições e projetos de integração local, ou, penso, que no “papel”, cartilhas, ou idealmente é vista a sua importância, mas na prática não percebo tal movimento.

Muitas das vezes, há projetos – seja para adultos ou crianças que instituições realizam –, mas muito raramente perguntamos se já na comunidade refugiada não encontramos profissionais que podem atuar com sua *expertise* na realização de tais projetos que a própria instituição ou programa oferece, ou não podem desenvolver mais espaços de trabalho e prestação de serviço e renda, ou não podem desenvolver mais espaços de trabalho e prestação de serviço e renda, como dar *workshops*, aulas, realizar atividades culturais, dentre outras. Mas, penso que (re)organizar a relação e este trato para aqueles diferentes que chegam no país receptor teria que passar por um (re)questionamento também acerca deste olhar para este que chega não como alguém passivo, iletrado, ignorante, submisso e etc. A condição e necessidade de ajuda e assistência destes [diferentes] que chegam não os coloca hierarquicamente, não os reduz, em uma posição “apequenada” e passiva.

Neste cenário de precariedade das instituições e atores que trabalham nestes aparatos de integração local no contexto brasileiro, Carmen e vários outros que tive contato criaram formas, espaços de protesto (mesmo que não sejam nas ruas da cidade), pequenos espaços de ampliação de trabalho e renda pelo empreendedorismo, apropriação de espaços e atendimentos clínicos, pequenas redes de *network*, dentre tantos outros, um esforço, infiro eu, de afirmar um lugar mais afirmativo mesmo em situação de necessidade. Aquela pergunta “integração em quê?” ecoa e nos indaga para repensarmos uma forma de ampliar tal movimento afirmativo, principalmente como reforço aqui no processo de integração local, também nos espaços “cegos”, bem como (re)questionar nosso próprio olhar para aquele diferente que chega em situação de necessidade e assistência, mas nem por isso é minorado [hierarquicamente] em sua particularidade, gerência e *expertise*. Pensar a integração de forma afirmativa, pode ser, como reforçou Moreira (2014, 90), “abarcando um conjunto de processos em múltiplas esferas, cada qual possuindo seu próprio modo de operação e significado, desenrolando-se em temporalidades e trajetórias que lhes são peculiares e produzindo resultados variáveis”.

Entretanto, uma perspectiva ainda vigente no contexto brasileiro e nos gestores das instituições, aparatos e organizações voltadas a esta população, é a visão de que a integração sugere que os refugiados pudessem ser integrados aos programas ou políticas de integração existentes no país receptor. Como acentua Moreira (2014), esta visão é amparada pela perspectiva funcionalista, e pode colocar em risco as possibilidades (afirmativas) em termos de escolha, empoderamento e do próprio desenvolvimento de pessoas nesta condição de refúgio, as quais não possuem voz no processo que determina o seu bem-estar e as suas oportunidades de vida. “Além disso, as condições para a integração dos refugiados também pressupõem uma sociedade receptora de fato acolhedora e receptiva – o que nem sempre se verifica na realidade” (Moreira, 2014, 90), nem mesmo pelo acolhimento e hospitalidade afirmativos para a escuta destas demandas, reivindicações e vias apresentadas por tais pessoas que chegam ao país receptor.

Em realidade, espaços de aprendizagem e troca entre *expertises* não acontecem com frequência, e, quando acontecem tais demandas e análises críticas acerca do contexto brasileira por pessoas que chegam aqui em situação de refúgio, não são levadas em conta, ou são particularizadas, ou são menosprezadas e nem levadas em conta. O movimento afirmativo e paradigmático que Carmen escolheu e bancou,

custou caro, mas propiciou um “investimento”, empoderamento, afirmação em seu processo de integração de local, e não só o seu, mas o de outras mulheres. Infiro novamente que ela, mesmo em uma situação de necessidade, não se viu pequena, limitada e nem diminuída, mas afirmou sua potência, lugar e grande capacidade de gerência da sua vida [não sem adversidade e sofrimento], mesmo em processo de saída, trajeto e chegada no país receptor. Não seria necessário e relevante criar um movimento mais afirmativo/hospitaleiro de troca não mais entre um “eu”/*host* que sabe o que é melhor e como deve ser a integração e suas necessidades, e um “outro”/*guest* que não possui conhecimento e *expertise*, para um movimento de afirmação de seu lugar, capacidade, inteligência, talento, aplicabilidade, aptidão e serventia, na construção dessas vias que não precisam mais ficar em lugares “cegos” deste grande sistema e jogo assistencial.

No meu encontro e desencontro com tal sistema, bem como fazendo parte dele em certa medida, deparei-me com a sua dureza e fronteiras de não afirmação da capacidade destas pessoas, rigidez dos que trabalham ou voluntariam nestes aparatos, bem como, ainda, um olhar de vitimização e passividade para caracterizar tais pessoas. Em muitos outros momentos, é possível observar até mesmo certos atritos e disputas institucionais entre programas, atores e organizações, dificultando, em muitos casos, a integração das próprias atividades. São lugares de disputa, desgastados pelas mazelas e hostilidades das relações humanas entre funcionários, voluntários e gestores, bem como visões precárias acerca destas populações. Pretendo adentrar nestas dimensões ético-relacionais no último capítulo, também pela via da hospitalidade/hostilidade, bem como a sua dimensão possível, impossível e negociável.

Para o presente momento me pergunto: quem define o que significa integração? Por que não há mais espaços para a construção de fronteiras mais afirmativas no que tange ao processo de integração local, ou apreensão das lógicas de poder, saber e ser intrincadas no “entre” fronteiras destes contextos do refúgio? Como reforçou Moreira (2014, 90):

quais atores prevalecem em estabelecer seu conteúdo e semeá-lo discursivamente, bem como quais esferas são privilegiadas a partir dessa interpretação (como ocorre, p. ex., frequentemente com a integração econômica em relação à cultural, social ou política)?.

Tendo tais considerações em mente, o diferente que chega, e que não conheço o que já foi definido como processo de integração, não sabe o que é melhor para si, não por contribuir de forma afirmativa. Ou seja, o diferente foi posto neste lugar de não afirmação, o qual se preserva ainda tal divisão dual entre um “eu” e um “outro”, um “eu” que sabe e é ativo na produção e afirmação do que deve ser feito, e sabe o que é melhor (muitas vezes elucidado por discursos de profissionais que justificam tal movimento, pois já trabalham há 15, 20 anos nestes cenários, e sabem o que “acontece”), e um “outro” que é subjugado, passivo, minorado e vitimizado neste lugar não afirmativo, o qual toda reivindicação é particularizada e individualizada, e não trabalhada e ampliada como forma de possibilidade para novas formas, no caso, de integração local.

É necessário e urgente criar uma via dupla de abertura para que pessoas em situação de refúgio manifestem a respeito de como percebem em suas múltiplas dimensões os objetivos, as políticas e os programas voltados para elas mesmas, contudo, sem já reprimir, diminuir, apequenar ou particularizar, para colocar à margem a sua opinião e *expertise*. Pois, se tal movimento acontece (e, diga-se de passagem, acontece com frequência), tais reivindicações e protestos serão percebidos em espaços de sigilo, como a da clínica o qual pude vislumbrar falas que não eram ditas em espaços mais públicos ou institucionais, que não retiro a sua importância e resistência, mas que não pode ser o “único” ou mais corriqueiro.

O espaço e a ampliação de fronteiras afirmativas devem vir com a abertura para reivindicações, espaços de diálogo e protestos, tanto em espaços da rua, institucionais, programas, projetos, pesquisa e clínicos, bem como na ampliação de formas de inserção no mercado de trabalho, em espaços culturais, dentre outros. Não há ainda, de forma afirmativa, a ampliação de fronteiras afirmativas que levam em conta tais olhares de pessoas em situação de refúgio, e quando se tenta ouvir por parte dos aparatos e gestores, muitos destes refugiados se encontram receosos de que a sua crítica, reivindicação e análise do contexto brasileiro podem ocasionar. Muitos têm medo de falar o que realmente pensam, e continuam amortecendo o ego de instituições, programas e atores, pois não querem e não podem perder a ajuda recebida.

Contudo, percebo que a falta de perspectiva transdisciplinar entre profissionais, falta de gestão, tempo para gestão dos casos e construção de equipes e organizações entre si, realmente abertas para troca, e para falarem o que pensam, bem

como para um trabalho de (re)estruturação de crenças e do ambiente organizacional destas instituições e pessoas que trabalham nestes espaços, interferem para a construção destas possibilidades. Como reforçou Moreira (2014, 95):

As contribuições seriam de fato enriquecedoras se conseguissem explorar as percepções, perspectivas e experiências dos próprios refugiados a fim de captar como os processos de integração são vivenciados por esses sujeitos. Somente assim, a partir de suas vozes e seus olhares, será possível conhecer e compreender mais densamente tal fenômeno no país.

Não obstante, o meu esforço aqui foi elucidar e inter-relacionar tal perspectiva para (re)olhar alguns movimentos afirmativos escolhidos, bancados e reivindicados por pessoas em situação de refúgio no espaço urbano, especialmente no que tange ao processo de integração local. (re)pensar como um espaço afirmativo de troca não entre um hóspede e um anfitrião (seja um país ou aqueles que residem no país receptor), mas entre subjetividades que possuem suas *expertises* e podem contribuir juntas, se afirmando em suas especificidades e afirmando suas diferenças. Não seria então pensar numa outra hospitalidade para esta troca que afirma e valida cada lugar e cada diferença?

Quais as consequências deste movimento e implicações ético-políticas, se (re)pensarmos e desconstruir tais fronteiras como um local de (des)encontro entre si e os outros a partir agora não de uma diferença pensada por tal metafísica ocidental, elucidada nas suas marcas e implicações nos capítulos anteriores, mas a partir da diferença pensada pela *différance*? Meu intuito no capítulo seguinte, último desta dissertação, será compreender quais os engajamentos para (re)pensar tal problema da diferença (“Outro” e “si mesmo”, como apresentado e atravessado nas suas diversas teorizações até o presente momento) a partir do movimento da desconstrução: o que é possível, impossível e negociável?

4

O (des)encontro com o contexto do refúgio e o problema da diferença: o movimento pela *différance*

“Atravessar as páginas do silêncio significa, então, de-cidir a palavra da retórica claustrofílica da reflexão, que é ao mesmo tempo pudor, tonalidade ética, responsabilidade em relação à perda que incessantemente somos para nós mesmos. Mas tudo isso não significa, talvez, que é sobre o silêncio que precisaríamos tornar a nos entender? Não é esse silêncio – que, de um lado, é a inatingível arte da palavra e, do outro, o indivisível de cada palavra, o improdizível de toda presença – que deveríamos recomçar a pensar?” (Maldonato, 2014).

4.1.

O movimento derridiano da desconstrução e o jogo de diferenciação próprio do rastro

Acredito que há diversas formas de adentrar na obra derridiana, mas penso que nenhuma sem esforço. Ponderei incessantemente como articular, começar ou desenvolver as ideias seguintes. Devido à densidade da obra de Jacques Derrida, e a sua complexidade, cogitei realizar um recorte e uso que servissem de terreno para as indagações, argumentações e implicações que serão postas no intuito de (re)olhar o contexto do refúgio sobre a chave de inteligibilidade da *différance*, tendo em mente todo o percurso realizado até o presente momento. Desse modo, diante de todo o trajeto caminhado até agora, seja no primeiro capítulo ou no segundo, a minha proposta de escrita possui como intenção criar um diálogo entre obras, autores, discussões e conceitos, principalmente porque meu objetivo é destacar a dimensão relacional da pesquisa e do pesquisador, particularmente nos encontros e desencontros com o contexto do refúgio – e (re)considerar tais subjetividades viadantes em situação de refúgio, não como substâncias a serem capturadas, mas como formas radicais de relacionalidade, que é sempre ao mesmo tempo singular e plural, irreduzível a uma entidade pressuposta a um encontro e desencontro totalizantes –, e

como (re)olhar esta relação através de uma constatação pelo movimento da desconstrução desse (des)encontro constitutivo e ético da *différance*.

Ao vislumbrar tal cenário e complexidade do pensamento via desconstrução, iniciarei este percurso, neste capítulo final, com algumas notas, que julgo serem relevantes e necessárias para a apreensão, do autor e o meu uso situado deste na dissertação, e, conseqüentemente, para a interlocução com a temática do refúgio e os movimentos anteriores deste trabalho, na tentativa de empreender nas páginas seguintes alguns vislumbres sobre o que se trata o movimento derridiano da desconstrução. Diante desta proposta, acredito que sejam necessárias algumas considerações preliminares para a compreensão do movimento derridiano.

Nas primeiras páginas de sua obra *Gramatologia*, Derrida (2013) fala de uma transformação do problema da linguagem, acerca da íntima relação que atravessa todo o pensamento do autor entre a noção de escritura, e por outro a desconstrução do conceito de linguagem. O termo “escritura” não se reduz à “linguagem escrita”. O autor enfatiza os diferentes tipos de linguagem e as diversas formas de abordá-la. Para Derrida (1999, 7, 15):

[...] o problema da linguagem nunca foi apenas um problema entre outros. [...] [A inflação do signo “linguagem”] indica, como que a contragosto, que uma época histórico-metafísica deve determinar, enfim, como linguagem a totalidade de seu horizonte problemático.

Desse modo, Derrida (1999) evidencia um transbordamento, uma inflação do signo em geral, uma destruição do próprio conceito de signo e um apagar de seus próprios limites. Com base nesse fenômeno da inflação, o autor irá se referir a uma transformação em curso do próprio problema da linguagem. É nesse cenário de pesquisa e indagações no campo da linguagem, que o autor irá desenvolver algumas de suas principais ideias e conceitos, ou melhor dizendo, “quase-conceitos”²³⁷. É neste cenário de pesquisa no campo da linguagem²³⁸ que o conceito (quase-conceito) de

²³⁷ De forma simplista, os quase-conceitos funcionam na obra derridiana como uma maneira de focar na elaboração do conhecimento científico enquanto um tateamento, à maneira de imagens de aproximação a determinado objeto do próprio saber. De certa forma, penso, invocam uma atitude e ética de descoberta progressiva, de experiências, e permite um movimento de aporia.

²³⁸ Evidencio tais notas sobre a temática da linguagem nesta primeira seção do último capítulo, tendo em vista a relevância e as influências que os estudos sobre linguagem e, principalmente, a filosofia da linguagem, influenciaram direta ou indiretamente para diversas problemáticas, pensamentos, perspectivas, autores e teorias. No que tange à perspectiva derridiana, este movimento de influência não foi diferente. Aproximei-me deste campo de pesquisa da linguagem nos meus

escritura começava a ultrapassar a extensão da linguagem. “Em todos os sentidos desta palavra, a escritura compreenderia a linguagem” (Derrida, 1999, 16). Segundo Duque-Estrada (2020), a palavra *écriture* pode ser vertida para o português como escrita ou escritura. O emprego derridiano do termo é inseparável de uma transformação e acontecimento de uma desconstrução, que ocorre no próprio conceito de linguagem:

Como se verá, pensa-se aqui “algo” (entre aspas, já que efetivamente não se trata de algo, de um terceiro termo nomeável) que é *outro, de outra ordem*. Trata-se, em outros termos, da própria *alteridade* que passa a ser pensável somente quando o conceito de linguagem – logo, também de escrita – se desconstrói, abrindo espaço para um pensamento da *escritura*. Não se tratando propriamente de nomeação de algo, o termo “*escritura*” – ao invés de “escrita”, uma possibilidade de utilização dos termos permitida pela língua portuguesa que inexiste em francês – nos facilita compreender que ali se está a lidar com algo estranho, de outra ordem, e que, embora recubra o seu campo, jamais se limita e tampouco se confunde com o que comumente se entende por escrita (Duque-Estrada, 2020, 16-17).

encontros, e trabalhando com pessoas de outros países, e mesmo com refugiados. Propus-me a estudar um pouco mais sobre este campo na graduação e no mestrado em Filosofia na época, pois encontrava muitas demandas, atritos e desencontros de linguagem no relato de solicitantes de refúgio (Corrêa & Gurgel, 2022), principalmente atendendo na clínica, ou como psicóloga social em projetos voltados a esta população, bem como atendendo clinicamente em outra língua. Foi transitando por tais espaços que fui percebendo também os jogos de linguagem, barganhas, desencontros e complexidades deste campo de estudo da linguagem. As influências no processo de integração local, e para o acolhimento no país receptor, dentre outras demandas, fui buscar no campo da linguagem algumas ferramentas, e acabei me deparando com a sua centralidade, fronteiras e influências diretas e indiretas em outros campos de saber, bem como os seus diversos usos, inclusive quando se trata do problema da diferença. O meu encontro com Derrida foi através desta busca ainda quando estava fazendo a graduação de Filosofia: me recordo como se fosse hoje. Um encontro difícil, entroncado e complexo, mas, penso necessário para a ampliação do meu olhar. Tomo um tempo para realizar tais notas, e, peço licença, como forma de elucidar o que o movimento do fazer pesquisa também envolve para mim enquanto pesquisadora. É um movimento de deslocamento, encontros e travessias, bem como o reconhecimento do que eu não sei, e talvez seja possível ampliar por estas andanças e aprendizado, não como forma de saber e buscar uma totalidade como ressaltiei anteriormente no início desta dissertação, mas como um processo de migração, um ato de mover-se, e formação permanente para uma práxis menos violenta possível. O meu encontro com as RIs veio desta busca e da relação com os meus próprios desconhecimentos e déficits. Ao me deparar com o pensamento derridiano também me encontrei, nesta busca por apreender, dentro do possível, o que o autor queria dizer, e nesta tentativa de apreender e buscar por territórios teóricos, deparei-me com perspectivas advindas das RIs. Entretanto, o meu intuito aqui nesta seção não é discorrer acerca das vastas pesquisas e perspectivas sobre a linguagem, mas não é possível deixar de situar determinados movimentos, sem elucidar pontos acerca dos estudos sobre a linguagem, e como influenciaram os argumentos e pensamentos de Derrida. Este foi o caso também de Derrida, ao se deparar com as proposições sobre a linguagem, principalmente dos estudos saussurianos, e desenvolver o seu movimento de desconstrução desse conceito de linguagem; desconstrução do paradigma da presença, fundamento para um olhar para a diferença dentro desta tradição metafísica ocidental que apresentei por territórios distintos no primeiro capítulo e no segundo, bem como suas consequências e marcas para o trato com pessoas na condição de refúgio.

A razão de insistir aqui nestas considerações é que Derrida (1999), a começar pelo termo “escritura”, abre uma via de pensamento a partir e através de um acontecimento: a desconstrução do conceito de linguagem; desconstrução do paradigma da presença. O termo “escritura” foi cunhado por Derrida quando ele realiza um movimento crítico, como se lê na *Gramatologia*, da longa tradição do pensamento ocidental, que “pretendia subtrair o sentido, a verdade, a presença, o ser etc., ao movimento da significação” (Derrida, 1999, 17, 26). Para o autor:

[...] a ordem do significado não é nunca contemporânea [...] da ordem do significante [...], uma vez que o significado (sentido ou coisa, noema ou realidade) não é em si um significante [...], em todo caso, não é constituído em seu sentido por sua relação ao significante (Derrida, 1999, 22, 31).

Com a inflação da linguagem, o “significante” adquire significados distintos em função do lugar que ocupa em relação aos outros significantes existentes em um determinado discurso:

O significado, portanto, nada mais é do que um significante que, em certas condições, no interior de um determinado discurso, desempenha a função de um significado. É assim que Derrida chama de significado transcendental a ilusão de um significado concebido como existente em si mesmo – não contemporâneo à ordem do significante –, independente do sistema linguístico a que pertence, bem como do lugar que ocupa – precisamente enquanto significante – no interior da cadeia referencial de significantes na qual se constitui um determinado discurso (Duque-Estrada, 2020, 21).

O que Derrida sustenta é a necessidade de manter certa vigilância permanente em relação a qualquer suposição, ou pretensão, de um significado que precedesse a referência – através de um “significante” – a ele associada. Dito de outra forma, “[...] um significado que possa ‘ocorrer’, na sua inteligibilidade, antes de sua ‘queda’ ou de sua contaminação por um significante, antes, enfim, de toda expulsão para a exterioridade do ‘este mundo sensível’” (Derrida, 1999, 16, 25). A remoção de tal ideia é a remoção de uma pretensa metafísica, uma ilusão da presença. Dessa forma, a presença de um significado dado imediatamente em si mesmo, auto idêntico, e pré-referencial. Ou seja, remover tal ideia de um significado existente em si e por si mesmo. Cabe salientar neste momento que é se valendo desta vigilância permanente é que é possível (re)questionar e (re)posicionar também a ideia de um significado existente em si e por si mesmo quando se trata da diferença. Direta e

indiretamente perpassei tanto no primeiro como no segundo capítulo tais ideias, esforços e lugares da diferença ao se construir significados distintos, a partir desta pretensa metafísica com ilusão de presença, principalmente dentro de contextos distintos do refúgio.

O ponto de Derrida (1999) é ressaltar que não há nada fora da contaminação pela exterioridade relacional de um significante. O alcance de tal reflexão contribui para (re)pensar pela desconstrução da própria relação entre identidade e diferença como ilustrada de formas distintas e por terrenos teóricos várias anteriormente, e a dimensão do encontro. “É o conceito de linguagem que inscreve, sempre e necessariamente, a ilusão de que o significante se refere a um significado, à verdade, à essência, à natureza ou a realidade de algo ‘como tal’” (Duque-estrada, 2020, 37). Como expõe Duque-estrada (2020, 25):

[...] dizer que o significante é o que é apenas em função da posição que ocupa em relação a todos os outros significantes de um sistema implica dizer que um significante é o que é de acordo com um sistema de diferenças; diferenças em relação a todos os outros significantes.

Desse modo, Derrida descarta o termo “significante” e adota o termo “rastro”. Posto de outra maneira, cada “significante” carrega consigo o rastro de todos os outros “significantes” que não ele mesmo. Por isso a necessidade de se (re)pensar agora um sistema de diferenciação. Entretanto, cabe reforçar que a diferença que Derrida está enfocando não é uma diferença pensada com relação entre outras coisas supostamente presentes e dadas em si mesmas, e, portanto, diferentes entre si mesmas (como “a” diferente de “b” – nacional diferente de estrangeiro – cidadão diferente de refugiado etc.), como apresentei nos capítulos anteriores, e sobre a crítica de Hall (1996) às políticas de posicionamento (*politics of position*). Dessa forma, “com o surgimento de significantes escritos, o significado pode se propagar indefinidamente, para além da presença e, portanto, da autoridade do querer-dizer daquele que originalmente o proferiu” (Duque-Estrada, 2020, 16).

A desconstrução é sempre desconstrução da presença desse “como tal”. No fundo, o autor quer mostrar que as coisas são mais complicadas; que a “realidade”, a singularidade e o encontro do que quer que se tome por real é perdida, precisamente quando se tem a intenção de lidar com ela como tal. Para dizer de outro modo, ao se nomear um evento ou algo, o que se perde na generalidade da mediação

linguística é, precisamente, o evento mesmo em sua singularidade. O autor quer chamar a atenção para como as nossas impressões, sensações e sentimentos são também moldados, construídos, por isso o pensamento através do rastro, ou seja, todo rastro é sempre rastro de rastro. Assim, a realidade tem que ser pensada de outro modo, a partir de um campo aberto de remessas (rastros) intermináveis, pois jamais chega ao seu termo final.

Para Duque-Estrada (2020), todo rastro se constitui como rastro diferencial, ou seja, nem presente, nem ausente: rastros diferem. Para Derrida, foi o paradigma metafísico da presença que impôs esta dupla possibilidade de presença *ou* ausência. O rastro escapa dessa dupla possibilidade, pois são o que são em função de diferenças entre “eles”; exige uma radical diferencialidade, rastros não têm que ser; não podem se reduzir a uma ontologia. Rastros no pensamento derridiano não se ancoram em nenhuma autoidentidade. Assim, no cerne de todo e qualquer “significante” e “significado” habita uma diferencialidade, uma produção de diferenças, um jogo de diferenças (Derrida, 2009) como sublinhei anteriormente no movimento e posicionamento deste trabalho.

Com a destituição de certa autoridade metafísica, “linguagem”, “realidade”, “verdade”, “objetividade”, identidade” e “diferença” passam a ser pensados de outro modo. Por isso infiro que quando pensamos pela dimensão do encontro e desencontro, percebemos no cerne desta relação opositiva uma pretensa totalidade ou certa entidade pressuposta (ou uma origem absoluta do sentido em geral). Por outro lado, quando deslocamos a lógica para um movimento do (des)encontro, podemos pensar uma relação a partir do rastro, via um contato aberto (aporético), sem um *closure*, através de um movimento interminável de relações de diferença.

Desse modo, para Derrida a diferencialidade própria dos rastros não pode ser pensada como uma totalidade presente em si mesma de relações de diferença que preexistissem. “O rastro é verdadeiramente a origem absoluta do sentido em geral. O que vem afirmar, mais uma vez, que não há origem absoluta do sentido em geral. O rastro é a *différance* que abre o aparecer e a significação” (Derrida, 1999, 79-80, 95). É nesse momento que entra a *différance*:

É verdade, como diz Derrida, que o rastro deve, sim, ser pensado “antes do ente”, mas um “antes” que é “mais velho” do que a própria diferença entre ser e ente, ou dito de outro modo, entre o ente e o seu modo de ser. Trata-se de um “antes” que diz respeito à *différance* – ao jogo ou produção de diferenciações – *irredutível a toda e*

qualquer ontologia. É, pois, nos termos de um jogo de diferenciação *anterior* a todo ente, *anterior* a toda diferença entre entes, e mesmo *anterior* à diferença entre o ente e o ser do ente, que se pode entender o que diz em seguida: “*O movimento do rastro é necessariamente ocultado, produz-se como ocultação de si. Quando o outro anuncia-se como tal [i. e., como um algo, um ente, um “quê” ou “quem”, definido ou definível, reconhecido como idêntico a si mesmo], apresenta-se na dissimulação de si*” (Derrida, 1999, 57, 69). O que difere, pois, na *différance* não é nada pontualmente presente, mas rastros, ou como diz, “rastro de rastro” (Duque-Estrada, 2020, 26-27).

É assim que se pretende pensar e (re)situar o problema da diferença (anteriormente apresentado via posicionamentos da “diferença” e do posto no lugar de “diferente” a partir de uma tradição metafísica que se esforça por essencializar tal conceito, uma metafísica da presença), nestas linhas que se seguem pensar a partir da diferenciação do rastro, a partir de um movimento da *différance*. “[...] não existe, em toda parte, a não-ser diferenças e rastros de rastros” (Derrida, 2001, 32). Dessa forma, se valendo dessa perspectiva, é possível inferir um horizonte de possibilidades e impossibilidades a partir de um movimento de um (des)encontro, sempre de rastros de rastros, uma experiência sempre interpretativa enquanto tradução da realidade, como estrutura de um rastro diferencial. Irei perpassar tal discussão também articulando com o “escândalo do refúgio” (*scandal of refuge*) (Dillon, 2013) nas seções posteriores deste capítulo. Para o momento, é necessário compreender que todo o referencial, toda a realidade, para o pensamento derridiano, tem a estrutura de um rastro diferencial, em que só podemos nos reportar a esse real numa experiência interpretativa.

Isto posto, tal experiência interpretativa²³⁹ (enquanto sempre um movimento que se dá pela tradução) possibilita nos situar, através do pensamento da *différance* para uma dimensão não somente do encontro ou desencontro, apoiada na suposta relação dicotômica, opositiva, e com ilusão metafísica da presença, da relação entre uma identidade e diferença com pretensa totalidade (um “eu” e um “Outro” delimitados) (Hall, 1996), mas um (des)encontro pensado a partir da *différance*, a partir

²³⁹ Tendo tais considerações em mente, é pertinente reforçar novamente a escolha do título desta dissertação *O (des)encontro entre o refúgio e o problema da diferença nas relações internacionais: um movimento desconstrutivo*, enquanto movimento de desconstrução, enquanto tradução, enquanto possibilidade de (re)pensar e (re)posicionar as diversas formas (apresentadas no primeiro e segundo capítulos) que a diferença foi caracterizada, principalmente a partir de múltiplos e distintos processos de diferenciação, particularmente para com o trato com pessoas em deslocamento migratório forçado como o refúgio. Um movimento de traduzir fronteiras, consequências e marcas desta relação entre o problema da diferença e o contexto do refúgio, sem pretensão de uma totalidade, mas a partir de um movimento sempre de (des)encontros de rastros de rastros de uma experiência interpretativa.

de uma negociação, a partir da relação pensado a partir da *différance*, a partir de uma negociação, a partir da relação entre os “rastros de rastros”, uma relação sempre de um “outro” para um “outro”. Pensar a partir deste movimento desconstrutivo traz à tona o caráter aporético de todo ato de afirmação de determinado enquadramento e modo de olhar. Como reforça Arfi (2012, 9, tradução minha):

O trabalho de desconstrução mostra a não-neutralidade da lógica da metodologia do tipo ideal, pois ela está ancorada exatamente naquilo que busca apagar, o irracional e o histórico, ou, de forma mais geral, o “outro” não essencial da lógica está inerentemente presente no “interior” ou na “lógica” da lógica (por assim dizer) e que a espacialidade de dentro/fora (de uma Teoria, uma lógica etc.) é em si mesma indecível e sempre dependente de condições de possibilidade que criam a sensação de espaço entre o interior e o exterior, uma sensação de espaço difuso que simultaneamente determina a posição interior/exterior. O que o trabalho de desconstrução sugere, portanto, é que teorizar ou falar sobre lógica não pode deixar de ser um processo incansável de negociação entre o que é condicional e o impossível incondicional, que é independente de condições e contextos”²⁴⁰.

A partir destes questionamentos, não tem como deixar de entrar neste âmbito da linguagem, nem que seja de forma “en passant”, nesta primeira seção preliminar acerca da lógica derridiana, pois como reforça Arfi (2012), o significado e a significação emergem do sistema de linguagem, à qual também se apresentam como um campo problemático e implicam necessariamente no (re)questionamento de que: é possível encontrar significantes puros e significados puros? Tais problematizações ficam mais evidentes também quando pensamos na pretensão de pureza desta tradição metafísica posicionando “a diferença” – que, de certa forma, tentei trespassar tais discussões anteriormente – de forma violenta, precária (Butler 2018) e com pretensões de universalidade, essência e presença (Hall, 1996), bem como no conceito de “refugiado”, e no próprio processo de elegibilidade da categoria de refugiado. Contudo, constatamos seu caráter provincial/colonial/racial/embranquecido (Bento, 2022; Du Bois, 2017; Mignolo 2003; Quijano, 2019), ilusório (Doty, 2014) e produtor zonas (Fanon, 2008) e fronteiras (Vaughan-Williams, 2015) também nas

²⁴⁰ “The work of deconstruction shows the non-neatness of the logic of ideal-type methodology in that it is anshored in precisely what it seeks to efface, the irrational and the historical, or more generally, the unessential ‘Other’ of logic is inherently presente in the ‘inside’ or ‘logic’ of logic (so to speak) and that the spatiality of inside/outside (os a Theory, a logic etc.) is in itself undecidable and always dependent on conditions of possibility that create the sense of spacing between the inside and outside, a sense of fussy spacing that simultaneously undermines the inside/outside opposition. What the work of deconstruction thus suggests is that theorizing of speaking of logic cannot not be a restless process of negotiation between what is conditional and the impossible unconditional which is independente of conditions and contexts” (Arfi, 2012, 9).

relações internacionais (Haddad, 2008; Inayatullah & Blaney, 2004; Walker, 2013, 2015).

Ao vislumbrar tais contextos a distinção e limite entre definições, como por exemplo a de “refugiado” e a de “migrante” ficam mais borradas do que afirma certos aparatos jurídicos, como expus no primeiro capítulo desta dissertação. Qual o limite e diferença entre a definição “refugiado” e a de “migrante” se usarmos tal posicionamento e movimento da *différance*? Usamos a nomenclatura “refugiados”²⁴¹ quando nos referimos, de forma sucinta, a pessoas que fugiram de guerras, perseguições, violências e cruzaram uma fronteira. Por outro lado, dizemos “migrantes” quando nos referimos às pessoas que se deslocaram por razões que não se encaixam na definição legal de refugiado. Isso é problemático, pois para ser reconhecido como refugiado, a pessoa precisa solicitar e iniciar um processo de elegibilidade²⁴², contudo, como vimos em muitos casos atuais, vários países barram a entrada de “migrantes” (irregulares), antes mesmo de terem a oportunidade de solicitarem o refúgio. Estes conceitos de “refugiado” e “migrante” não implicam um significante puro, pois cairíamos, portanto, em um essencialismo ao fixar tal identidade de “refugiado” e de “migrante”, tendo em mente que muitos migrantes estão em condição de refúgio, mas não conseguiram solicitar “juridicamente” o *status* de refugiados. A diferença aqui é remarcada e é legitimada (pelo *status* de refugiado) a partir de aparatos jurídicos, entretanto sua condição de refúgio independe de sua elegibilidade do *status*, este já se vê em situação de vulnerabilidade, fuga e tentativa de adentrar e passar tais fronteiras, como ressaltou Vaughan-Williams (2015) no intuito de preservar sua vida e ter a possibilidade de construir uma em outro lugar.

Segundo dados do G1a (2023), mais de 2 mil imigrantes desapareceram no Mar Mediterrâneo em 2023 tentando chegar à Europa. É possível observar o uso da definição de migrantes e refugiados, e a problemática que envolve tais conceitos, além do seu processo de elegibilidade, mas mesmo a possibilidade de chegar e atravessar outra fronteira nacional (Vaughan-Williams, 2015), a fim de solicitar o *status*

²⁴¹ “O refugiado é aquele que está: fora de seu país de origem devido a fundados temores de perseguição relacionados a questões de raça, religião, nacionalidade, pertencimento, grupo social ou opinião política, como também devido à grave e generalizada violação de direitos humanos e conflitos armados” (ACNUR, 2018, 2).

²⁴² Me propus a desenvolver de forma mais detida tal temática acerca do processo de solicitação do refúgio e da fragilidade dos jogos de linguagem, bem como o uso de tais nomenclaturas e metáforas sobre o refúgio em jornais e canais midiáticos em dois trabalhos específicos: Corrêa (2023), e Corrêa & Gurgel (2022).

de refugiado. A pessoa em situação de fuga, não necessariamente deixa de estar em situação de refúgio, porque não conseguiu o *status* de refugiado. Nestes casos, o *status* se apresenta como um contexto do refúgio. Entretanto, muitas vezes não é abarcado na definição ou uso do conceito de refugiado.

Cabe observar que esta problemática e pretensão de significantes puros, da tradição ocidental metafísica, também é um dos motivos pelos quais eu me dirijo a estas populações nesta dissertação, como “pessoas em situação de refúgio” ou subjetividades viandantes, e não pela definição de “refugiados”, tendo em vista que não só a complexidade nos cenários contemporâneos dos fluxos migratórios atuais, mas também a não fixidez de tal conceituação na linguagem, enquanto conceito embasado por uma tradição metafísica da presença que busca, de certa forma, como apresentei nas linhas acima, significantes e significados puros, mesmo com as suas pretensões “jurídicas” normativas de demarcações “claras”. O esforço é ressaltar, por esta escolha, que “estes outros” não “são” refugiados, são pessoas que “estão” nesta condição. Como reforçou Derrida (1972, 81) “a desconstrução se põe à margem da metafísica ocidental com o intuito de entrar em seu vocabulário e abalar seus pressupostos de modo a retirar-lhe o rastro impregnado”.

Os verbos “ser” e “estar” no português evidenciam tal movimento dentro da linguagem, pois mostram a fixidez ou não ao delimitar identidades e diferenças a partir desta metafísica da presença, ou ampliar a relação com o problema da diferença por um movimento de diferenciação de rastros de rastros. Eu dizer que alguém “é” refugiado, implica neste movimento uma pretensa identidade e “presença”, em contraponto ao dizer que esta pessoa “está” na condição de refúgio. Como “resume” Rodriguez (2013) de forma inteligível acerca do movimento derridiano e sua análise dos pares conceituais binários enraizados na metafísica ocidental, como também apresentei durante vários momentos de travessia nesta dissertação, Derrida questiona:

[...] o porquê da hegemonia de um termo sobre o outro, denuncia a hierarquia implícita que aceita ou refusa um determinado termo sobre o outro, denuncia a hierarquia implícita que aceita ou refuta um determinado termo, que privilegia a presentificação imediata, a unidade e identidade em detrimento da ausência, diversidade e diferença. Ele leva a cabo uma ruptura com a lógica oposicional que delimita o pensamento nas fronteiras do definível, reclama a independência total de uma cadeia de significantes onde cada termo seria supostamente localizável, estabilizado em um plano rígido em torno de um centro de referência ou de origem. Saindo de um pensamento do negativo que submete a diferença ao domínio da identidade, a desconstrução efetua um

duplo movimento: reinverte o conceito estabelecido no discurso analisado e a golpes de martelo desestabiliza a hierarquia que lhe é implícita, um processo de desmoronamento que não possui uma síntese derradeira (Rodríguez, 2013, 3).

O esforço, mesmo que precário, é colocar em centralidade a dimensão relacional e o modo como pensamos também a linguagem, pois pode evidenciar, em certa medida, pesos, tratos e acentos de valor distintos (Corrêa, 2023), ou seja, um deslocamento também de léxicos, conceitos e axiomas intocáveis que nos são transmitidos de forma “naturalizada” se transformando em uma ilusão coletiva do que a vida política deveria ser, como ressaltaram Doty (2017), Haddad (2008) e Walker, (2015). Como usamos as palavras, conceitos e definições, a partir da linguagem, também diz de como (re)cortamos a “realidade”, pessoas e contextos. Como exemplo, em outra reportagem do G1, *Naufração na Itália mata 41 pessoas*, publicada em 9 de agosto de 2023, o uso da palavra “migrante”, no decorrer do texto midiático, evidencia que eram pessoas em fuga: “embarcação transportava migrantes que saíram de Sfax, na Tunísia, de onde pessoas têm fugido por onda de perseguição a estrangeiros” (G1b, 2023). Este trecho da reportagem evidencia o caráter da fuga e perseguição, base dos fluxos migratórios forçados como o refúgio; contudo, evidencia um acento de valor ao utilizar a nomenclatura “migrantes”. O peso é diferente. Segundo a mesma reportagem, a primeira-ministra italiana, Giorgia Meloni, estimulou recentemente os países da UE a persuadir a Tunísia para “reprimir o tráfico de imigrantes”. Posto de outro modo, reprimir refugiados de entrarem na Europa.

Arfi (2012) realiza considerações acerca desta possibilidade de encontrar ou não significantes e significados puros, principalmente com influências da teoria de Saussure, a qual Derrida se embasa e contrapõe ao mesmo tempo as suas argumentações e o trabalho da desconstrução. A Teoria saussuriana fixa de certa forma os significados dos signos, a partir de uma noção de linguagem como uma totalidade fechada, como “um sistema de elementos diferenciais os quais são objetos totalmente constituídos”²⁴³ (Arfi, 2012, 76, tradução minha). Segundo o autor, o fechamento ou a totalização da linguagem como sistema de significação e a fixação rígida do significante, e do significado dentro do signo, são dois pontos de entrada pelos

²⁴³ “a system of differential elements which is a fully constituted object” (Arfi, 2012, 76).

quais Derrida iniciou o seu movimento de desconstrução do “estruturalismo”²⁴⁴ saussuriano. Derrida rejeita a iniciativa de Saussure (2012) de dividir o signo em significante (forma material) e o significado (forma ideal – conceito).

Para Derrida, há algo no signo que permite que ele seja repetido ou alterado de um contexto para outro. Ele vai chamar este “algo alterado” de “marca”/“rastro”. No entanto, para o autor, esta marca não é uma substância, porque não está presente em si mesma. Em vez disso, a sua significação depende dos efeitos de outros traços/rastros, e das diferenças entre eles. Como ressaltei acima, acerca da diferença do uso do verbo “ser” e “estar”, quando nos referimos às pessoas na condição de refúgio. O verbo “ser” apresenta certo movimento de algo não alterado, materializado no “eu sou” da definição do conceito de “refugiado”. Entretanto, por outro lado, o verbo “estar” possibilita um movimento situado dentro de uma temporalidade, algo que pode ser alterado, e não evidencia uma pretensão de substância e presença, um movimento de (re)inscrição, ou seja, abre uma condicionalidade do evento.

O rastro, como apresentei no início desta seção, incluiria, desse modo, tanto a materialidade do significante quanto a idealidade do significado. O rastro é este “jogo” jogo de diferenças, que é diferente dos efeitos de outros rastros, é um movimento de “estar sendo”, em contraponto à pretensão de um “eu sou”, de “A diferença” ou “O diferente”. Para Derrida, é o jogo de diferenças que constitui ativamente qualquer traço e significado. Rastros precederiam o surgimento e a existência dos signos, e é somente por meio de seus jogos que a linguagem seria possível.

De certa forma, seria então pensar um movimento de desconstrução do problema da diferença a partir da apreensão de seus rastros, um esforço de abrir para a condicionalidade do evento, principalmente levando em conta as diferentes marcas e significados [jogos de diferenciação] presentes no processo de diferenciação e posicionamento daqueles considerados como diferentes, como vimos no primeiro e segundo capítulo. Seria (re)pensar estes rastros de rastros e as diversas fronteiras, principalmente no contexto do refúgio, e (re)olhar como a diferença adquiriu diversos significados em certos contextos distintos, como por exemplo, os já expostos

²⁴⁴ Cabe ressaltar que usarei tal terminologia “estruturalismo” para me referir a Saussure de forma instrumental, tendo em vista que o termo estruturalismo surgiu posteriormente. Há discussões, principalmente na área de linguística acerca do uso desta terminologia, tendo em vista que Saussure era um comparativista e neogramático. Este termo “estruturalista” foi usado para (re)olhar a obra saussuriana. Saussure (2012) não falava de estrutura, mas de sistema.

em linhas anteriores neste trabalho, como: outro, animal, bárbaro, imigrante irregular, não branco etc. (Doty, 2014; Fanon, 2010; Haddad, 2008; Hall, 1996; Kilomba, 2019; Mignolo, 2020; Quijano, 2019; Sayad, 1998; Shilliam, 2020; Walker, 2013, dentre outros). A partir de tais jogos, como apresentei a partir do “jogo de bola”, a diferença foi inserida e (re)inserida de formas distintas nestes jogos de diferenciação, bem como nas relações internacionais (Inayatullah & Blaney, 2004).

Sobre o exposto, qualquer signo pode se desvencilhar de qualquer contexto, e adquirir mais ou menos significados em outros contextos, como, por exemplo, no uso dos termos “migrantes” e “refugiados” como sublinhei anteriormente. Em certos contextos, tais definições se misturam em outros, que são postas como “iguais”, e dependendo do acento de valor, são consideradas opostas e com carga pejorativa (Corrêa, 2023) e por tais jogos de diferenciação violentos. Qualquer signo sempre pode ser inserido e (re)inserido em novos contextos. A partir de tal processo é que penso que a *différance* derridiana sobre-eleva tal inserção e (re)inserção, destituindo este pretensão estatuto de universal de fixar ou essencializar o signo via uma tradição que enfoca a presença, e, convida a um adiamento, a uma precaução aporética.

A *différance* derridiana é introduzida como uma forma de capturar como os significados são produzidos por meio de uma combinação do jogo de significantes em dois movimentos, seja o da diferença ou do adiamento. Tal jogo de rastros enfraquece qualquer tentativa de totalização do campo do significado, e o torna um campo de infinitas substituições. “Esse jogo de traços não é um jogo de presença contra presença, ou mesmo contra ausência²⁴⁵” (Arfi, 2012, 78, tradução minha):

O fato de não ser possível alcançar a totalização no processo de significação se deve ao fato de que o movimento de significação acrescenta algo, o que resulta no fato de que sempre há mais, mas esse acréscimo é flutuante, pois vem para desempenhar uma função vicária, para suplementar uma falta por parte do significado²⁴⁶ (Arfi, 2012, 79, tradução minha).

²⁴⁵ “This play of traces is not a play of presence against presence, or even against absence” (Arfi, 2012, 78).

²⁴⁶ “That it is not possible to achieve totalization in the process of signification is due to the fact that the movement of signification adds something, which results in the fact that there is always more, but this addition is a floating one because it comes to perform a vicarious function, to supplement a lack on the part of the signified” (Arfi, 2012, 79).

É um movimento de (re) situar a diferença enquanto um jogo de rastros, a partir de negociações que acontecem sempre por meio de (des)encontros, evidenciando possibilidades e impossibilidades através da *différance*. Meu desejo neste momento é sublinhar tais contradições e paradoxos presentes em nossas próprias categorias e formas de atuar no mundo, principalmente quando pensamos certos enquadramentos, fronteiras e temáticas presentes nas relações internacionais, bem como no contexto do refúgio, como apresentei tais categorias acerca do diferente em alguns cenários do refúgio e no trato com tal população. Mas, não poderia ter deixado de situar nestas notas preliminares principalmente nesta seção inicial deste terceiro capítulo, pois meu esforço foi ressaltar tal movimento de (re)posicionamento do olhar para reconsiderar tais subjetividades viandantes em situação de refúgio, não como substâncias a serem capturadas, mas como formas radicais de relacionalidade, que é sempre ao mesmo tempo singular e plural, irreduzível a uma entidade pressuposta e a um encontro e desencontro totalizantes.

Tal perspectiva derridiana também é escolhida como chave de inteligibilidade por diversas posturas teóricas nas Relações Internacionais, entretanto, tendo em mente a vasta literatura²⁴⁷ sobre, decidi realizar algumas considerações nas seções seguintes com intento de situar e expor alguns destes olhares e como o pensamento da desconstrução se expressa nestes territórios teóricos. Posto de outro modo, compreender quais as expressões do pensamento da desconstrução nas RIs, principalmente para (re)pensarmos o problema da diferença e o contexto do refúgio.

²⁴⁷ Campbell (1998, 13, tradução minha) pretende chamar a atenção para “[...] uma reformulação substancial das categorias e relações que constituem o imaginário político da sociedade internacional” – “[...] a substantial rethinking of the categories and relationship that constitute the political imaginary of international Society” (Campbell (1998, 13). O autor propõe, a partir da desconstrução, levar em conta as contradições e paradoxos presentes na complexidade dos problemas políticos no mundo. Zehfuss (2002) se baseia na desconstrução derridiana para a(re)pensar o pensamento construtivista de RI, e realiza uma crítica às “políticas da realidade” (*politics of reality*) e às fronteiras do nosso pensamento e teorização. Desse modo, para a autora, “[...] não há nada fora do texto” (Zehfuss, 2002, 10, tradução minha) – “[...] there is nothing outside of the text” (Zehfuss, 2002, 10). De outro lado, Edkins (1999) apresenta uma leitura derridiana abordando “a política” (*the political*) primeiro, centrando o argumento para uma repolitização das RIs. De certa forma, todos os autores pretendem chamar a atenção para a necessidade de manter aberta a porta para novas possibilidades, e oferecem um outro modo de pensar política, ou seja, “[...] permita que a política seja política e desenvolva um antro de ação predeterminado/calculado” (Arfi, 2012, 14, tradução minha) – “[...] lets politics be politics and roundply a predetermined/calculat rounden of action” (Arfi, 2012, 14).

4.2.

O pensamento da desconstrução nas relações internacionais: desconstruindo a política internacional e o problema da diferença

Acredito que há diversas formas de adentrar e discorrer acerca da relação entre o problema da diferença e o contexto do refúgio, não obstante julgo que não dá para pensar tal relação como uma única via unilateral. Meu esforço nos capítulos anteriores foi evidenciar os diversos rastros deste processo de diferenciação e facetas distintas acerca de tal problemática, como forma de (re)posicionar uma pretensão de “certeza”, como sublinhei na seção anterior, acerca do modo pelo qual lidamos com os conceitos e a realidade em que tais pretendem representar. Tendo isto em mente, meu desejo é ressaltar o uso do pensamento da desconstrução para(re)situar questões, dilemas, teorias, usos, e, mais especificamente, processos de diferenciação, no intuito de (re) examinar o (des)encontro com tais olhares e movimentos críticos acerca do problema da diferença. Principalmente porque de certa forma, “o refugiado” se encontra também como parte desta economia do signo, como sublinhei na seção anterior, nas relações internacionais, uma economia repetitiva, vaga e truculenta operacionalizada e mantida por determinadas tradições. O que está em jogo?

Teóricos em RIs têm, de forma incessante, proposto usos e articulações distintas sobre a obra derridiana, seja no intuito de problematizar determinados temas e questões, bem como para analisar e (re)pensar abordagens do *mainstream* da área de RIs, os seus dilemas ou as suas *antinomias*. Autores como Arfi (2012), Campbell (1998), Dillon (2013), Doty (2014), Edkins (1999), Vaughan-Williams (2015) e Zehfuss (2002), dentre outros, ilustram o uso do pensamento derridiano para conceitualizar e (re)olhar as teorias e objetos de estudo da disciplina de RI pela análise das possibilidades e prática de uma ética e crítica aporética. Pretendo, diante desta vasta literatura, focar nesta seção sobre o trabalho de Badreddine Arfi (2012) e, de forma transversal alguns pontos de Michael Dillon (2013), pois acredito que possuem considerações pertinentes para compreender os usos do movimento da desconstrução para a análise de questões relevantes na apreensão do movimento desconstrutivo e a própria área de RIs.

Arfi (2012) procura repensar as teorias de RI, (re)visitando algumas questões pertinentes à área pela lógica da desconstrução como uma condição que desestabiliza sem ser destrutiva. Em sua obra, o autor toma como base a premissa de que qualquer pensamento é inevitavelmente um (re)pensar, porque sempre há mais ou menos um processo de interação de traços/rastros (como ressaltai anteriormente): “sempre há uma concatenação constitutiva de mudança invenção e repetição em um processo de repensar/pensar²⁴⁸” (Arfi, 2012, 1, tradução minha). E sugere (re)pensar o próprio processo de teorização que não busca o fechamento (*closure*) como condição de possibilidade da própria teorização, e, acrescento também acerca das possibilidades da própria teorização quando se trata “da diferença”, “do diferente”, “do refugiado”. Como argumentei na seção anterior, para Derrida, a diferencialidade própria dos rastros não pode ser pensada como a totalidade presente em si mesma de relações de diferença preexistissem, por isso a crítica à essencialização de qualquer conceito²⁴⁹.

Em todo percurso de sua obra, o autor tenta discutir acerca da realidade vivenciada na política internacional e, de certa maneira, elucidar as antinomias, as contradições, os paradoxos e dilemas. Assim, Arfi (2012) também reforça que “a desconstrução busca, por meio de um trabalho tedioso, reconhecer, falar e respeitar a alteridade radical de outra metafísica da presença via metafísica da presença” (Arfi, 2012, 16, tradução minha). É quase impensável, entre os pesquisadores sociais, imaginar uma formulação de teoria social que não apresente um ponto de partida ontológico, ou seja, fazendo suposições explícitas/implícitas sobre entidades ontológicas, como sujeito, objeto, agente, estruturas, processos e outras. Tais entidades, para a autora, são postas como fundamentais na visão de mundo que será pesquisada, explorada ou postulada, e geralmente se apresentam como necessidades teóricas impulsionadas por um desejo de solidez, presença e por certa concepção de política ou do que a política se trata (Walker, 2006, 2013, 2015). Como sublinha Arfi (2012, 56-57, tradução minha):

²⁴⁸ “there always is a constitutive concatenation of change, invention and reception in a process of re-thinking/thinking” (Arfi, 2012, 1).

²⁴⁹ Em razão disso que reforço novamente meu desejo e esforço – neste trabalho e nas linhas escritas até o momento – para não pensar a relação entre o problema da diferença e o contexto do refúgio como uma totalidade presente em si mesma, mas como relações que evidenciam rastros de rastros. Por isso, não busca o fechamento (*closure*), como afirmou Arfi (2012).

Nós precisamos de uma lógica diferente, uma lógica que não rejeite as contradições desde o início e na qual, de modo mais geral, as aporias tenham um papel a desempenhar. Nesta lógica, as contradições, os paradoxos, as inconsistências e as aporias poderiam ser consideradas como constitutivas da conceitualidade, da argumentação e do discurso.

Tal movimento, penso, abriria para (re)posicionarmos também a pesquisa enquanto um movimento relacional de (des)encontros²⁵⁰. Como um exemplo de uso do autor da perspectiva derridiana, ele reforça a necessidade de desconstruir determinadas lógicas e conceitos nas RIs (meu trajeto também foi uma tentativa de realizar, ainda sem maestria, tal desconstrução dentro da problemática deste trabalho), como a noção de soberania indivisível (*Sovereignty indivisible*), pois a soberania concentra, em um só ponto, uma singularidade indivisível e uma exceção absoluta. Segundo o autor, a soberania é autoimune, imune a si mesma. Perpassei um pouco acerca do paradigma da imunidade quando tratei dos efeitos de fronteirização (Vaughan-Williams, 2015) no segundo capítulo, particularmente no que tange às fronteiras imunitárias e mecanismos defensivos autoimunes excessivos, e, às vezes letais, ameaçando vidas que teriam que ser protegidas, principalmente no período da pandemia.

(Re)lembrando tal conceito de autoimunidade, como processo biológico pela qual um organismo se volta contra a sua própria autoproteção, Arfi (2012) problematiza, a partir da desconstrução derridiana, como o sistema imunológico, que supostamente protege o corpo de ameaças externas, volta-se contra as suas próprias células, enquadrando-as como ameaças. É a partir deste paradigma da imunidade que foi possível atacar como forma de proteção, contudo, tal movimento se volta contra a sua própria autoproteção, como um movimento autoimune.

Proponho trazer dois pontos ressaltados por Arfi (2012), que são importantes em relação a tal paradigma, no que tange à soberania e servem de exemplo do uso da perspectiva derridiana dentro da área de RIs. Em primeiro lugar, a autora reforça que a autoimunidade compromete o sistema imunológico, a própria individualidade do “eu”²⁵¹ (Arfi, 2012, 88, tradução minha). Autoimunidade consiste não apenas no ato do suicídio, mas neste comprometimento, pois a autoimunidade é uma força

²⁵⁰ E, foi embebida desta indagação do autor que também propus este trabalho desta forma, sobrelevando as contradições e paradoxos constitutivos e inconsistências e aporias desta relação entre o problema da diferença e suas marcas e consequências para o trato com pessoas em situação de refúgio.

²⁵¹ “the very selfhood of the self” (Arfi, 2012, 88).

destrutiva que emerge do próprio gesto de imunização. De certa forma toda entidade que busca imunizar-se acaba gerando também autoimunidade, imunidade de si mesma e para si mesma. Arfi (2012) reforça que não temos, a partir de tal processo, “uma ipseidade que então se compromete por meio de algum tipo de lesão post-hoc ou até mesmo suicídio” (Arfi, 2012, 88, tradução minha). Autoimunidade seria constitutiva da individualidade do “eu”, da ipseidade. Para ela, a ipseidade é originalmente autoimune à sua própria ipseidade. Esta não pode ser falada ou pensada sem que a autoimunidade já esteja sempre comprometida.

Um parêntesis neste momento, pois cabe realizar uma sutil consideração acerca desta ipseidade, pois para Derrida (Derrida & Roudinesco, 2001) o que se oblitera com este movimento é a multiplicidade interior do indivíduo, um constante devir outro em si na relação com o outro: “Eu não estou sozinho comigo mesmo, [...] eu não sou apenas um. Um ‘eu’ não é um átomo indivisível” (Derrida & Roudinesco, 2001, 184, grifo meu). Como nota Rodriguez (2013, 11), “O Eu, noção que inclui a identidade e a ipseidade, é uma formação que existe apenas em função de um outro; somente no momento em que vemos ‘o rosto do outro’, é que um ‘Eu’ se forma e se informa sobre esta alteridade irreduzível”. Ou seja, tal pensamento acerca da ipseidade denuncia uma suposta homogeneidade idealizada do eu ou do sujeito e a crença de uma unidade estável, indivisível, que expulsa fora de si toda heterogeneidade, toda disputa. Tal crença e tentativas de expulsar toda disputa e heterogeneidade foi em grande medida questionada por vários autores, inclusive os apresentados nos capítulos anteriores acerca da diferença e do lugar do refugiado. Tentativas estas de homogeneização destas subjetividades viandantes:

No que concerne à relação com o outro – aquele que não somente vem do exterior, de um meio fechado, de uma família comunidade, cidade, nação ou Estado; aquele que pode ser o bárbaro ou o selvagem, mas também o amigo e o próximo (sendo essa proximidade traduzida frequentemente em termos mais econômicos e bélicos do que culturais) – ela é regida pelo direito do Estado-nação que delimita e normatiza a vinda do outro por uma sistematização das leis da hospitalidade, leis que estipulam as condições e os critérios de aparição e acolhimento do outro que chega (Rodriguez, 2013, 11).

Irei adentrar nas próximas seções acerca deste acolhimento do outro que chega, mas para o momento é necessário compreender tal ipseidade, principalmente as tentativas de disputa, no caso como reforça Arfi (2012), imunológicas para com a heterogeneidade. Dando continuidade ao pensamento do autor, em segundo lugar,

para Arfi (2012), a autoimunidade é mais originária que a ontologia, ela transformaria tal ontologia em uma assombração (*hauntology*). Como o autor reforça, para a lógica derridiana significaria que sou assombrado, pois implicaria que eu não posso prescindir do espectro. A vida não pode prescindir da não-vida, a identidade sem diferença, ou a singularidade sem repetição, iteração e, portanto, morte. Posto de outra forma, este paradigma da autoimunidade cria uma ruptura na noção de soberania, pois permite que a soberania seja perpetuamente (re)pensada e (re)inscrita. Isso implica, conforme o autor, que a soberania tem dentro de si mesma, e produz o que a pode minar dentro de si mesma. A autoimunidade é, portanto, sempre constitutiva (e desconstrutiva) da soberania. Como reforça Derrida (2005, 101, tradução minha): “Conferir sentido ou significado à soberania, justificá-la, encontrar uma razão para ela, já é comprometer seu excepcionalismo decisivo, sujeitá-la a regras, a um código de leis, a alguma lei geral, a conceitos [...] comprometer sua imunidade²⁵²”.

Desse modo, a soberania pura não existe (e, conseqüentemente, o nacional, o estrangeiro, o cidadão, o refugiado, o diferente, o de fora, o bárbaro, o civilizado, o selvagem etc., como vimos anteriormente), ela está sempre no processo de se impor refutando a si mesma, negando ou repudiando a si mesma. Arfi (2012) reforça que a soberania está no processo de se autoimunizar, de se trair, pois compromete ou destrói a identidade das formas soberanas, e abre para o incondicional do evento. “A dupla ligação da autimunidade é, portanto, o que torna possível o impossível²⁵³” (Arfi, 2012, 8, tradução minha). O impossível, aqui, como reforça o autor, é da ordem da brecha, do aleatório, do acaso, da ruptura (*rupture*), está colocado no sentido do mais-do-que possível, a passagem para os limites, pois quando um evento ocorre como possível, o fato de que poderá ter sido impossível continua a estar presente, para pensar o impossível.

Conforme Arfi (2012, 89), precisamos “possibilitar isso” (*possibilize it*). Posto de outra forma, pensar o possível como impossível é compreender que a condição de possibilidade é uma condição de impossibilidade, é um movimento de insegurança do “talvez” que adia toda busca pela presença. Se formos pensar acerca

²⁵² “to confer sense or meaning on sovereignty, to justify is, to find a reason for it, is already to compromise its deciding exceptionalism, to subject it to rules, to a code of law, to some general law, to concepts [...] to compromise its immunity” (Derrida, 2005, 101).

²⁵³ “the double bind of autoimmunity is therefore what makes the impossible possible” (Arfi, 2012, 89).

do problema da diferença é possível observar tal condição de possibilidade e impossibilidade quando pensamos acerca da relação entre identidade e diferença exposta no decorrer da escrita deste trabalho. Não pretendo destrinchar novamente tal relação e sua essencialização, mas agora a partir desta crítica à metafísica da presença derridiana e sua inquestionável “possibilidade” de dar conta, definir e enquadrar subjetividades nestes moldes, o que é possível neste empreendimento é sua impossibilidade obedecendo à lógica da ausência, o que é possível não é a presença, não há “o diferente”, mas sim rastros desta diferença. Só é possível pensar tal diferença afirmando sua impossibilidade enquanto rastro, não sua possibilidade inquestionável enquanto presença como vimos neste movimento desta tradição metafísica.

Como funciona tal contaminação mútua entre o possível e o impossível? É a partir da impossibilidade que se abre sua possibilidade, mas agora pensada não com pretensões de presença, verdade e inquestionável em sua suposta essência, mas a partir do rastro, como um “talvez”, uma chance, uma ameaça, um direito dentro daquilo que ela torna possível. O impossível é o rastro de sua impossibilidade obedecendo à lógica da ausência. Em vez de se opor à impossibilidade do possível, embora a impossibilidade pareça se opor ao possível, a impossibilidade se entrega à possibilidade, ou seja, a impossibilidade atravessa a possibilidade sob a forma de um rastro, não mais com pretensões de essência, uma vez que a impossibilidade não estava lá (na possibilidade) para começar, mas já estava presente lá como rastro.

Tais questionamentos sublinhados por Arfi (2012) são difíceis de compreender na medida que (re)questiona a própria possibilidade da presença, posto de outra forma como por exemplo da diferença, não há “a diferença”, a possibilidade dela está agora na sua impossibilidade enquanto rastro. O que Arfi (2012), via Derrida, quer reforçar, é que esta impossibilidade nunca esteve totalmente presente, já estava sempre desaparecendo como um rastro. O possível está sempre ligado a uma divisibilidade irreduzível que afeta a própria essência do possível, como impossibilidade. A impossibilidade já é sempre um espectro que assombra o possível: “Isso significa que o possível é um possível impossível dentro do qual o rastro (do impossível que sempre já foi um rastro) corre através e através²⁵⁴” (Arfi, 2012, 90). Sublinho que não irei adentrar nesta discussão densa, tendo em vista que sairia

²⁵⁴ “This means that the possible is a possible impossible within which the trace (of the impossible which always already was a trace) runs though and though” (Arfi, 2012, 90).

muito da temática deste trabalho, mas o principal e relevante aqui é situar o (re)posicionamento dos autores, e compreender que a autoimunidade, portanto, torna a soberania, como reforcei anteriormente, uma condição possível que já está sempre assombrada pela impossibilidade. Como também é possível pensar a identidade que também já está assombrada pela impossibilidade [de sua presença]. Mas, como, diante de tal cenário, como pensar a política internacional?

Michael Dillon (2013) também se vale de *insights* e do trabalho da desconstrução para analisar as relações internacionais, e, conjuntamente, mas de forma distinta de Arfi (2012) também critica os pilares das RIs, como a modernidade, o Estado, o sujeito, a segurança, a ética e a justiça. Para o autor, a desconstrução é tanto uma observação ontológica quanto uma técnica, é algo que “acontece de dentro” (Derrida, 1997, 9, tradução minha). O autor, como Arfi (2012) afirma como o pensamento da tradição ocidental se fundamenta nesta onteologia que privilegia a presença (“aquilo que é”), geralmente Deus, a natureza, a razão, a soberania etc. Não obstante, Dillon (2013) reforça como a Guerra passou a ser contribuinte direta para a hegemonia desta racionalidade.

O autor reforça que o advento das armas nucleares estabeleceu um novo vínculo entre o Estado, a segurança e a Guerra²⁵⁵, pois adquiriu progressivamente o potencial de ameaçar a existência das espécies, bem como poderia dizer do considerado diferente posicionado dentro, fora ou no entre (Haddad, 2008; Walker, 2015) deste problema de segurança nacional. E, reforça que o problema da segurança nacional do Estado moderno tornou-se uma questão de segurança global, bem como o problema da diferença agora posicionando o “diferente” como inimigo (de guerra) tornou-se também uma questão amplificada de segurança global, e, preservação daqueles considerados pertencentes a uma determinada identidade política (Doty, 2014; Walker, 2013, 2015, dentre outros), transformando tais vidas em vidas nem passíveis de luto, pois dentro destes quadros de guerra (Butler, 2018, 2019)

²⁵⁵ Tais concepções de Guerra, e tal racionalidade instrumental do Estado, encontrou expressões no discurso realista das RIs. Para Dillon (2013), as políticas domésticas e internacionais foram distinguidas de acordo com as linhas da comunidade e anarquia. A política internacional foi concebida como um domínio da anarquia, e o outro da ordem interna como um caos de interesses conflitantes. Comunidade, anarquia era a base da teoria realista e a fronteira entre as duas era representada, segundo o autor, como uma barreira a ser preservada e protegida. A comunidade era apresentada nos argumentos realistas como identidade atemporal e universal, um espaço social autônomo.

foram (re)demarcadas por sua diferença situada neste jogo de diferenciações nas relações internacionais como observaram Inayatullah & Blaney (2004).

Desta feita, o problema da diferença também perpassa tal relação entre o problema da diferença nacional e global, tendo em vista que realiza um corte com retenções universais, como ressaltou Arfi (2012) anteriormente, entre um nós com pretensões de presença e um eles estabelecido por ilusões essencializadas (Arfi, 2012; Doty, 2014)²⁵⁶. O que Dillon (2013) quer sublinhar, independente das abordagens teóricas, naquele momento histórico das RIs, que havia uma cumplicidade comum na manutenção e fundação da subjetividade existente fora das práticas que a constituíam, exercendo uma racionalidade dependente de um excesso além de sua contabilidade em busca de uma segurança que a expôs à insegurança crescente. Para o autor, este discurso de segurança tem como premissa uma concepção do sujeito composta, como notou Arfi (2012) de propriedades pré-formadas com um “eu” racional, cujas ambições são realizadas de acordo com as suas táticas e estratégias instrumentais que constituem a sua política. Neste intuito, Dillon (2013) realizou algumas considerações a partir do movimento desconstrutivo derridiano, quando expõe como tais estruturas, nas relações internacionais, também deixam lacunas, contradições e aporias por meio das quais ela funciona e se autodesconstrói, como elucidado por Arfi (2012) acerca do sistema *autoimune*.

A meu ver tais ponderações dos autores levanta questionamentos acerca destas noções de sujeitos, identidades, amigos e inimigos, e, tais divisões para preservação de certos espaços políticos em detrimento de outros. Mas, ao mesmo tempo, me faz pensar que dentro daquele contexto de guerras, como elucida Dillon (2013) e a construção de certas categorias como amigos e inimigos dentro do seio da política internacional não reverberam também no contemporâneo, mas agora (re)posicionam a “guerra”, o movimento de guerrilha contra tais populações e subjetividades que não fazem parte, são inimigas do Estado-nação receptor, pois de certa forma tentam invadir suas fronteiras em busca de refúgio. A meu ver é uma guerra não explicitamente deflagrada contra tais populações categorizadas pela égide de tais

²⁵⁶ Uma vez que tal concepção moderna de Estado foi aliada à ideia de nação ou de povo, surgiu esta noção de segurança nacional como principal responsabilidade do Estado e de seus aparatos governamentais de poder. Neste movimento, observamos que a racionalidade do Estado (*raison d'état*) reforçou também uma ideia essencializada de sujeito como agente da autorrealização soberana. Reforcei tal processo de diferenciação através da produção (Doty, 2014; Du Bois, 2017; Haddad, 2008; Walker, 2013, dentre outros), e posição de fronteiras abstratas (Vaughan-Williams, 2015).

categorias embasadas por tais divisões de mundo, gerando fronteiras territoriais demarcadas por propriedades pré-formadas sobre o que e quem se defender, pois afirma um sujeito político, um inimigo político, ou seja uma fantasia de segurança que precisa manter um lugar do diferente, do inimigo, pois se tal não estivesse não se manteria ainda tal “modus operandi” da política internacional.

Aqueles que são vistos como alvos ou para os quais tenho que me defender, especialmente determinados fluxos migratórios como elucidei anteriormente, podem tomar formas distintas, políticas e construção de relações dentro da política internacional reverberando nas seguranças de fronteiras ou na guerra não declarada, mas deflagrada contra o refúgio e populações nesta condição. No fundo é uma lógica que no âmago deste sistema de segurança e de guerra (direta ou não, explícita ou não) ainda se mantém e produz radicalmente, penso diferenças (agora postas como inimigas ou extermináveis) vagas/obscuras e confusas. Antes o refúgio era um estatuto para proteger pessoas que fugiam da guerra, atualmente se transforma numa guerrilha deflagrada, mas indiretamente e silenciosamente orquestrada, não só a partir dos “poderes” de significação [do Estado], mas das lógicas da política internacional contemporânea que também e ainda ditam o que e quem o diferente deve ser, como forma de manter o próprio sistema de segurança.

Tais populações refugiadas, sugiro, eu no contexto atual e já há algum tempo, principalmente aqueles fluxos de refugiados indesejáveis, como elucidei nos capítulos anteriores, são personagens, de certa forma, deste jogo de diferenças, segurança, mas agora também de guerras não ditas, mas já deflagradas contra estes considerados, diferenciados e postos no lugar do diferente/inimigo. Ao mesmo tempo, o próprio autor reforça, por exemplo, que ao mesmo tempo que os poderes de significação do Estado trazem este à presença, também adiam a presença do Estado. Posto de outro modo, o caráter subjetivista de um Estado e do sujeito político que ele afirma ser, não é meramente contestável, uma função de luta pelo domínio discursivo; é sempre também radicalmente vago/obscuro/confuso.

De certa forma, os dois autores, Arfi (2012) e Dillon (2013), sugerem que tais racionalidades podem ser concebidas de formas bastantes diferentes, não como presenças esperando serem descobertas e buscando serem realizadas, mas como personagens “em uma formação infinita por meio da interação da diferença²⁵⁷” (Dillon,

²⁵⁷ “in endless formation though the interplay of difference” (Dillon, 2013, 23).

2013, 23, tradução minha). Assim, a realidade do Estado é explorada pelo autor por meio das formas como a economia política dos poderes de significação do Estado convocam as formas, adiando-as continuamente. Poderia pensar acerca deste lugar enquanto personagens, a partir do trato, jogo e processo de diferenciação quando se trata da mudança, penso contemporânea do lugar do refugiado na política internacional, pois como ressaltei antes era aqueles que os Estados deveriam proteger, fugidos de guerras, mas dentro do cenário atual, cada vez mais se tornam e são significados como inimigos pelos quais o Estado agora tem que ameaçar, expulsar, violentar, defender ou exterminar.

Um “nós” emerge deste jogo, uma diferença emerge deste jogo, mas que pode ser, de formas distintas, e tomar papéis distintos, enquanto personagens neste jogo performativo dos estados, entre estados e atores internacionais, entretanto em alguns momentos como vítimas de guerras, em outros como aqueles para o qual o Estado deve fazer guerra. Dillon (2013) assinala estratégias desconstrutivas para pensar práticas discursivas que constituem a política de segurança moderna, principalmente diante do “escândalo do refúgio” (Scandal of the refugee) (Dillon, 2013, 65). Irei adentrar no escândalo do refúgio na sessão seguinte. O relevante para o momento é compreender, a partir também de Dillon (2013), que nem o interior (ordem, comunidade, identidade ou sistema), nem o posto como exterior (desordem, anarquia, pluralidade ou ambiente) nas relações internacionais, bem como nas relações com o fazer guerra, deixam de fora o movimento de diferenciação enquanto operação de efetivação de sua própria lógica.

Ou seja, há uma certa cumplicidade para a manutenção e fundação da subjetividade existente dentro destas lógicas, mas penso que tal ambição é realizada de acordo com as táticas e estratégias instrumentais que constituem a sua política internacional e um movimento de guerrilha contra tais populações. Ou, posto de outra forma, conjecturo que o problema do refúgio “virou” não um problema de guerra, no caso pensando o contexto do pós-guerra e como estes eram pessoas que saíam de cenários de guerra, mas um problema para o qual a guerra está voltada, deflagrada e direcionada em formas, táticas e vias diretas e indiretas na política internacional, é um jogo que viabiliza e evidencia rastros bélicos e táticas de guerra contra estes postos no lugar de inimigos. Arfi (2012) e Dillon (2013) argumentaram acerca das diversas maneiras pelas quais a diferença foi imaginada, e como tais perspectivas modificaram e foram responsáveis pelos modos que pensamos o seu surgimento

e operação, particularmente quando se trata do refúgio e buscamos o que é possível enquanto processo de (des)encontro, sempre aberto, de rastros de rastros. São rastros de um jogo que possui táticas distintas dependendo do seu contexto e posicionamento desta diferença em quadros distintos, vimos diversos efeitos, modos, facetas e movimentos para lidar com esta.

Meu intuito²⁵⁸ foi evidenciar o pensamento derridiano, particularmente dentro de territórios teóricos e discussões ainda nas RIs para pensar os rastros destes processos de diferenciação, bem como embasam a política internacional e, marcam o refugiado – como componente deste cenário – enquanto possível na sua impossibilidade, na condicionalidade do evento. É um convite a, decerta forma, (re)situar o problema da diferença, sua dimensão possível na sua impossibilidade enquanto um rastro, a não evocar de forma truculenta tais lugares, conceitos, e enquadramentos acerca da “diferença” como garantidos, como certos e usados enquanto universais, pois sua possibilidade é essencializada, cristalizada e como vimos, no primeiro e segundo capítulo deste trabalho, usada de forma violentamente inquestionável.

4.3.

The scandal of the refugee: o problema da diferença e o pensamento da desconstrução

Dillon (2013) ressaltou em seu trabalho como movimentos de reformulação, principalmente os que se propõem a problematizar os fundamentos do pensamento filosófico e político tradicional, são necessários e podem ser valiosos quando (re)olhamos pelo movimento da desconstrução, pois são capazes de impedir que qualquer identidade/diferença se tornem totalmente estabilizadas. Para o autor, a força operacional de uma diferença, pelo movimento da desconstrução, nunca se torna a mesma. Essa diferença, segundo Dillon (2013), é mais do que uma diferença opositiva e dialética. O pensamento trazido pelo movimento desconstrutivo não é

²⁵⁸ O foco não é fazer uma releitura de leituras de autores sobre o pensamento ou um catálogo de autores e discussões, mas evidenciar o pensamento derridiano a partir deste questionamento do que é possível dizer, mas impossível de dar conta se sua totalidade – pois se apresenta como um rastro.

um movimento dialético: “portanto, não oferece a reviravolta salvadora de uma *aufhebung*²⁵⁹ ou síntese prometida pela negação e diferença hegeliana²⁶⁰” (Dillon, 2013, 66, tradução minha).

A diferença é pensada como “intra”, em vez de meramente “inter”. É um processo positivo de diferenciação, em vez de uma simples negação, como vimos em algumas perspectivas, quando discorri sobre o problema da identidade e diferença e sobre esta relação dialética, tanto no primeiro capítulo quanto no segundo. (Re)pensar a diferença a partir da perspectiva desconstrutiva é inferir que o ser humano é necessariamente um estranho para si mesmo – por isso é um movimento de (des)encontro –, pois carregando a tal diferença “dentro de si”, nunca estaria totalmente em casa consigo mesmo. Dillon (2013, 66, grifo meu, tradução minha) argumenta que “*Unheimlich*²⁶¹ [O Estranho] é uma condição ontológica. Isso não significa que os seres humanos não tenham sido jogados em um lar ou outro historicamente, ou que não sejam capazes de criar lares historicamente²⁶². Freud (1919/2006), no texto *Das Unheimliche* (O Estranho), irá problematizar acerca deste conceito (*unheimlich/estranho* e *heimlich/familiar*), ressaltando como o homem, diante do que lhe parece ser estranho (*unheimlich*), não familiar/infamiliar, reage com medo e horror. Mas, o autor enfatiza que o estranho não se opõe ao familiar, pelo contrário. Observamos essa não oposição, por exemplo, no “jogo de bola”, quando Julio ressaltava que os outros meninos do time e o treinador eram “não-amigos”.

No “jogo de bola”, a conduta de Julio não estava voltada para um movimento de delimitação entre quem faz parte ou não, quem é de fora e quem é de dentro, quem é amigo ou inimigo, para ele se aqueles meninos não queriam ser seus amigos,

²⁵⁹ *Aufheben* e *Aufhebung* são palavras da língua alemã com diversos significados, e, até contraditórios. O verbo *Aufheben* possui como significados: negar, conservar e elevar. O substantivo *aufhebung* tem o sentido de negação, elevação e também conservação ou permanência (Lukács, 1966, cap I, item 2).

²⁶⁰ “hence it does not offer the saving turn of an *aufhebung* or synthesis promised by Hegelian negation and difference” (Dillon, 2013, 66).

²⁶¹ *Das Unheimliche*, que pode ser “traduzido” como o estranho, o infamiliar, dentre outros, é um conceito de difícil tradução. Como é uma discussão teórica densa, principalmente porque foi muito trabalhado na Psicanálise, e não quero adentrar neste trabalho neste terreno ramoso, e que precisaria ser desbravado em sua profundidade. Tendo este ponto em mente, recomendo a leitura do texto “O Estranho” (*In: Uma neurose infantil e outros trabalhos* (1917-1918/2006) e o artigo de Camargo & Ferreira (2020), *O estranho na obra de Sigmund Freud e no ensino de Jacques Lacan* sobre a temática. Para este momento cabe ressaltar, de forma muito simplista, que este conceito vai trabalhar tal dimensão “infamiliar”.

²⁶² “Unheimlich is an ontological, or that they are not capable of making homes historically” (Dillon, 2013, 66).

ele não os considerava como inimigos. A forma de engajamento e escolha de conduto de Julio com os “outros”, do outro lado da fronteira ou do time, evidenciou um outro lugar: o de “não amigo”. Um lugar entre a dicotomia “amigo” e “inimigo”. À primeira vista, a colocação “não amigo” faz pouco sentido. Certamente, poder-se-ia dizer que não pode haver nada fora do considerado dentro ou fora do mundo moderno, ou seja, das relações entre Estados, entre as fraternidades abstratas construídas a partir de demarcações entre amigos e inimigos da política mundial, ou mesmo de como a forma que a modernidade e as relações internacionais foram constituídas como um mundo e espaço entre aquele igual a mim (amigo), e aquele diferente de mim (inimigo). A forma de engajamento e disposição no encontro é diferente na colocação de Julio, pois ao posicioná-los na “categoria” de “não amigos”, ele amplia o vocabulário ao preferir tomar essas fronteiras sobre outra forma e relação e, não somente poder-se-ia dizer pela lógica e ímpeto da segurança. Julio não os coloca no estatuto de inimigos, mas em um que evidencia uma constatação: “eles não querem ser meus amigos”, mas nem por isso são considerados e dispostos como inimigos ao se depararem com sua atitude não amigável. Em contraponto, a reação daqueles meninos ao se depararem com o “infamiliar” um (estrangeiro), foi reagir como horror, violência, expressões truculentas e uma lógica racista.

Não irei adentrar nesta dissertação sobre o desenvolvimento de Freud, tendo em vista que adentrar na Psicanálise nesta altura da escrita não é um empreendimento que desejo fazer, levando em consideração a densidade e a discussão complexa acerca do conceito. O meu esforço aqui foi situar minimamente a discussão do *unheimlich* (O Estranho), também trazido por Dillon (2013). O que o autor pretende ao trazer tal conceito é sublinhar como o ser humano não tem um lar destinado, tampouco se refere, como no caso de pessoas sem situação de refúgio, que foram expulsos ou fugiram de seu lar. Refere-se à fraticidade do ser humano pela abertura desta diferença (enquanto rastro de rastros), deste não familiar e estranho. Contudo, saliento que não significa que não haja diferenças, processo de fundamentação, transcendência ou superação.

O autor sugere que “o refugiado” oferece terreno para tal empreendimento. A figura do refugiado para ele é como de um estranho em extrema necessidade, muitas vezes causada pelo governo, regras, discriminação, violações etc., e é apresentado como já explicitiei anteriormente, como uma figura “*in between*” (entre). Esta figura oferece um lugar/não lugar “entre” das relações internacionais e da abjeção política,

que é uma característica comum dos processos de subjetivação política internacional. Mas, é também segundo o autor, um estrangeiro ou refugiado “necessitado” que revela uma falta de moradia à qual todos os seres humanos participam. A aparição desta figura enquanto “estranho/refugiado” é fundamentalmente desconstrutiva, pois traz à tona a estranheza, a heterogeneidade e a suplementariedade do “eu” para o “eu”, conforme discorri nas primeiras seções deste capítulo. Conforme Dillon (2013, 67, grifo meu, tradução minha), “isso enfatiza que o ser humano é ‘como’, um modo de ser. Não é um ‘quê’” e, “[...] e isso representa o desafio de abraçar essa estranheza de maneira hospitaleira²⁶³”.

Desse modo, podemos dizer que não é um objeto cuja essência possa ser capturada por um conceito. Informa o autor, como é sempre diferente dentro de si mesmo, é sempre mais do que um e, portanto, está sempre em relação questionável consigo mesmo e com outros seres. É a consciência lógica de já estar sempre caracterizado pela *différance*. É uma matriz relacional. À vista disso, reforço novamente meu desejo neste trabalho de sobre-exceder a diferença entre uma “diferença” ainda marcada pela metafísica da presença (e dependente de uma certa concepção e relação com “identidade”) e uma diferença outra, escandalosa, marcada pela *différance*, para um reposicionar, a partir de uma matriz relacional, um este “nós”/“outro” estranho, a partir de um movimento rotineiro de (des)encontro.

O escândalo, portanto, é intensificado entre as políticas de identidade, como vimos nas linhas anteriores, que pressupõem que o objetivo da política é a realização da identidade soberana e entre as políticas epistemologicamente orientadas, que pressupõem que o objetivo da política é um autoconhecimento “seguro”. Observamos esta diferença principalmente quando demarquei via Vaughan-Williams (2015) no segundo capítulo os diversos efeitos de fronteirização perpassados por distintos processos de diferenciação de populações. Tais processos elucidaram lógicas de animalização, imunização, negação, gestão, racialização da diferença.

Dillon (2013) considera que essa extensão é parte integrante de uma relação internacional, que leva a sério o pensamento do “inter”, como o seu ponto de partida. “O refugiado não é politicamente ‘natural’. Nem nacional nem co-nacional, o

²⁶³ “This emphasizes that human being is a *how*, a way of being. It is not a *what*” e, “[...] it thereby poses the challenge to embrace that strangenesses in hospitable ways” (Dillon, 2013, 67, grifo meu).

refugiado surge no estranho estranhamento localizado entre os dois. Nem dentro nem fora, o refugiado também leva o nome de algum lugar anterior²⁶⁴” (Dillon, 2013, 69, tradução minha). É um movimento de estranhamento, uma categoria não política, o refugiado, no entanto, da mesma forma existe de forma política. Para o autor, é necessário repensar e ampliar a categoria de política por meio da qual os refugiados desafiam a sua despolitização e policiamento. Sem-teto, o refugiado, como traz o autor, está localizado em um lugar cuidadosamente definido entre as fronteiras de alguma nação ou Estado.

Um ponto que acredito que seja relevante, mas ao mesmo tempo complexo, é como o autor articula a busca de hospitalidade e de boas-vindas em um novo lar, pois de certa forma, e, na maioria das vezes, a pessoa em situação de refúgio chega com lembranças dolorosas e indelévels de um lar que já se foi, talvez, para Dillon (2013), um lar que nunca foi de fato. Pois, este evento violento do deslocamento e da diáspora geram representações do lar que, inevitavelmente, questionam como era realmente o lar. Ninguém saberia como o lar era de fato, porque o lar lembrado não é o lar que foi. Mesmo que as políticas de reassentamento e a integração local possibilitem um lar, ou recuperem um lar, essa questão do lar permanece ambígua, e só seria revivida provisoriamente. É um endereço provisório. Mas, o autor sugere que o refugiado colocaria a própria questão de um endereço residencial em cheque, pois sem nome, identidade ou endereço residencial seguros, o refugiado dramatiza o que há de mais evidente sobre o ser em sua carência existencial, ou seja, a necessidade de encontrar modos de endereços confiáveis. Tais categorias, seja uma identidade vinculada a um endereço, seja uma identidade vinculada a um endereço perdido pelo deslocamento e diáspora servem para nos dizer, não sem ambiguidade, quem e o que somos, e como vivemos no mundo.

Dessa forma, Dillon (2013) mostra que este campo semântico do estrangeiro é, portanto, múltiplo. A forma como o estrangeiro aparece, e a experiência do estrangeiro (pensado a partir da diferença) como estrangeiro (pensado a partir da *différance*), podem servir para compreendermos o uso do pensamento da desconstrução pelo autor. O modo como este estrangeiro é estrangeiro também determina como o

²⁶⁴ “The refuge eis not ‘natural’ politically. No national or co-national, the refugee arises in the strange of estrangement located between the two. Neither in nor out, the refugee also Bears the name of some previous place” (Dillon, 2013, 69).

mesmo, tanto na Filosofia quanto na Política, não é simplesmente constitutivo, mas continuamente inaugurado no processo de tentar excluir a sua estrangeiridade dele mesmo, um autoprocesso de (des)encontro. Acompanhamos os diversos (re)cortes deste posto como estrangeiro por Inayatullah & Blaney (2004), quando ressaltaram a categorização do estranho e do diferente como bárbaro, por Quijano (2019) e Mignolo (2020), quando o diferente foi recortado como tal a partir de uma linha de cor, ou mesmo como uma doença, contaminação por um sistema autoimune (Vaughan-Williams, 2015), e, dentre tantas outras, que passamos juntos nestas páginas anteriores. Não obstante, Dillon (2013, 72, tradução minha) aponta para esta outra condição de estrangeiro a que todos estão sujeitos:

[...] a estranheza de estar dentro de uma categoria categorizada como categoria – a do refugiado – revela a própria estranheza da categoria “homem-humano”, sua condição improvável de sempre conter mais e menos do que parece que deveria naturalmente conter. [...] As práticas de diferenciação ajudam a constituir o *ethos* de um povo, um regime governamental ou uma ordem política. Tampouco é verdade que, pelo fato de sempre ter havido pessoas que foram excluídas. Podemos legitimamente nos concentrar no nativo e no lar e, assim, esquecer o estranho e o externo. Pelo contrário, o “nós” está integralmente relacionado a esse relacionamento com o estrangeiro, pois é formado por ele. Considerando os horrores infligidos ao estrangeiro, é compreensível, de fato quase ortodoxo, negar a diferença e defender com urgência uma inclusão abrangente para mitigar ou erradicar os terrores da exclusão²⁶⁵.

O que o autor quer argumentar é que toda ordem, em suma, se depara com o estranho, que não é definido em relação a si mesmo de forma alguma, ou seja, esta estranheza está além de um julgamento de propriedade ao qual a estranheza é continuamente submetida. Esta estranheza diz respeito a uma estranheza que não é propriedade de nenhuma pessoa, lugar ou coisa, muito menos de governos e nações. Ela não pertence a entidades, embora venha à presença na aparência de coisas ou pessoas. No entanto, conforme elucidou Dillon (2013), não está ligada a ela. Não é uma propriedade do mundo, mas uma característica indelével, ainda que fugitiva,

²⁶⁵ “[...] the uncanniness of being within a category categorized as being without category – that of the refugee – disclose the very uncanniness of the category “human” itself, its improbable condition of Always already containing both more and less than it seems it ought naturally to contain. [...] Practices of differentiation help constitute the ethos of a people, a governmental regime or a political order. Nor is it true that because there have always been people who have been outcasts we can legitimately concentrate on the native and the home, and thus forget about the stranger and the outside. On the contrary on the native and the home, and thus forget about the stranger and the outside. On the contrary, the ‘we’ is integrally related to, because formed by, this relationship with the alien. Given the horrors inflicted on the alien it is understandable, indeed almost orthodox, to deny difference and urgently champion an all encompassing inclusion so as to mitigate or eradicate the terror of exclusion” (Dillon, 2013, 72).

recorrente no mundo, sempre em ação nele. O registro político e o próprio campo semântico do estrangeiro ou refugiado revelam, para o autor, tal alienação.

É a partir deste cenário que podemos compreender a desconstrução não como uma técnica, mas algo que acontece também através um automovimento relacional de (des)encontro, por isso em muitos momentos uso o termo “movimento da desconstrução”. É essa estranheza ou estrangeiridade que podemos pensar além de uma política de identidade via movimento da desconstrução. Dillon (2013) sublinhou que é dentro da política de identidade que o refugiado, o estrangeiro ou o forasteiro geralmente passa a ser considerado virulento, na medida em que a ideia de ordem que opera ali pressupõe uma unidade, ou seja, não precisamos necessariamente nos tornar identificáveis para nós mesmos, nem para os outros. Desse modo, para o autor, o refugiado é uma daquelas ocasiões em que a própria condição humana manifesta a sua estranheza.

A ordem política é comumente baseada na realização de uma identidade unitária, ou mesmo opera uma uniformização da identidade, muitas vezes em nome da diversidade e da diferença, como vimos nos capítulos anteriores. É neste cenário que o autor propõe (re)pensarmos a política moderna e a “realidade cotidiana”, pois estas exigem um pensamento diferente de política, especialmente sobre política internacional. O refugiado é este escândalo que evidencia este sistema e espaços simbólicos da modernidade, por uma regulamentação da identidade, diferença, do sistema e da ordem. Dillon (2013) se propõe a problematizar a questão da diferença pela *différance* a partir de uma interpretação que pressupõe questões fundamentais do ser, do sujeito moderno como um *solus ipse*. Na visão do autor, é uma questão da própria ipseidade (Derrida, 2013), da questão do “nós” do humano (de um “outro” para si mesmo) como tal, e revela a sua co-ipse, ou esta estrangeiridade/diferença pela *différance* dos próprios entendimentos do que viria a ser o pertencimento do ser, sempre outro, humano. Mas, o próprio autor reforça que tal co-ipse é obscura, enigmática e opaca, ao mesmo tempo é inescapável, e gera perturbações aporéticas.

Assim, é uma diferença que não apenas individualiza cada ser humano como “eu” individual que é, mas que cada “eu” carrega ativamente dentro de si. A política global contemporânea é, portanto, um espaço no qual os seres humanos estão fadados a se encontrarem como estranhos e, em virtude desse mesmo (des)encontro enquanto outro para si mesmo, encontrarem a estranheza da própria condição humana.

À medida que acompanhamos o julgamento do estranhamento humano, passamos a apreciar e abordar a liberdade, a política e a justiça de forma diferente. Desse modo, a ideia soberana da subjetividade soberana, a política, a liberdade, a justiça, a fronteira, a segurança e a ética são profundamente desafiadas por essa visão da diferença pela *différance*. Para Dillon (2013), isso é graças ao hibridismo e à alteridade constitutivos e inerradicáveis dos quais o ser humano é testemunha em si mesmo, à medida que é livremente revelado e individualizado no mundo por meio da diferença, para a qual a estranheza do indivíduo estrangeiro nos alerta.

É diante desta mudança de perspectiva acerca da diferença, agora pensada pela via da *différance* que o pensamento da hospitalidade entra em jogo, e, um possível “sim”, ao estrangeiro pode ser dado a partir de um movimento sempre aberto de tradução que leva em conta sua própria estrangeiridade enquanto um outro para si mesmo, uma hospitalidade pensada a partir de um (des)encontro sem fechamento (*closure*) e enquanto permanente negociação e redirecionamento para outra relação com o “diferente”. Através da “consciência” desconstrutiva que antes de já me colocar como um “eu”, me reconheço como um “outro”, um “eu-outro”, um “eu-estrangeiro”, um outro “outro”. Não obstante, como pensar a relação com o diferente através da hospitalidade, mas (re)visitada agora pelo movimento da desconstrução?

4.4. Hospitality, Poder e a Ética Internacional

A hospitalidade precisa ser levada a sério no estudo interdisciplinar da ética internacional como forma primária pela qual “nós” praticamos as relações cotidianas com a diferença (Bulley, 2017, 20), nas relações internacionais. Dan Bulley (2017) oferece um estudo acerca da ética e política da hospitalidade, explorando como espaços são produzidos através de várias negociações e formas distintas ao se perceber tal hospitalidade, e realiza uma análise a partir da hospitalidade a partir de Derrida.

O jogo de forças presente nas relações internacionais exterioriza não somente jogos e lógicas de poder voltadas às dinâmicas estatais, políticas, econômicas, territoriais, dentre outras, mas também evoca relações afetivas²⁶⁶, sejam de formas diretas ou indiretas, em sua centralidade ou não, escolhas pautadas por identificações, desejos de segurança e pertencimento, medo e desconfiança, vingança e desprezo, identificação e repulsa, dentre outras. É a partir desse movimento que o autor irá (re)pensar a hospitalidade.

A comoção, como ressaltei no primeiro capítulo, para os refugiados ucranianos, foi distinta a partir da valorização de sua branquitude eurocentrada pelo fenótipo e aproximação do “bairro/vizinho” (*neighborhood*) norte. Obtiveram, como salientei, uma comoção “sem freios”, pois foram considerados hóspedes que não apresentavam nenhuma fora de perigo, violência, ou questionamento de sua moralidade. Como expus, a “hospitalidade” foi de “braços abertos” (*open Arms*). A forma que tal hospitalidade “sem freios” foi traduzida por meio “de direito à residência, acesso ao mercado de trabalho, assistência médica e educação infantil por pelo menos um ano” (Pinotti, 2022). Diferentemente da hospitalidade “hostil” para com fluxos migratórios de 2015 e 2016, quando cerca de 1 milhão de refugiados do Oriente Médio se deslocaram para a Europa, a recepção foi muito menos acolhedora, e com certos aparatos fronteiriços e de fechamento de fronteiras. Este movimento foi escalado por políticas anti-imigratórias, e um sentimento de não-segurança:

As pessoas não brancas, especialmente as provenientes da África, que viviam legalmente na Ucrânia, enfrentaram uma discriminação flagrante. Estudantes não brancos, trabalhadores migrantes e outros que não se enquadravam no perfil de “ucraniano atípico” (pele clara com olhos claros) se viram presos na fronteira, impedidos de fugir, enquanto seus compatriotas de pele clara tinham permissão para buscar refúgio²⁶⁷ (Luquerna, 2022, tradução minha).

²⁶⁶ Ressaltei, também, essa dimensão relacional emotiva quando argumentei do racismo, delimitação de pessoas pela comoção internacional como retrato da linha de cor. “Porque nos tratam diferente deles? O que eles têm de diferente? Parece que sou considerado um refugiado de segunda categoria!”. Alguns encontros, abertura de fronteiras e políticas migratórias são mais bem-recebidos (acolhidos) do que outros. A hospitalidade pode vir também com uma marca e linha de demarcação por meio da delimitação da comoção internacional para com determinadas populações em detrimento de outras. A resposta de acolhimento e hospitalidade pode ser diferente!

²⁶⁷ “Non-white people, especially those coming from Africa, who had been lawfully living in Ukraine faced blatant discrimination. Non-white students, migrant workers, and others that did not fit the profile of ‘atypical Ukrainian’ (fair-skinned with light-colored eyes) found themselves stranded at the border, prevented from fleeing while light-skinned compatriots are allowed to seek refuge” (Luquerna, 2022).

Apesar de Bulley invocar tais movimento hospitaleiros e hostis, não evoca de forma demorada e central para as lógicas racistas presentes em determinados movimentos hospitaleiros, que movimentam escolhas emocionalmente implicadas e intrincadas de violência, exclusão e posicionamento de pessoas à margem. O trato com o diferente diz deste reconhecimento ou não, de fraternidades abstratas, escolhas afetivas e emocionais, entre aqueles considerados como amigos e aqueles postos como inimigos. Elucido, novamente, tal dimensão e presenças desta linha de cor (Du Bois, 1915, 2017) enquanto faceta de determinadas hospitalidades, a partir do trecho da reportagem discutida no primeiro capítulo:

A BBC entrevistou um ex-vice-promotor geral da Ucrânia, que disse à rede: É muito emocionante para mim porque vejo pessoas europeias com olhos azuis e cabelos loiros...sendo mortas todos os dias”. Em vez de questionar ou contestar o comentário, o apresentador da BBC respondeu categoricamente: “Eu entendo e respeito a emoção”. Na BFM TV da França, o jornalista Phillipe Corbé declarou o seguinte sobre a Ucrânia: “Não estamos falando aqui de sírios fugindo do bombardeio do regime sírio apoiado por Putin. Estamos falando de europeus saindo em carros que se parecem com os nossos para salvar suas vidas”²⁶⁸ (Bayoumi, 2022, tradução minha).

O corte da linha de cor (Du Bois, 2017) presente nesta atitude era uma razão para o acolhimento (emocional), abertura e preocupação dos países vizinhos em relação aos refugiados ucranianos em detrimento de outros. Penso que esta dimensão das práticas cotidianas, demarcadas por tal linha fenotípica e racista, não foi tão demoradamente abarcada nas discussões trazidas pelo autor, principalmente quando discorre sobre os tipos de hospitalidade levando em conta o cenário das RIs. Não obstante, Bulley (2017) desafia as tradições da disciplina de RI que dão prioridade ao excepcional e ao espetacular em detrimento do cotidiano (*everyday*), e explora um vasto leque de práticas cotidianas (mundanas) de negar, governar e oferecer hospitalidade a várias figuras do considerado como hóspede (*guest*), e a produção de espaços através desta negociação da hospitalidade, seja a relação espacial e afetiva desta. Contudo, o autor irá focar “no espaço e não no momento, explorando a

²⁶⁸ “The BBC interviewed a former deputy prosecutor general of Ukraine, who told the network: “It’s very emotional for me because I see European people with blue eyes and blond hair... being killed every day”. Rather than question or challenge the comment, the BBC host flatly replied, ‘I understand and respect the emotion’. “On France’s BFM TV, journalist Phillipe Corbé stated this about Ukraine’: We’re not talking here about Syrians fleeing the bombing of the Syrian regime backed by Putin. We’re talking about Europeans leaving in cars that look like ours to save their lives” (Bayoumi, 2022).

geração de casas, hotéis e pátrias da hospitalidade, campos de refugiados, cidades globais, estados pós-coloniais e uma comunidade supranacional²⁶⁹” (Bulley, 2017, 19, tradução minha).

Entretanto, diferente do autor, a minha intenção nesta dissertação foi ressaltar tantos espaços produzidos, mantidos, (re)cortados, fronteirados, dentre outros, bem como nos momentos de encontros e desencontros com pessoas em situação de refúgio, autores, áreas de saber, experiências, temáticas, atuação e lógicas. Como ressaltar na introdução deste trabalho, um movimento quase ensaístico que articula, se deixa atravessar, sem fechamento (*closure*), evidenciando a complexidade, as embricaduras de tais temáticas, sem pretensão de uma neutralidade, mas com responsabilidade e esforço²⁷⁰ de um movimento ético. Tendo tais considerações em mente, contudo, quando se trata da maioria dos estudos sobre hospitalidade, conforme Bulley (2017), se mantém o Estado como o espaço central e o agente de hospitalidade, das boas-vindas. O autor evoca novamente para a discussão a dimensão relacional (também diria emocional) das “relações” de Relações Internacionais: “Eu acredito que temos a responsabilidade moral de ajudar [...] fornecendo refúgio em momentos de crises”, “os estados devem compartilhar o ônus da hospitalidade por meio de um sistema de cotas fixas²⁷¹” (Bulley, 2017, 16, tradução minha). O espaço para a hospitalidade e hostilidade permanece sobredeterminado aos imaginários e fantasias do Estado-nação (Shapiro, 1997), bem como reforçou Inayatullah & Blaney (2004), Walker (2006), dentre outros, sobre a centralidade da visão vestfaliana.

Vimos, anteriormente, a preponderância desta hierarquia quando pensamos na formação e limite da nossa compreensão de prática ética internacional “e o mapa orientado pelo Estado enquanto um movimento moral fornecido por um (re)corte geográfico/territorial [e racial] que domina o que é eticamente relevante” (Shapiro, 1994, 495, grifo meu). Ou quem está dentro ou fora da vida política (Walker, 2006). Posto de outra forma, conforme Bulley (2017), esse Estado é considerado como o

²⁶⁹ “on the space rather than the moment, exploring hospitality’s generation of houses, hotel and homelands, refugee camps, global cities, postcolonial states and a supranational community” (Bulley, 2017, 19).

²⁷⁰ Ressaltando as possibilidades e impossibilidades das superposições, travessias e amontoados da dinâmica relacional da pesquisa, e enquanto pessoas/pesquisadores em andanças por espaços, áreas e perspectivas distintas em cenários tantos, também em um esforço de contribuir para a área de RIs e ao mesmo tempo evidenciando o meu (des)encontro desconcertado, mas relevante e rico.

²⁷¹ “I believe we have a moral responsibility to help [...] providing refuge at times of crisis”, “states to share the burden of hospitality through a fixed-quota system” (Bulley, 2017, 16).

principal ator na ética internacional, e o sujeito de responsabilidade por tal movimento hospitaleiro. O autor reforça que precisamos pensar a hospitalidade em sua forma primária pela qual um determinado “nós” pratica e se relaciona cotidianamente com a diferença e com o ponto como diferente. Pensando através deste argumento central do autor, é possível também (re)situar aqui o que tentei expor nos capítulos anteriores, enfocando as diversas formas, lógicas de poder também coloniais/imperiais, estatais/soberanas, fronteiriças, dentre outras, diversas possibilidades de hospitalidades profundamente desanimadoras, como acolhimento de pessoas por tempos indeterminados em campos de refugiados, práticas cotidianas que banalizam ou ainda mantêm tais hierarquias imóveis.

Pois, segundo Bulley, qualquer abordagem numérica de hospitalidade ignora as inúmeras exclusões e exercícios de poder do Estado que surgem depois que o limite é ultrapassado, e os refugiados são colocados em campos temporários ou em processo de reassentamento. Vimos, por exemplo, como a interpretação da diferença foi posta como “uma perigosa aberração das normas de estabilidade, segurança e ordem. A teoria e a prática tinham como objetivo conter, domesticar ou destruir a diferença – para estabelecer um império de uniformidade²⁷²” (Inayatullah & Blaney, 2004, 2, tradução minha). Viabilizando espaços de desumanização e animalização: “não somos animais, mas aqui vivemos numa selva”. Este foi o relato que elucidei no segundo capítulo, apresentado na exposição “Entre Fronteiras” sobre uma mãe em situação de refúgio, ainda no campo de refugiados, e como ela foi acolhido no campo, contudo, se “sentia” em uma selva:

Temos muitos problemas aqui.
O tempo é sempre frio.
Não consigo sentir segurança nem para mim, nem para meus filhos.
Queremos ir embora da Grécia.
Eles deveriam nos deixar ir porque queremos seguir em frente.
Não tenho família em outro país.
Mas eu quero ir para um país, onde eles tratem bem o ser humano.
Porque somos humanos.
Não somos animais, mas aqui vivemos numa selva, sabe? Isso é uma selva (Levier, 2023).

²⁷² “a dangerous aberration from the norms of stability, safety and order. Theory and practice aimed to contain, domesticate, or destroy difference – to establish an empire of uniformity” (Inayatullah & Blaney, 2004, 2).

Para ela, este acolhimento evidencia uma condição de animalização de sua vida, pois o campo de refugiados era comparado como uma selva. Infiro eu, que tal movimento hospitaleiro pode acontecer também com facetas de um movimento zoopolítico. Como ressaltei na terceira seção do segundo capítulo, “o conceito derridiano de limiar zoopolítico enfatiza como a segurança biopolítica não só se baseia em e reproduz fronteiras entre vida e morte, mas também entre subjetividades humanas e animais²⁷³” (Vaughan-Williams, 2015, 10-11, tradução minha). Elucidei sobre esta dimensão do encontro a partir desta animalização, não obstante é possível também (re)pensar a hospitalidade a partir do acolhimento de vidas, mas ainda consideradas ou tratadas enquanto animais, desumanizadas e colocadas à margem, ou “mantidas” entre cercas de campos e mais campos de refugiados:

Eles [os guardas] nem entram em nosso quarto porque dizem que cheiramos mal e temos doenças. Eles nos insultam constantemente e nos chamam: Seu burro, seu cachorro. Quando estamos nos movendo no caminho deles, eles ficam com nojo e nos dão um tapa... (detento não identificado da Gâmbia, detido em Trípoli, citado em anistia, 2013, 14)²⁷⁴ (Vaughan-Williams, 2015, 70, tradução minha).

Sublinho, novamente, como tais tipos de falas e cenários também evidenciam uma hospitalidade hostil em relação a determinadas populações animalizadas, mas acolhidas enquanto “irregulares”, digo selvagens. Bento (2022) reforçou que quando pessoas e grupos que são colocados fora do limite em que estão em vigência regras e valores morais, podemos entender que a norma da afeição humana foi violada. Para a autora, a:

Exclusão moral é marcada por um distanciamento psicológico e uma ausência de compromisso moral em relação aos que estão sendo expropriados ou excluídos. Eles estão fora do nosso (universo branco, europeu, “universal” etc.) universo moral e “autorizam” o exercício da maldade humana (Bento, 2022, 75).

²⁷³ “the derridean concept of the zoopolitical threshold emphasizes how biopolitical security not Only relies on and reproduces borders between life and death, but also between human and animal subjectivities” (Vaughan-Williams, 2015, 10-11).

²⁷⁴ “They [the guards] don’t even enter our room because they say we smell and have illnesses. They constantly insult us, and call us: You donkey, you dog. When we are moving in their way, they look disgusted and slap us... (innamed male detainee from the Gambia held in Tripoli, quoted in Amnesty, 2013, 14) ” (Vaughan-Williams, 2015, 70).

A hospitalidade hostil também pode criar um espaço zoopolítico de pessoas que são posicionadas em lugares e (des)lugares: “não somos animais, mas aqui vivemos numa selva, sabe? Isso é uma selva” (Levier, 2023). A hospitalidade também pode desenvolver uma bestialidade hostil, através de produção de fronteiras, fechamento destas e criação de espaços à margem. Tanto o primeiro exemplo acima (re)posicionado novamente aqui neste capítulo, de uma expressão e faceta da hospitalidade hostil pela linha de cor, quanto por um movimento zoopolítico, evidenciam esta “hostipitalidade” (*hostipitality*) à qual Derrida ressaltou, mas talvez, não se demorou, como os estudos decoloniais e pós-decoloniais fizeram com maestria, acerca destas facetas embranquecidas. Derrida (2000a) cunhou o termo “hostipitalidade” (*hostipitality*), destacando a inseparabilidade entre a “hospitalidade” e a “hostilidade”, mas que podem ser viabilizadas com facetas brutais, como evidenciam Bento (2022), Fanon (2008), Provine & Doty (2011), dentre outros. Como reforçou Bussmann & Mignolo (2013, 6), “a desumanização é uma das faces mais negras da modernidade ocidental”, mas também das formas de hospitalidades ocidentais. Ao mesmo tempo, como reforçou Fanon (2008), acerca da zona do ser e a zona do não-ser, e como estas podem ter uma conotação geográfica, diz de uma posicionalidade nas relações raciais de poder em escala global entre centro e periferia, ocorrendo entre a esfera nacional e local, diante de demarcações raciais contra aqueles que foram caracterizados como inferiores ou não humanos.

Infiro que, apesar da hospitalidade e da abertura para a inclusão, como, por exemplo, destas vidas em campos de refugiados, isso não significa que são consideradas vidas humanas. É uma relação complexa entre zonas do ser e do não ser viabilizadas por tal “hostipitalidade” (*hostipitality*). Há um acolhimento para com a entrada, contudo, a sua gestão é animalesca e violenta: “Isso é uma selva” (Levier, 2023). Muitas pessoas vivem em campos de refugiados, mas tais campos podem ser considerados como zonas animalescas, “selvas”. A vida humana é rebaixada por esta hospitalidade hostil de vidas mantidas, geridas e aprisionadas nesses espaços restritivos, mas com facetas de acolhimento, produção e manutenção de direitos. Cabe ressaltar, que não é a lógica que acontece em todos os campos de refugiados, mas percebemos, em sua grande maioria, tal movimento de animalização e desumanização desta inclusão (hostipitalidade) em campos de refúgio, sendo, portanto, desmedidamente frequente.

Como seria então olhar além ou através do imaginário estatista? Bulley (2017) possui como movimento de sua obra o que Mike Shapiro (1994) chamou de “ética da pós-soberania”. Tanto Bulley (2017) quanto Shapiro (1994) exploram a interação da ética e do poder, e, Bulley, especialmente o faz em uma análise de espaços de hospitalidade que operam à margem do sistema estatal internacional. Para os autores, tal ética pós-soberania “deve abordar as mudanças nos espaços de identidade que constituem o mapa global contemporâneo e instável²⁷⁵” (Shapiro, 1994, 488, tradução minha). Contudo, para Bulley (2017), tal hospitalidade comparada a este desejo e foco das RIs para os espaços “espetaculares” da ética internacional baseada no Estado, que responde de maneira (hospitaleira) ao genocídio, limpeza étnica, atrocidades, desastres naturais e atos de agressão por meio de intervenções humanitárias e guerras justas, a hospitalidade parece menos fascinante. “Afinal, é uma prática mais banal e cotidiana²⁷⁶” (Still, 2010, 1, tradução minha). Como o autor reforçou, tal movimento explica, em parte, o tradicional desconhecimento da hospitalidade, pensada também pela dimensão relacional e afetiva em espaços, em momentos e (des)encontros, por parte das RIs, pois não tem como deixar de salientar que as RIs é uma disciplina predominantemente masculina, que privilegia o que é abertamente violento, excepcional, patriarcal, em detrimento da ética “mundana”, cotidiana e afetiva.

No entanto, a própria cotidianidade (*everydayness*), e, neste momento da escrita especialmente pensada pela temática da hospitalidade, é relevante e necessária, e, foi por isso que tentei focar nestas páginas, e na maneira relacional desta escrita neste estudo, tendo em mente que a migração, especialmente o refúgio, são muito mais do que os asilos concedidos, ou zonas de estadia como campos de refugiados, casas de abrigo, dentre outros, por anfitriões (*hosts*) ocidentais, sejam hospiteiros ou hostis:

Onde quer que as pessoas busquem cruzar fronteiras ou garantir espaços que chamam de seus, ocorre a migração e a hospitalidade é oferecida, aproveitada, assumida ou recusada. Sejam essas pessoas os miseráveis da Terra ou a elite global, elas dependem da hospitalidade e se tornam uma de duas posições de sujeito inseguras e mutáveis: anfitrião ou hóspede. Os hóspedes podem ser refugiados, mas também podem ser solicitantes de asilo, migrantes regulares e irregulares, viajantes, comerci-

²⁷⁵ “must address the changing identity spaces that constitute the contemporary, unstable global map” (Shapiro, 1994, 488).

²⁷⁶ “After all, it is a more banal, everyday practice” (Still, 2010, 1).

antes, escravos, estudantes, soldados, marinheiros, trabalhadores, turistas, terroristas, espiões, diplomatas, chefes de estado e de governo ou atletas profissionais. Todos dependem da generosidade, crueldade ou indiferença de um anfitrião. A hospitalidade que eles experimentam pode ser um direito ou uma transação econômica, pode ser uma forma de troca, um ato de compaixão ou caridade, ou pode ser clandestina e abusiva. Mas é sempre uma questão de ética, poder e espaço²⁷⁷ (Bulley, 2017, 20, tradução minha).

O que o autor quer ressaltar é que muitas vezes a hospitalidade é vista como um “bem” óbvio, um princípio ético direto. Bulley (2017) nos chama atenção para como a hospitalidade esconde um aspecto opressivo sob este movimento, posto como óbvio e acolhedor. A hospitalidade ressaltada por ele, pensada pela lógica derridiana, (re)coloca esta no *entre* relações de poder que a possibilitam e a limitam enquanto práticas, sejam em espaços ou em momentos. Isto posto, o movimento derridiano da desconstrução, principalmente pensando a hospitalidade, não é sem violência, não elimina a sua igualmente “necessária” hostilidade, poder e resistência. É com tal entendimento que Derrida (2000a) cunhou, como elucidei acima, o termo “hostipitalidade” (*hostipitality*), destacando a inseparabilidade entre a hospitalidade e a hostilidade, não evidenciou as suas facetas expressas por linhas de cor xenofóbicas e raciais.

Conforme ressaltou Bulley (2017, 20, tradução minha), “embora seja comum ouvir políticos das democracias ocidentais reclamarem que os migrantes ‘abusam de nossa hospitalidade’, talvez seja melhor ver o abuso como constitutivo da hospitalidade como prática, em vez de algo separado que pode ser feito a ela²⁷⁸”. Segundo o autor, anfitriões e hóspedes procuram abusar da generosidade e da vulnerabilidade de sua contraparte. A interação da ética e do poder é irreduzível em uma exploração crítica da hospitalidade. Desse modo, para ele, juntamente com Shapiro,

²⁷⁷ “Wherever people seek to cross boundaries or sure up spaces they call their own, migration occurs and hospitality is offered, seized, assumed or refused. Whether those people are the wretched of the Earth or the global elite, they depend upon hospitality and become one of two insecure, shifting subject-positions: host or guest. Guests can be refugees, but they can also be asylum seekers, regular and irregular migrants, Travellers, traders, slaves, students, soldiers, sailors, labourers, tourists, terrorists, spies, diplomats, heads of state and government or professional athletes. All come to depend upon the generosity, cruelty or indifference of a host. The hospitality they experience may be a right or an economic transaction, it may be a form of Exchange, and act of compassion or Charity, or it may be clandestine and abusive. But it is always a matter of ethics, power and space” (Bulley, 2017, 20)” (Bulley, 2017, 20).

²⁷⁸ “While it is common to hear politicians in Western democracies complaining about migrants ‘abusing our hospitality’, perhaps it is better to see abuse as constitutive of hospitality as a practice, rather than something separate that can be done to it” (Bulley, 2017, 20).

o objetivo de explorar uma ética da pós-soberania não é produzir uma teoria da ética internacional pós-soberana, mas examinar o “*habitus* da experiência”, em que as relações éticas não são excepcionais (ou não são colocadas neste lugar), mas sempre contínuas, emaranhadas em práticas espaciais (Campbell & Shapiro, 1999, xiii, tradução minha):

Isso significa não prejudicar quem é constituído como sujeito ético, quem é anfitrião e quem é hóspede, mas sempre procurar sujeitos inacabados, ambigualmente localizados e enigmáticos para resistir à restrição dos espaços morais a um imaginário geográfico orientado pelo Estado²⁷⁹.

Não obstante, o esforço é abrir espaço para este *habitus* da experiência e a partir do movimento da desconstrução (re)pensar formas negociadas sem deixar de lado as suas facetas raciais e xenofóbicas, procurando friccionar tal relação entre um anfitrião e um hóspede. Não há a identidade (fixa) de anfitrião (*host*) e do hóspede (*guest*), pois estão sempre se tornando ou performando em determinados espaços, momentos ou sendo utilizadas por sujeitos. Ambos exercem poder sobre si e sobre os outros, produzindo espaços dinâmicos de pertencimento e exclusão. Contudo, como pensar tal “hospitalidade” (*hospitality*) de forma menos precária possível? E, quais as possibilidades e impossibilidades de tal movimento?

Seguindo este movimento do autor, Bulley (2017) argumenta que tal hospitalidade é um processo central, pelo qual “nós” negociamos e construímos a identidade desse “nós”, sua segurança, obrigações e responsabilidades. Para ele, a hospitalidade talvez seja o meio mais comum pelo qual a cultura popular imagina uma resposta ética aos piores excessos da política, violências e movimentos de limpeza e fechamento de fronteiras, embora ainda seja ignorada na sua centralidade nas discussões acadêmicas e políticas sobre a ética nas RIs. O autor também argumenta que as práticas de hospitalidade envolvem não apenas a construção de sujeitos éticos (anfitriões e hóspedes) e suas relações (identitárias, de acolhimento ou recusa ou segurança e ameaça), mas também a produção de espaços. A hospitalidade, para ele, é o meio pelo qual determinados espaços são criados como “lares”, incorporando um *ethos*, um modo de ser, como ressaltado anteriormente uma ética.

²⁷⁹ “This means not prejudging who is constituted as an ethical subject, who is host and who is guest, but always searching out subjects who are unfinished, ambiguously located, and enigmatic so as to resist the restriction of moral spaces to a state-oriented geographic imaginary” (Campbell & Shapiro, 1999, xii).

As práticas de hospitalidade definiram, para o autor, os paços como “meus” e não “seus”, como lugares de pertencimento e não pertencimento, e gestão ou imposição de limites, fronteiras, comportamentos internos e externos, mas também subjetividades racializadas. Para Bulley (2017), há momentos de expressão de tais hospitalidade tanto por meio das boas-vindas não planejadas e inesperadas, como daquelas planejadas, encenadas e esperadas. O autor examina elementos de ambas, mas foca no espaço em vez de no momento do encontro, explorando a geração de casas, hotéis e pátrias da hospitalidade, campos de refugiados, uma comunidade supranacional e estados pós-coloniais. Os espaços escolhidos por Bulley (2017) são apenas pontos de partida relevantes para a compreensão deste aspecto da ética internacional, que é, segundo ele, ignorado em sua inseparabilidade do poder. Para ele, qualquer prática concreta de hospitalidade deve, necessariamente, envolver relações de poder e resistência entre anfitriões e hóspedes, e ambos adotam estratégias e táticas complexas de gerenciamento, evasão, cálculo, orientação, esquiva, governo, resistência e vigilância. Dito de outra maneira, as formas específicas de hospitalidade variam amplamente no tempo e no espaço, não é uma representação estável.

É complexa e de difícil definição, como reforçou Derrida (2000a), mas, como diz Bulley (2017), o que une as diversas formas de hospitalidade é o fato de que qualquer prática de hospitalidade estará inevitavelmente dividida entre a abertura total e os vários graus de fechamento. Contudo, para compreendermos o que o autor quer dizer realizarei algumas notas mais demoradas acerca da compreensão de “hospitalidade” e suas implicações para o contexto e trato com pessoas em deslocamento forçado.

4.5.

Hospitalidade: um olhar pela lógica desconstrutiva

A hospitalidade, conforme Bulley (2017), é uma forma primária pela qual “nós” praticamos relações cotidianas com a diferença, como, por exemplo, por prá-

ticas espaciais, produzindo espaços particulares como “meus e não teus”, e envolvendo relações de poder entre o anfitrião (*host*) e o considerado como hóspede (*guest*). Perpassamos por tais considerações na seção anterior. Cada prática particular da ética como hospitalidade implica, portanto, negociações perpétuas entre o Direito e as leis, entre o acolhimento incondicional e as restrições. E, sublinha ainda, que a hospitalidade é uma prática relacional espacial, que exige tanto a existência de fronteiras como a sua travessia, o que a distingue de outras práticas éticas, como a dádiva e a ajuda. Tem também uma dimensão afetiva, uma vez que a hospitalidade produz e mobiliza um imaginário de casa associado a sentimentos e emoções de pertença e de não pertença. Pudemos observar este movimento quando tratei acerca da comoção internacional em relação aos refugiados ucranianos: “parecem como a gente”.

O autor analisa, primeiramente, a forma que a hospitalidade é imaginada no cinema contemporâneo, principalmente quando se trata do cenário de genocídio. O encontro de Bulley foi com a hospitalidade narrada de forma idealizada e dicotômica sobre anfitriões heroicos e hóspedes vulneráveis, vitimizados e sem voz, como em *Hotel Ruanda* (2004) e *Bem-vindo a Sarajevo* (1997). Nesta primeira leitura, Bulley (2017) aponta que a relação entre a hospitalidade pensada entre o anfitrião e o hóspede se dê pelo exercício de domínio soberano no primeiro, e como cuidado pastoral no segundo. Dessa forma, o autor nota que o enquadramento da hospitalidade está condicionado ao apagamento da diferença, assemelhando-se à lógica e à violência genocida a que se opõe.

Posteriormente, o autor passa a discorrer sobre tal relação da hospitalidade com a diferença nos estudos acerca dos campos de refugiados. Para Bulley (2017) enquanto alguns críticos veem frequentemente os campos de refugiados como espaços de contenção/exceção, e como reforçando o sistema internacional de soberania estatal, ele defende uma abordagem mais matizada, que atenda às formas cotidianas e “banais” de ética e poder que operam no “espaço pós-soberano”. Para ele, os campos encarnam um *ethos* humanitário, que cada vez mais é embasado por um movimento gerencial, tecnocrático e burocratizado. São anfitriões montados, e mostra como é produzido, mesmo que minimamente, em certos campos, um espaço confortável e “caseiro” para os hóspedes refugiados através de mecanismos de segurança, estatísticas, cálculos meticulosos e governo do âmbito emocional e afetivo, ou em outras como um espaço de selvageria e aprisionamento de vidas animalizadas

e desumanizadas, como sublinhei no relato daquela mãe tirado da exposição “Entre Fronteiras” (Levier, 2023).

São hospitalidades reforçadas por formas difusas e subjugadas de resistência, como, por exemplo, o autor recorre a exemplos da *United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees* (UNRWA), no Líbano, e outros para ilustrar tais estratégias de resistência que desafiam ou reforçam tais táticas governamentais e o *ethos* humanitário imposto pelo anfitrião. Mas, também, enfoca o espaço livre, aparentemente sem fronteiras da cidade global. Utilizando Londres e as estratégias de desenvolvimento urbano, analisa a forma como um acolhimento (quase) universal é oferecido através de tecnologias de planejamento que tanto encorajam como disciplinam a mobilidade. Uma grande parte, segundo Bulley (2017), dos que fazem o verdadeiro “trabalho” de hospitalidade, como os trabalhadores dos setores de restauração e da hotelaria, são também hóspedes. Em contraponto, portanto, tornam-se o pano de fundo invisível da celebração geral da diversidade como marca da cidade, e são subjugados a uma hospitalidade exploradora. Embora tanto os hóspedes (trabalhadores migrantes) quanto os anfitriões possam eventualmente subverter o *ethos* urbano dominante através de contra-condutas como trajetórias flexíveis de mobilidade e planos de vida, ou o movimento de santuário, Bulley (2017) afirma também que dificilmente alteram as regras do jogo.

Posteriormente, o autor oferece uma leitura provocadora da hospitalidade protetora da Europa, através da utilização do conceito que já apresentei e desenvolvi nos capítulos anteriores, o de imunização de Esposito e da discussão de Derrida sobre a autoimunidade. Como Vaughan-Williams (2015), o autor reforça que a hospitabilidade da Europa funciona como um sistema imunitário que produz e protege o espaço e o *ethos* de um lar europeu contra perigos externos. Bulley (2017) evidencia as políticas de alargamento da UE como uma hospitalidade condicionada. Neste caso, a Europa ofereceria uma “hospitalidade minimalista” às populações vulneráveis, para se imunizar dos riscos que implicam, e através da transformação de outros espaços em europeus, isto é, em conformidade com os valores e normas da UE. A colonialidade do poder, do ser e do saber, infiro, contribuem para tal empreendimento, como apresentei, pois viabiliza novas formas de, seja por uma hospitalidade condicional, manter a diferença colonial.

Ao concluir, (Bulley (2017) defende uma ética pós-soberana contra qualquer resposta automática e irrefletida à chegada do estranho, seja ela a abertura absoluta

ou o encerramento total. Mais uma vez, inspirado por Derrida, sugere que esta ética da hospitalidade está à procura de espaços que sejam implacavelmente autocríticos da “sua cultura não auto-idêntica”. No meu encontro com o autor, reconheço a validade, importância e os pontos fortes trazidos por Bulley, especialmente para exemplificar e (re)situar a relação e formas distintas de hospitalidade em sua relação com a diferença, a partir da chave de inteligibilidade da relação entre anfitrião e hóspede. Contudo, reforço novamente que durante o seu percurso e discussão sobre a importância de outras estruturas de poder em jogo, como a raça, as desigualdades socioeconômicas, dentre outras, foram minimizadas as discussões e análises em torno das hospitalidades e das identidades de anfitrião e hóspede. De certa forma, reforçando esta dicotomia das identidades “anfitrião” e “hóspede”. Essa relação não é uma relação neutra, mas permeada por lógicas de hierarquia, poder e insegurança. Mas, não é possível deixar de reconhecer a conceitualização sofisticada pelo autor da hospitalidade em relação aos espaços de mudança e de identidades dinâmicas dentro das conjunturas elencadas acima.

Bulley (2017) se baseia na perspectiva derridiana entre “a lei” da hospitalidade incondicional e as leis condicionais da hospitalidade, e argumenta que o paradoxo fundamental é que a abertura absoluta corre o risco de destruir o anfitrião e a casa como tal, enquanto as leis condicionais estão sempre à beira de se retirarem do domínio da hospitalidade e, por conseguinte, devem manter, pelo menos, o pensamento do incondicional. Para Derrida (Derrida 2003a, 128-130, tradução minha), a hospitalidade condicional é:

Está antecipadamente aberta a alguém que não é esperado nem convidado, a quem chega como um visitante absolutamente estrangeiro, como um recém-chegado não identificável e imprevisível, em suma, totalmente outro... A visita pode ser realmente muito perigosa, e não devemos ignorar esse fato, mas será que uma hospitalidade sem risco, uma hospitalidade respaldada por certas garantias, uma hospitalidade protegida por um sistema imunológico contra o totalmente outro, seria a verdadeira hospitalidade? Uma hospitalidade incondicional é, com certeza, praticamente impossível de ser vivida; não se pode, de forma alguma, e por definição, organizá-la... Mas sem ao menos pensar nessa hospitalidade pura e incondicional, na hospitalidade em si, não teríamos nenhum conceito de hospitalidade em geral e nem mesmo seríamos capazes de determinar quaisquer regras heterogêneas e indissociáveis. Heterogêneo porque podemos passar de um para o outro somente por meio de um salto absoluto, um salto além do conhecimento e do poder, além das normas e regras... Mas aqui está a indissociabilidade. Não posso abrir a porta, não posso me expor à vinda do outro e oferecer-lhe qualquer coisa sem tornar essa hospitalidade efetiva, sem, de

alguma forma concreta, dar algo determinado. Essa determinação terá, portanto, inscrever o incondicional em certas condições. Caso contrário, ela não dará nada²⁸⁰.

Derrida (2000a) adverte que há uma dimensão impossível da hospitalidade incondicional, inquestionável e absolutamente aberta, e as leis condicionais, questionadoras e restritivas da hospitalidade (Derrida & Dufourmantelle, 2000). As duas são totalmente distintas e, contudo, não podem ser separadas. É um movimento intrínseco de exigência uma à outra, mas são violentamente opostas. Embora, a hospitalidade incondicional, como abertura absoluta seja, impossível de ser organizada em uma política (Derrida, 2003a, 129), a sua abertura também destruiria, segundo Derrida, o anfitrião como tal, seu domínio do lar que torna a hospitalidade possível em primeiro lugar, pois no lugar do anfitrião e do lar, teríamos um ser e um espaço indeterminados.

A hospitalidade incondicional não é nem mesmo desejável, pois exige a destruição do anfitrião, e não oferece nada definitivo ou material ao migrante, nenhuma segurança, abrigo ou sustento. E, no entanto, as leis condicionais da hospitalidade não oferecem nenhuma solução, como condições em uma incondicional: elas sempre serão anulações da Lei. Ao estabelecer condições, essas leis ameaçam retirar-se do domínio da hospitalidade como tal. O que as impedem de se tornarem meramente leis (em oposição às leis da hospitalidade), é o que elas retêm, pelo menos, o pensamento do incondicional (Derrida, 2003a), e o fato de que nunca poderão atingir o seu objetivo. Se pensarmos em algum movimento “universal” da hospitalidade, seria que todas as suas práticas precisam ser negociáveis e renegociáveis entre lugares, leis, relações e espaços. Portanto, não possui uma concepção consistente, estável e objetivável, como reforçou Derrida (2000a). Ou seja, ainda se torna mais desafiador a sua compreensão e de suas fronteiras negociáveis.

²⁸⁰ “Is in advance open to someone who is neither expected nor invited, to whoever arrives as an absolutely foreign visitor, as a new arrival non identifiable and unforeseeable, in short, wholly Other... The visit might actually be very dangerous, and we must not ignore this fact, but would a hospitality without risk, a hospitality backed by certain assurances, a hospitality protected by an immune system against the totally other, be true hospitality? Unconditional hospitality is, of course, practically impossible to experience; it cannot, by definition, be organized in any way... But without even thinking about this pure and unconditional hospitality, hospitality itself, we would have no concept of hospitality in general and would not even be able to determine any heterogeneous and inseparable rules. Heterogeneous because we can pass from one to the other only by means of an absolute leap, a leap beyond norms and rules... But here is inseparability. I can’t open the door, I can’t expose myself to the coming of the Other and offer them anything without making this hospitality effective, without, in some concrete way, giving something specific. This determination will therefore have to inscribe the unconditional under certain conditions. Otherwise, it will give nothing” (Derrida, 2003a, 128-130).

A hospitalidade no pensamento derridiano não viria vestida de uma pretensa objetividade de um reconhecimento dialético de uma diferença (um outro), mas como tentativa de hospitalidade para os (des)encontros dos “rastros” de duas subjetividades em diálogo, não mais dialético, mas sustentado a partir da desconstrução da “*différance*”, negociação permanente de “monolinguismos” (Derrida, 2013). Assim, a questão se amplia, enquanto mudança e redirecionamento de outra ordem: *différance*. Derrida (2003a), em *Da Hospitalidade*, trabalha a noção de hospitalidade, conceito complexo, que nos remete a uma outra ‘lógica’ e movimento, e resalta uma condição de “estrangeiro” a que somos lançados, de nos tornar “outros” para nós mesmos.

A hospitalidade absoluta exige que eu abra a minha cada e dê, não apenas ao estrangeiro dotado de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, mas ao outro absoluto, desconhecido, anônimo, e que lhe dê lugar, que o deixe vir, que o deixe chegar a ter lugar no lugar que lhe ofereço, sem lhe pedir reciprocidade (a entrada num pacto), e sem mesmo lhe perguntar pelo nome (Derrida, 2003a). Logo, tal hospitalidade, pensada na dimensão do (des)encontro, independentemente de sua condição jurídica de estrangeiro, é uma promessa de acolhimento imediato de um visitante inesperado, identificável e imprevisível, na sua condição de “outro” singular, e a partir de sua própria “[...] ipseidade, língua casa, cultura, cidadania, Estado-Nação etc.” (Derrida, 2003b, 53). E daí surge a necessidade de que cada experiência da hospitalidade deve inventar-se numa nova linguagem, sempre um negociar, embora seja como que um não-saber, isto mesmo é que se constitui como possibilidade, sempre uma tentativa de uma hospitalidade. “Sim”, sim antes de qualquer resposta ou encontro do “outro/outro/estrangeiro”, antes de qualquer palavra proferida, diria embebida também por Maldonato (2014), um “Sim, sim antes silencioso – “inatingível arte da palavra de um lado e de outro, o indivisível de cada palavra, o improdizível de toda presença” (Maldonato, 2014, 125, grifo meu) –, antes de qualquer palavra proferida.

Segundo Bernardo (2005), a expressão “[...] *oui, à L'étranger*²⁸¹”, tanto poderia ser ouvida e entendida como “sim ao estrangeiro”, “sim, para o estrangeiro”

²⁸¹ De fato, esta aparentemente tão simples expressão “*oui, à l'étranger*” não seria nunca traduzível à letra: não só palavra alguma na nossa língua lograria acolher o seu sentido, não seria nunca apropriadamente transportável para a nossa língua sem resto e, por isso, sem pelo menos uma nota de tradução. Uma nota de tradução a assinalar-lhe a restança e, portanto, a idiomaticidade,

ou como “sim, no estrangeiro”, quase que de endereçamento e acolhimento do estrangeiro como “outro” absoluto, como é a desconstrução. Esse próprio sentido (“ao/para/no estrangeiro”), que nessa expressão “sim, no estrangeiro” ocorre, como que possível e impossível, pois sendo como que uma “responsabilidade”, compromisso e “hospitalidade”, sempre necessária, também, será imperfeita:

Digamos, sim, ao recém-chegado, antes de qualquer identificação, trate-se ele ou não de um estrangeiro, de um imigrado, de um convidado ou de um visitante inopinado, seja o recém-chegado ou não o cidadão de um outro país, um ser humano, animal ou divino, um vivente ou um morto, masculino ou feminino (Derrida, 2003a, 62).

Portanto, o “sim” da hospitalidade tem que ser duplo. Um sim duplo que se insere na dimensão do (des)encontro. Enquanto não se vislumbra que somos todos estrangeiros enquanto estrangeiros para nós mesmos, não será acolher (hospitalidade) este outro estrangeiro que chega. “A questão do estrangeiro não é uma questão de estrangeiro? Vinda do estrangeiro? Antes de formular a questão do estrangeiro, talvez seja necessário precisar: questão *do* estrangeiro [...]” (Derrida, 2003a, 11). Um sim antes do próprio sim, como ressaltado em seu texto *O Monolinguismo do Outro* (Derrida, 2001), pois como o autor ressalta, “[...] eu não tenho senão uma língua, e ela não é minha. Sou monolíngue. O meu monolinguismo demora-se (*demeurer*) e eu chamo-lhe a minha morada (*demeure*)²⁸². Esse monolinguismo sempre do outro, do outro, guardada pelo outro. Vinda do outro, permanecendo do outro, ao outro reconduzida (Derrida, 2001), será a possibilidade de uma hospitalidade via um (des)encontro demorado, mantido, residido e permanente (*demeurer*) a partir da *différance*.

O que significa que é a partir da sua situação de “estrangeiro”, de “estrangeiro” a si e em si, em sua casa, no seu monolinguismo, de estrangeiro em relação ao lugar onde dá lugar, de estrangeiro no estrangeiro. Essa hospitalidade é dada de estrangeiro, enquanto estrangeiro a si, a outro estrangeiro. Derrida (2002, 88), em

a incomensurável singularidade e a resistência encarnizada à tradução - a sua recusa em passar ou transpor a fronteira dessa instância universalizante que é a língua, e em deixar-se de todo acolher numa outra- a nossa nesse caso. Uma recusa que é, no mesmo lance, um apelo tão desesperado quanto infinito à tradução (Bernardo, 2005, 1888).

²⁸² O substantivo *demure* significa morada, residência, moradia e o verbo *demeurer* possui como significados: permanecer, demorar, ficar, habitar, manter-se. Na obra derridiana significa pensar em termos de uma outra temporalidade, em que o movimento da desconstrução também deve ser imaginado como um adiamento, sem pressa, que se demora, “enquanto parte da estrutura temporal mais complexa da *différance*” (Borges, 2010, 43).

Negotiation, reforça que “[...] não podemos evitar senão esperar que a artefactualidade se dobre ou se entregue à chegada do que vem ao nosso encontro, ou seja, ao evento que lhe dá sustentação, e em direção ao qual ela nasce”. Dito de outra maneira, não se pode abrir mão da mediação, da negociação, da própria estrutura referencial do rastro na qual se pretende acolher, conhecer, dizer “ao” ou “à” singularidade viandante que vem ao nosso encontro. Desse modo, quando pensamos a dimensão do (des)encontro, nos deparamos com uma inevitável violência.

Se pudéssemos dar uma definição sintética da política em Derrida, poderíamos dizer que ela consiste em resistir e responder a tal violência. Qual? Ela consiste no fato de que toda vez que um rastro é transformado em algo, em que o que quer que seja “como tal”; toda vez que um rastro se encerra no paradigma da presença – perdendo, assim, a sua intrínseca heterogeneidade – em favor de uma- suposta e institucionalizada – homogeneidade e autoidentidade; toda vez que isso acontece, é a “realidade” mesma das coisas ou, em termos mais derridianos, a sua singularidade, o seu caráter único, que é excluída. Essa é a violência fundamental: *a exclusão da singularidade* (Duque-Estrada, 2020, 39).

Logo, o posicionamento neste estudo, também a partir deste movimento ético e político derridiano, é como apresentei nas páginas introdutórias desta dissertação e agora tentando deixá-lo mais “claro”, um ato de mover-se, mas também um ato de demorar-se (*demeurer*) e (re)posicionar a dimensão do (des)encontro quando se trata do refúgio, e o contato com singularidades viandantes nesta condição. Entendo que o que se encontra aqui é a tentativa de “[...] fazer justiça à singularidade em seu caráter de rastro” (Duque-Estrada, 2020, 39), não apagar a heterogeneidade do (des)encontro, reduzindo-o à presença de um encontro ou desencontro com uma determinada objetividade da relação, ou mesmo de um conjunto de conceitos, principalmente acerca do refúgio.

A “tarefa” política que então se abre com o pensamento derridiano [é] fazer justiça à singularidade/à diferença/à alteridade, esta não vinculada a um ideal de conhecimento/presença, não sabemos o que ela “é”, não obstante nos encontramos neste (des)encontro com os seus rastros, também nas relações internacionais. De fato, como aponta Derrida (2002, 298), “[...] para que haja decisão e responsabilidade, não estou dizendo que alguém precise de ignorância ou de alguma forma de não-saber [...]. Pelo contrário, é preciso saber e é preciso saber o máximo – penso, enquanto demora (*demeurer*) – possível. Cabe reforçar novamente que a discussão

que se pretende em torno da diferenciação ou *différance*, anterior à diferença ou processo de distinção/diferenciação – embasado em uma tradição da metafísica ocidental – entre um determinado lado em relação ao outro (“a” é diferente de “b”), como também na identidade pensada (“a” é igual a “b”), não trata o sujeito como preexistente à vinda do outro, onde a sua identidade de sujeito não preexiste à invasão do outro. A radicalidade da *différance* é não se deixar apreender por nenhuma política de identidades.

A exclusão que instiga o pensamento de Derrida não se limita, portanto, à exclusão de identidade; refere-se, *antes*, à exclusão do outro; de todo outro singular. Uma lógica das identidades não dá conta da radicalidade desse fato: *exclui-se o tempo todo* (Duque-Estrada, 2020, 48).

Essa exclusão é importante para pensarmos a dimensão do (des)encontro e as suas possibilidades e impossibilidades enquanto contato com outro “outro”, ou seja, abre para uma responsabilização negociada e demorada (*demeurer*). Como ressalta Duque-Estrada ao trazer Martin Hägglund:

Como diz Martin Hägglund, “violência da exclusão encontra-se inscrita no próprio momento de assumir a responsabilidade e, por extensão, em todo presente, todo ato de justiça, todo gesto de hospitalidade”. É preciso, pois, considerar que o excluído não é apenas um “quem” ou um “quê” que se encontra incluído em uma relação, incluído em um “nós” (Duque-Estrada, 2020, 48).

Dito de outro modo, o que está em jogo no transbordar de inclusões identitárias, o próprio processo permanente de exclusão, é sempre na ordem exclusivista. Toda “suposta” autoidentidade tende a reproduzir a violência de que ela mesma é vítima. Neste momento, percebemos a legitimidade e o limite das políticas identitárias, e o problema da diferença inserido nesta relação. Em termos teóricos, significa, como lembra Duque-Estrada (2020, 51):

[...] que o valor de presença a si em que se constitui o conceito de sujeito encontra na alteridade do outro a sua inerente desconstrução. Numa palavra, o sujeito não se constitui como centro, na medida em que o que lhe é mais próprio não vem dele mesmo, mas do outro.

Aqui se apresenta a aporia do (des)encontro, o que lhe é mais próprio não vem dele mesmo, mas do outro. Ou seja, é necessário compreender que é precisamente pelo fato de não haver presença a si, uma vez que o “si mesmo” vem do

outro, o “eu” é sempre heterogêneo, fragmentado, sempre difere de “si mesmo”. Compreender tal movimento é relevante para mudar a forma de enxergar, dizer e de se relacionar com o outro em situação de refúgio. Abre espaço para uma “nova” relação que pondera, que move, que demora (*demeurer*), que negocia, que se desconstroi e cria possibilidades de contato, que não haveria de outra forma em um encontro que se fundamenta em identidades ou construções de diferenças preestabelecidas. Eu não o conheço, e é nesta abertura que uma relação possível e responsável se estabelece. Há sempre uma heterogeneidade intrínseca a toda relação. Derrida ressalta que tal heterogeneidade intrínseca a toda relação a si é: “[...] uma relação a si homogênea, *auto-idêntica*, o valor de presença a si, o ideal de uma relação a si como tal, é algo impossível, que diz respeito à ordem do desejo. O como tal de si mesmo nunca é, em verdade, como tal” (Duque-Estrada, 2020, 52).

Por isso, o (des)encontro com o refúgio nunca é com uma identidade carregada (refugiado, refugiado ilegal, estrangeiro, cidadão, nacional, bárbaro, selvagem, não branco, animal, etc. Tais supostas identidades fixas nunca são como tais em si mesmas. Finalmente, para além de todo e qualquer “quem” ou “quê” singulares, ele se aplica também ao próprio sujeito. Em sua relação com as coisas, com os outros e consigo mesmo, ao se afirmar naquilo que ele é, em sua verdade ou em seu próprio modo de ser “como tal”, o sujeito segue no não aparecimento – para si mesmo e para os outros – de sua “própria” singularidade (Duque-Estrada, 53). Em outras palavras, falar em outro, em alteridade a partir do caráter relacional do (des)encontro com o outro enquanto outro. Como assinala Duque-Estrada (2020, 58):

É que uma vez situado, reconhecido, compreendido, interpretado, avaliado, à luz de qualquer sistema de regras, conceitos, valores ou práticas disponíveis, o “outro” já se encontra como um outro entre aspas, posto que já incorporado ao horizonte do mesmo, do que é comum ou familiar, com todos os seus mecanismos disponíveis de legibilidade, ordenação, previsão e possibilitação. Numa palavra, o outro – entre aspas – já se incorporou à ordem do cálculo. Em contraste, é somente em meio à heterogeneidade, no âmbito do que vem interromper o fluxo do familiar, que se pode devidamente falar com o outro, em alteridade (Duque-Estrada, 2020, 58).

Ao pensar a desconstrução de toda estrutura hierárquica do conceito de linguagem, como apresentei nas primeiras seções deste capítulo, viabilizamos um horizonte para (re)pensar a construção da relação entre identidade e diferença. Tal (des)encontro, via hospitalidade, tem que se dar e somente ocorrer no “rastro” de

“mim” enquanto outro para mim mesmo, e na negociação demorada (*demeurer*) do “rastro” do “outro” que se apresenta. O rastro indicaria ou seria ele próprio a indicação de uma ausência de um outro que nunca pode estar presente, pois sempre haverá um (des)encontro, e não mais um encontro e desencontro entre um suposto “eu” e um “outro”:

O que é tardio em desconstrução deve ser imaginado, como nos esforçamos para mostrar, em termos de uma outra temporalidade – em que o adiamento e a demora são somente uma parte da estrutura temporal mais complexa da *différance*. Um aqui e agora se desdobra. Como ele diz (Derrida em espectros de Marx). “Na incoercível *différance*, arrebenta o aqui-e-agora. Sem atraso, sem prazo, mas sem presença, é a precipitação de uma singularidade absoluta, singularidade porque diferente, justamente, e sempre outra, ligando-se necessariamente à forma do instante, na iminência e na urgência”. (Borges, 2010, 43).

Tendo isto em mente, Derrida & Roudinesco (2004, 33) trazem que:

O motivo da *différance* em se tratando de universalizável em vista das diferenças é que se permite pensar o processo de diferenciação para além de qualquer espécie de limites²⁸³, quer se trate de limites culturais, nacionais, linguísticos ou mesmo humanos. Existe a *différance* desde que exista o traço/rastro vivo, uma relação vida/morte ou presença/ausência.

O (des)encontro aqui é pensado “por meio de uma permeabilidade que tanto acolhe enquanto rejeita [uma identidade carregada]²⁸⁴” (Bulley, 2017, 6, grifo meu, tradução minha), sempre a partir de um encontro demorado (*demeurer*) e negociado em que o “conhecer” o outro “outro”, sempre se dará no nível do “melhor” possível, dos rastros, um conhecer dentro das possibilidades e impossibilidades de toda relação. Compreender tal movimento é relevante para (re)situarmos a forma de enxergar, dizer, relacionar com o outro “outro” em situação de refúgio, bem como consigo mesmo. Talvez não seria (re)pensar uma política de posicionamento (*politics of positions*) como elucidou Hall (1996) não através somente de um posicionamento de um determinado “Outro”, mas que se auto posiciona e se reposiciona constantemente e demoradamente neste jogo de diferenciações da *différance*? Eu não me coloco, em um primeiro momento, em um encontro com “o refugiado”, com este

²⁸³ Cabe reforçar que “[...] uma relação a si homogênea, *auto-idêntica*, o valor da presença a si, o ideal de uma relação a si como tal, é algo impossível [...]. O ‘como tal’ de si mesmo nunca é, em verdade, como tal” (Duque-Estrada, 2020, 52).

²⁸⁴ “[...] through a permeability that both welcomes *and* rejects” (Bulley, 2014, 6).

“Outro”, mas me (re)coloco neste (des)encontro, e, é nesta abertura para uma hospitalidade que se fundamenta neste encontro com rastros de um outro “outro”, que uma relação possível e responsável se estabelece. Levando tais questões em consideração, a hospitalidade pode assumir muitas formas diferentes e ter muitos propósitos diferentes, mas ela ocorre e, ao fazê-lo, desestabiliza os limites que a permitem e a tornam possível²⁸⁵” (Bulley, 2017, 2, tradução minha). A lógica derridiana serve como este campo de possibilidade para (re)questionar tais parâmetros prevalentes sobre a diferença e suas fronteiras construídas nas RIs sobre o refúgio, como apresentei no primeiro e segundo capítulo.

Em *Demeure: fiction and testimony* Derrida (2000a, 27-28) explica como o testemunho “[...] não consiste, na maior parte, na partilha de um conhecimento, no sentido de tomar conhecimento para informar, para falar a verdade”. Para tal, a atitude sempre terá que ser de “tradução”, não enquanto busca literal de algo, já que este literal não é possível, mas como uma hospitalidade negociada de um (des)encontro. Para Haddock-Lobo (2007, 120), não se trataria de abandonar a língua da metafísica em busca de uma língua originária, ou ir atrás de uma nova língua, mas de uma “língua” sempre estranha, sempre estrangeira, “[...] uma língua que tenha na resignificação, na re-marcação esta estraneidade”. Conforme Derrida (2001, 97), “[...] uma língua não existe. Presentemente. Nem a língua. Nem o idioma nem o dialeto”, e eis uma das coisas muito singulares e muito difíceis de se pensar, por todo mundo: “[...] como fazer com que o mais intraduzível se traduza ao máximo e ultrapasse em muito as fronteiras?” (Derrida, 1999, 56).

Meu esforço, especialmente neste último capítulo, foi (re)pensar o encontro com o refúgio e pessoas nesta condição, a partir das possibilidades e impossibilidades desta relação, sempre heterogênea, mas que (re)posicionada via o movimento da *différance* pode ser negociada demoradamente de forma responsável entre os encontros e desencontros intrínsecos do próprio processo de relação. Confesso que a minha intenção com tal nomenclatura “(des)encontro” se fundamenta em um esforço que passo por (re)considerar o processo de encontro com um suposto “eu” já dado, presente ali, uma tentativa de preservar um movimento aporético, e não menos responsável diante da maneira que delimitamos, (re)cortamos e enquadrados – apressadamente – o que consideramos como diferente, especialmente, no seio das

²⁸⁵ “[...] hospitality may take many diverse forms and form amny diverse purposes, but it occurs and, in doing so, unsettles the boundaries that enable it and make it possible” (Bulley, 2014, 2).

“relações” de relações internacionais. Como elucidei durante todo este percurso, é um convite e possibilidade de acolhermos outros “outros”, deixando sempre um talvez em aberto, de outra forma, ou pelo menos, com outra hospitalidade, e, sem pressa. O que quero dizer com (des)encontro? O (des)encontro não pode ser colocado a partir de um jogo dialético somente de identidades e diferenças, mas colocado em dúvida (*aporia*) a partir da *différance*:

A desconstrução destaca a aporia impossível da alteridade e sugere uma nova maneira de pensar sobre essa política aporética. O trabalho de desconstrução leva à proposta de que a dupla indecível identidade/diferença é um jogo iterável de disseminação que obedece à lei do suplementar, e a *différance* é a sua condição de possibilidade. Isso faz com que a identidade esteja fora de sintonia com seu “eu”, não seja idêntico ao seu “eu”, uma identidade sem identidade. O trabalho de desconstrução mostra que a autoimunidade é responsável por essa autodestruição originária que é originalmente constitutiva da identidade²⁸⁶ (Arfi, 2012, 22, tradução minha)

O autor reforça o sentido de identidade como sendo sempre desestruturado, sem a pretensão de garantir uma auto certeza por meio da alteridade (*othering*). O trabalho da desconstrução evidencia que ir além desta política da aporia da alteridade significa uma negociação demorada e contínua. Vale compreender a dimensão do (des)encontro que proponho e esclareço melhor nestas linhas finais deste trabalho, e uma hospitalidade como alternativa em que percebo enquanto “outro”, possuindo uma língua que não é minha (Derrida, 2013), e estando sempre no lugar de negociação da “imigração” e, portanto, também de “outro” enquanto “outro” para mim mesma. De forma, e, já nestas páginas “finais” deste trabalho elucidado novamente, pegando emprestado o movimento desconstrutivo que “obedece a uma lógica ilógica de ou-ou e ambos-e-ou²⁸⁷” (Arfi, 2012, 20, tradução minha), foi desenvolver uma escrita que reforça, se demora sem pressa, e ressalta as relações entre tais temáticas da diferença e refúgio, não somente pela via da dialetização, mas pela negociação de (des)encontros, tendo como terreno a *différance*, e diálogos com autores, perspectivas e olhares distintos.

²⁸⁶ “The deconstruction highlights the impossible aporia of othering and suggests a new way of thinking about such an aporetic politics. The work of deconstruction leads to the proposal that the undecidable duo identity/difference is an iterable play of dissemination which obeys the law of supplementary, and *différance* is its condition of possibility. This makes identity out of joint with its ‘self’, not identical to its , ‘ self’, an identity without identity. The work of deconstruction shows that autoimmunity accounts for this originary self-destruction which is originarily constitutive of identity” (Arfi, 2012, 22).

²⁸⁷ “it obeys an illogical logic of either-or and both-and-either” (Arfi, 2012, 20).

O que é possível falar sobre o refúgio passa por repensar este como, posto de outra forma, “[...] ao pensar, não podemos deixar de repensar²⁸⁸” (Arfi, 2012, 1, tradução minha), um processo incansável e demorado de negociação entre o que é condicional e o impossível incondicional, que é independente de condições e contextos. Saliento que meu esforço foi, como movimento “experimental” também de certa forma, enfocar e desenvolver uma “outra” forma de escrita desse espaço, mesmo que acadêmico, para não deixar de lado sua faceta demoradamente relacional e sem pretensões de se enquadrar em um movimento de objetivação²⁸⁹, de síntese e apaziguamento dos paradoxos presentes na relação entre o problema da diferença e o contexto do refúgio, sem deixar de me (re)posicionar também – enquanto uma hospitalidade desconstrutiva que nos indaga – e (re)questiona o próprio lugar de pesquisadora e, quais as possibilidades de fazer, falar e escrever sobre.

Desse modo, como falar sobre o refúgio? Como se relacionar com os rastros deste processo de diferenciação quando se trata de fluxos migratórios forçados?

²⁸⁸ “[...] in thinking we cannot not be re-thinking” (Arfi, 2012, 1).

²⁸⁹ Quero sublinhar aqui que chamo de movimento de objetivação as pretensões e movimentos, que penso eu, estão presentes na área acadêmica e enquanto lógica moderna de objetivar, sintetizar e apressar pensamentos, dizeres e desenvolvimentos argumentativos. Essa dissertação também pretende trabalhar a partir de uma outra temporalidade que dá espaço para a demora e caminho de travessia, sem pretensões de apressar-se. Confesso que de certa forma não teria como “fugir”, pensando desta maneira, de um trabalho com “muitas” páginas, mas também não desconsidero minha falta de maestria. Por isso meu desejo de, ainda sem total aptidão, fazer valer a iniciativa, experiência e tentativa – principalmente em meu (des)encontro com a área de RI e o Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais – tendo em vista a possibilidade de ter olhares críticos, feedbacks e considerações sobre esta dissertação. Experiência escassa, penso eu, que pretendo não desperdiçar. É um trabalho que não pretende se recalcar, mas permitir este caráter ainda em construção no intuito de não perder este espaço de criação de alternativas e possibilidade, um esforço para ser olhado, lapidado, ampliado, compartilhado e negociado, etc. Não é um trabalho que se pretende e posiciona como “pronto”, mas “em processo”.

“No closure”: como falar sobre o refúgio?

Esta pergunta ainda ecoa de forma inquieta e reconheço a insuficiência e precariedade do meu trajeto feito até aqui nesta dissertação. Mas, não pretendo também dar conta dele em sua “totalidade”, tendo em mente que tal empreendimento considero impossível. Assim, me propus a trabalhar, apresentar, dialogar e questionar no campo do possível, do negociável da tradução de experiências, dúvidas, desassossegos e esforço por uma relação, prática e produção de conhecimento menos violento possível.

Júlio me abriu uma porta de forma hospitaleira, ao mesmo tempo possível para ele, e, me fez (re)pensar novamente minha própria práxis, um movimento como ressaltei no início: “um ecoar a voz do outro em nós” (Spivak, 2014; Yamato, 2021). Uma travessia que me permite perpassar aqui nestas linhas, evidenciando alguns destes meus (des)encontros com o contexto do refúgio. Naquele momento de encontro com Júlio e a violência que aquele processo de diferenciação posta a ele, como não pertencente, deixou marcas, mas ao mesmo tempo não limitaram o seu movimento afirmativo ao não lidar com a mesma lógica de delimitação, incluindo pessoas a categorias duais somente de amigos e inimigos, me possibilitou (re)posicionar minhas próprias fronteiras. Sou imensa e desassossegadamente grata a ele naquele encontro.

Ampliar novos horizontes de possibilidade foi o meu objetivo, e, ao ter apresentado tal intenção, me propus pensar e falar acerca dos tratos e posicionamentos da diferença, abrangendo formas de contato e marcadores de violência, ou afirmativos nestas fronteiras. Ao tentar vislumbrar tais horizontes nas RIs, abrangei tal problemática a partir de questionamentos acerca do posicionamento do lugar em que o ‘outro’ foi posto, e, como na maioria das vezes, o encontro com aquele posto no lugar de diferente foi seguido de respostas coloniais e racistas.

A partir destas lógicas convicções de inferioridade e de tropeços de uma pretensa hierarquia, neste “jogo”, viabilizaram a manutenção de um suposto “eu” e um

suposto “outro”. Tais perspectivas foram importantes para compreender que o problema da diferença continua a habitar, dentro da política mundial, ou melhor dizendo, o que a vida política deveria ou foi posta para “ser”, as relações coloniais e precárias, características destas zonas de contato, emoldurando nossas formas de relação no encontro com um outro “outro” e “consigo”. Me aproximei de alguns destes usos, pois compreender as suas reverberações contribuem para apreensão de seus usos no contexto atual, e, especialmente nos cenários migratórios, seja na construção de fronteiras ou manutenção destas.

“O Jogo” – é assim que pessoas em busca de refúgio se referem ao momento em que vão cruzar alguma fronteira (Levier, 2023). Há diversos regimes normativos quando se trata da migração, ainda com mais aparatos quando se trata de deslocamentos migratórios forçados. Desse modo, ser visto como “ser humano” não significa que há passe livre por entre fronteiras estatais, principalmente se este *status* é perdido, tirado, violentado por outras formas de representação e destituição desta humanidade neste “jogo” de fronteiras. Mas, ainda me questiono, juntamente com Butler (2018, 17), em que sentido então a vida “excede sempre as condições normativas de sua condição de ser reconhecida?”, e se “o ‘ser’ da vida é ele mesmo constituído por meios seletivos, não podemos fazer referência a esse ‘ser’ fora das operações de poder” (Butler, 2018, 16). Como falar então deste “ser”, desta “vida”, de pessoas nesta condição de refúgio de forma menos precária possível. Como lidar com tais lugares de representação e diferenciação, a partir da criação de fronteiras?

É Claro que diante das restrições destas páginas não é possível dar conta de todas as possibilidades de lidar com o refúgio enquanto objeto (relacional) teórico, nem é a minha intenção, na medida que meu foco foi ressaltar minhas andanças e negociações, possibilidades e impossibilidades de cada arcabouço, autores e territórios teóricos. O recorte aqui foi um esforço de negociar com o leitor enquanto atitude de escolha relacional com este contexto e com os autores, e perspectivas que tive contato neste movimento desconstrutivo de busca enquanto uma política da aporia enquanto pesquisadora, um movimento de deslocamento por tais experiências e a possibilidade, de encontrar-se com tais histórias e trajetórias, como apresentei o de Julio, Akin, Carmen, Patrícia, dentre tantos outros.

Nesse contexto, é um (re)pensar as relações aparentemente com bases “firmes” e inquebrantáveis, para atitudes de desconstrução e reconstrução provisória. Ao longo dos dois primeiros capítulos, meu esforço foi, mais que trabalhar por uma

linha ou território teórico, estabelecer os encontros e desencontros que moldaram os lugares em que a diferença foi e é colocada, posicionada, enquadrada, bem como suas fronteiras e marcas advindas de uma tradição metafísica ocidental sobre o diferente. E, posteriormente, mais detidamente no último capítulo (re)situar a diferença a partir da *différance* derridiana para (re)pensar as possibilidades, impossibilidades e negociações tanto hospitaleiras quanto hostis que tal empreendimento “impõe”. Tal movimento é uma expressão do meu desejo. Uma forma de reagir àquele primeiro encontro e momento que tive com Julio e tantos outros, uma tentativa de fazer ecoar a voz do outro e reagir à altura do seu movimento – (re)olhar, se mover e (re)posicionar nossas próprias fronteiras e as que determinam as nossas próprias interações –, dentro do possível, e reconsiderar, a partir daquele jogo de bola (jogo de diferenciação), o que é o estrangeiro e quem é o estrangeiro, o que é a diferença e “quem é o diferente, fazendo uso de um movimento mais hospitaleiramente desconstrutivo.

O processo de desconstrução derridiana opera a partir e com contradições, aporias, inconsistências. O autor reforça (2002) que devemos pensar na aporia em termos de condições de possibilidade e impossibilidade, como uma experiência de não saber que caminho seguir, ou de chegar ao ponto em que nenhum caminho pode ser encontrado, não como um problema, não como um obstáculo, mas sim como uma chance para outro pensamento. Espero que este texto abra diversas portas para questionamentos, críticas, dúvidas, vírgulas, exclamações e interrogações, ampliando as “respostas”/negociadas, sem deixar de levar em conta um movimento aporético. Ou seja, estas linhas se propuseram a ser um chão, um terreno para conversação sobre as temáticas e, quem sabe, um terreno fértil para novos questionamentos.

Reforçando o movimento desta escrita, e a “promessa” de me manter fiel à minha proposta de (re)pensar o contexto do refúgio e o problema da diferença, a partir da relação com o (des)encontro com o trabalho da desconstrução, esta “conclusão” (*closure*) se propõe aberta, uma conclusão não conclusiva, diante das minhas próprias inconsistências, antinomias, paradoxos e impossibilidades, mas “conclui” sem um fechamento, em certa medida. Reconheço as minhas arriscadas, pobres e repetitivas tentativas de realizar tal movimento com maestria. Estas páginas evidenciam um processo ainda em andamento enquanto pesquisadora, e ainda suficiente, cheio de inconsistências e, ao mesmo, tempo, com espaço para lapidação e

aprimoração enquanto um fôlego em busca de amadurecimento e exercício pessoal e profissional, sem pretensões de alcançar “A” perfeição. Pensar em “como falar sobre o refúgio?”, diria eu que é também ressaltar que ainda não tenho uma *finesse* ainda na execução deste processo

Pegando emprestado o movimento de Maldonado (2014), acredito que ressoa com minha intenção neste trabalho:

Entre os muitos possíveis, escolhi aquele indicado pela exatidão da emoção que me faz espelhar naquilo que ainda não sou. Isso alimenta o esforço do pensamento que faz mover novas palavras que o colocam de novo em condição de agir. Em seu sentido mais radical, pensar é criar novas formas de pensamento, ir além do próprio pensamento, objetivando ao outro pensamento: na periferia conscientização que poderemos agarrar esse outro somente dentro e através do próprio pensamento. A pergunta que angustia desde sempre os filósofos – o que, naquilo que se pensa, provém de quem pensa e o que provém daquilo que é pensado? – permanecerá para sempre uma questão indecível. Esse paradoxo fardo/ônus constitui o limite intransponível do pensamento. Eis por que o pensamento não pode ser um procedimento cognitivo, um território com soberania científica. Sua viagem é interminável porque não consegue mais alcançar o próprio objetivo, que é nada mais do que a aspiração mais profunda e mais irrealizável do desejo: aquela que gostaria de, através das peripécias da viagem, livrar-se desse fardo e reencontrar a simplicidade da origem (Maldonado, 2014, 8).

Uma fala que não busca plenitude ou um fim teleológico de análise, mas procura traduzir os interstícios de presenças fugidias, um lugar de aprendiz e um caminho enquanto eu-estrangeiro. Para um (des)encontro entre “eu-estrangeiros”, ou como descreveu Fernando Pessoa, por uma “suma de não-eus sintetizados num eu posição” (Pessoa, 1990, 41).

6. Referências Bibliográficas

ACNUR. Agência da ONU para Refugiados. **Global Trends**, 2018.

ACOSTA, D. **The National versus the Foreigner in South America**: 2000 years of migration and citizenship law. University of Bristol, 2009.

AGAMBEN, G. **Homo Sacer Sovereign Power and Bare Life**. Editora Stanford University Press, 1998.

AGAMBEN, G. **Estado de Exceção (Estado de Sítio)**. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGER, A.; STRANG, A. Understanding integration: a conceptual framework. **Journal of Refugee Studies**, [S. l.], v. 21, n. 2, p. 166-191, 2008.

AGNEW, J. **Geopolitics**: revisioning world politics. London and New York, NY: Routledge, 2003.

ANDRADE, V. L. Migrações internas e internacionais motivadas por orientação sexual e identidade de gênero. Dossiê: migração, sexualidade e identidade de gênero. **Travessia – Revista do Migrante**, [S. l.], n. 77, 2015.

ARFI, B. **Re-thinking International Relations Theory via Deconstruction**. Routledge, London and New York, 2012.

AUGOUSTINOS, M.; EVERY, D. The Language of ‘Race’ and Prejudice: a discourse of denial, reason, and liberal- practical politics. **Journal of Language and Social Psychology**. [S. l.], 2017.

BALIBAR, E. **We, the People of Europe?** Reflections on Transnational Citizenship: Princeton / Oxford, Princeton University Press, 2014.

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista brasileira de ciência política**, Brasília, n. 11, 2013.

BAYOUMI, M. **They are ‘civilised’ and ‘look like us’**: the racist coverage of Ukraine. The Guardian, 2022.

BENTO, C. **O Pacto da Branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022

BENTO, M. A. S. **Pactos Narcísicos no Racismo:** Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. Universidade de São Paulo. Instituto de Psicologia, São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

BETTS, A. The Normative Terrain of The Global Refugee Regime. **Ethics and International Affair**, [S. l.], v. 29, p. 363-375, 2015.

BIGO, D.; GUILD, E. **Controlling Frontiers:** free movement into and within Europe, Routledge, 2005.

BIGO, D.; WALKER, R. B. J. Political Sociology and The Problem of the internacional. **Millennium: jornal of international studies**, [S. l.], v. 35, p. 725-739, 2015.

BORGES, A. B. **Considerações sobre Derrida e a Universidade.** 2010. Tese de Doutorado no Departamento de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Rio de Janeiro, 2010.

BRAH, A. **Border Crossings.** Policing Borders, Boundaries e Bodies. University of London: centre for migration e diaspora studies, 2016.

BRUBAKER, R.; COOPER, F. Para além da Identidade. **Revista Antropológica**, Niterói, n. 45, 2018.

BULLEY, D. **Migration, Ethics and Power:** spaces of hospitality in international politics. Sage publications, LTD. 2017.

BUSSMANN, F. S.; MIGNOLO, W. D. Colonialidade e Estado: Raça, Nação e Dependência. **Teoria, cultura e sociedade**, [S. l.], 2023.

BUTLER, J. **Bodies That Matter:** on discursive limits of sex. London: Routledge, 1993.

BUTLER, J. **Quadros de Guerra:** quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, J. **Vida precária:** os poderes do luto e da violência. [S. l.]: Autêntica. 2019.

CAMARGO S. A.; FERREIRA, N. P. O estranho na obra de Sigmund Freud e no ensino de Jacques Lacan. **Trivium, estudos interdisciplinares**, Rio de Janeiro, [S. l.], v. 12, n. 1, 2020.

CAMPBELL, D.; SHAPIRO, M. J. Introduction: From ethical theory to the ethical relation. In: CAMPBELL, D.; SHAPIRO, M. J. (eds). **Moral Spaces:** Rethinking Ethics in World Politics (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press), 1999. p. vii-xx.

CAMPBELL, D. **Writing Security:** united states foreign policy and the politics of identity. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1998.

CARDOSO, L. **O Branco “invisível”**: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (período: 1957 – 2007). 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2008. 232 p.

CARNEIRO, A. S. **A construção do Outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Doutorado em Educação e Filosofia de São Paulo. São Paulo, 2005. 339 p.

CASTLES, S. *et al.* **Integration: mapping the field**. London: Home Office Immigration Research and Statistics Service, [S. l.], 2022.

CASTRO-GÓMES, S. “Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da ‘invenção do outro’”. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

CONECTAS. **Fechamento de fronteiras com punições desproporcionais pode agravar situação de refugiados**. São Paulo, 2021.

CORRÊA, A. M. **Metáfora e Valor**: Considerações sobre o contexto do refúgio. Dissertação de mestrado. Universidade Federal Fluminense, 2023.

CORRÊA, A. M.; GURGEL, D. Considerações filosóficas sobre as entrevistas de solicitação de refúgio. **Griot: Revista de filosofia**, [S. l.], v. 21, n. 1, p. 44-60, 2022. DOI: 10.31977/grifi.V21il.

CORRÊA, A. **Racismo e suas fronteiras**: perspectivas acerca do refúgio. Editora Paco e Littera, 2022.

COSTAS, S. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. **Revista brasileira de ciências sociais**, [S. l.], v. 21, n. 60, 2006.

CRISP, J. **The local integration and local settlement of refugees**: a conceptual and historical analysis. New Issues in Refugee Research. Geneva: UNHCR, 2004.

CUNHA, G.; ALMEIDA, G. Introdução à Parte II (Direito Internaiconal dos Refugiados”. In: PIOVESAN, F. (Coord.). **Código de Direito Internacional dos Direitos Humanos Anotado**. São Paulo: Editora Perfil Ltda, 2008. p. 423-441.

DERRIDA, J.; DUFOURMANTELLE, A. **Of Hospitality**. Stanfor University Press, 2000.

DERRIDA, J. **Positions**. Paris: Minuit, 1972.

DERRIDA, J. **Writing and Difference**. Chicago. IL: University of Chicago Press, 1978.

DERRIDA, J. **Margins of Philosophy**. Chicago. IL: University of Chicago Press, 1982.

DERRIDA, J. **Aporias**. Stanford. CA: Stanford University Press, 1993.

DERRIDA, J. **The Politics of Friendship**. New York: Verso, 1997.

DERRIDA, J. **Sur Parole**: instantanés philosophiques. Saint-Étienne: Editions de L'aube, 1999.

DERRIDA, J. **Demeure**: fiction and Testimony. *In*: The instant of my death (by Maurice Blanchot) / Demeure: fiction and testimony [by Derrida]. Califórnia: Stanfor University Press, 2000a.

DERRIDA, J. **Of Hospitality**. Stanfor, CA: Stanford University Press, 2000b.

DERRIDA, J. **O Monolinguismo do Outro ou a Prótese de Origem**. Porto: Campo das Letras, 2001.

DERRIDA, J. **Negotiations**. Stanfor: Stanford University Press, 2002.

DERRIDA, J. **The Beast and the Sovereign**: volume I. Chicago, Iland London: University of Chicado Press, 2003b.

DERRIDA, J. Poeties and Politics of Witnessing. *In*: **Sovereignities in Question: The poetics of Paul Celan**. New York: Fordham University Press, 2005, p.65-96.

DERRIDA, J. **A Farmácia de Platão**. São Paulo: Iluminuras, [1930] 2005.

DERRIDA, J. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. *In*: **a escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

DERRIDA, J. **Gramatologia**. Editora: Perspectiva, 2013.

DERRIDA, J.; ROUDINESCO, E. **De quoi demain...**, Paris: Fayard/Galilée, 2001.

DERRIDA, J.; ROUDINESCO, E. **De que amanhã**. Diálogos de Derrida e Roudinesco. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2004.

DILLON, M. **Deconstructing International Politics**. New York. Routledge, 2013.

DOTY, R. L. **Imperial encounters**: the politics of representation in North-South relations. Minneapolis: University of Minnesota Press, [1996] 2002. (Borderlines, 5).

DOTY, R. L. Aporia: A critical exploration of the agente-structure problematique in international relations theory. **European Journal of International Relation**, [S. l.], v. 3, n. 3, p. 365-392, 1997.

DOTY, R. L. Racism, desire, and the politics of immigration. **Millenium**, [S. l.], v. 28, n. 3, p. 585-606, 1999.

DOTY, R. L. Fronteras Compasivas and the Ethics of Unconditional Hospitality. Millennium: **Journal of International Studies**, [S. l.], v. 35, n. 1, p. 53-74, 2006.

DOTY, R. L. **The Law into their own hands**: immigration and the politics of exceptionalism. [S. l.], 2009.

DOTY, R. L. Why is people's movement restricted? In: EDKINS, J.; ZEHFUSS, M. **global Politics**: a new introduction. 2^a ed. [S. l.], 2014.

DU BOIS, W. E. B. The African roots of war. **The Atlantic**, [S. l.], 1915.

DU BOIS, W. E. B. **The Souls of White Folks in DARKWATER**: Voices from within the veil. New York: Harcourt, Brace and Company, 1920.

DU BOIS, W. E. B. **The Souls of Black Folk**. Amazon Classics, 2017.

DU BOIS, W. E. B. **As almas do povo negro**. São Paulo: Veneta, 2021.

DUQUE-ESTRADA, P. C. Derrida e a escritura. In: Duque-Estrada, P. C. (Org.). **Às Margens da Filosofia**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio e Edições Loyola, 2020.

EDKINS, J. Poststructuralism and international relations: bringing the political back in. **Lynne Rienner publishers**, [S. l.], 1999.

EDKINS, J.; WALKER, R. B. Zones of Indistinction: territories, bodies, politics. **Special Issue of Alternatives: global, local, political**, [S. l.], 2000.

ERIBON, D. **Reflexões sobre a questão gay**. Rio de Janeiro: companhia de Freud, 2008.

ESPOSITO, R. **Bíos**: biopolitics and philosophy. Minneapolis, Mn: University of Minnesota Press, 2008.

ESPOSITO, R. **Communitas**: the origin and destiny of Community Stanford, CA: Stanford University Press, 2010.

ESPOSITO, R. **Immunitas**: the protection and negation of life. Cambridge: polity press, 2011.

ESPOSITO, R. **Third Person**: politics of life and philosophy of the impersonal. Cambridge: Polity Press, 2012a.

ESPOSITO, R. **Living thought**: the origins and actuality of italian philosophy. Stanford, CA: Stanford University Press, 2012b.

ESPOSITO, R. **Terms of the political**: Community, immunity, biopolitics. New York, NY: Fordham University Press, 2013.

FANON, F. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010.

FAVELL, A. **Review The Refugee in International Society**: between sovereigns, Emma Haddad. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

FELLER, E.; NICHOLSON, F.; TÜRK, V. **Refugee protection in international law**: UNHCR's Global consultations on International Protection. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

FERRIS, E. G. **The Politics of Protection**: The Limits of Humanitarian Action. Washington DC: The Brookings Institution Press, 2011.

FOUCAULT, M. **The Order of Things**. London: Tavistock, 1970.

FOUCAULT, M. **Society Must Be defended**. Lectures at the Collège de France, 1975-76. Picador: New York, 2003.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. Petrópolis, Ed. Vozes, 2014.

FREUD, S. 1919. "O Estranho". In: **Uma neurose infantil e outros trabalhos** (1917-1918/2006). Rio de Janeiro: Imago, v. XVII. 2006.

G1. Mais de 2 mil imigrantes desapareceram no Mar Mediterrâneo em 2023 tentando chegar à Europa. **Jornal Nacional**, 2023a. Disponível em: g1.globo.com/. Acesso em: 18 ago. 2023.

G1. Naufrágio na Itália mata 41 pessoas. Embarcação transportava migrantes que saíram de Sfax, na Tunísia, de onde pessoas têm fugido por onda de perseguição a estrangeiros. **G1**, 2023b. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2023/08/09/naufragio-migrantes-italia.ghml>. Acesso em: 18 ago. 2023.

GOLDBERG, T. D. In/visibility and super/vision: Fanon, race, veils, and discourses of resistance. In: GORDON, T. L.; SHARPLEY, D. W.; WHITE, R. T. (eds.). **Fanon: critical reader**: Oxford/Cambridge: Blackwell Publisher, 1996, p. 179-200.

GROSFOGUEL, R. "Para decolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global". **Revista Crítica de Ciências Sociais**, [S. l.], n. 80, p. 115-147, 2008.

GROSFOGUEL, R. Decolonizing western universalisms: decolonial pluriversalism from Aimé Césaire to the Zapatistas. **Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World**, [S. l.], v. 1, n. 3, p. 88-104, 2012.

GROSFOGUEL, R. "A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, [S. l.], v. 31, n. 1, 2016.

HADDAD, E. **Who is (not) a Refugee?** European University Institute, Italy, 2004.

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

HADDOCK-LOBO, R. **Para um pensamento úmido** - a filosofia a partir de Jacques Derrida. 2007. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2007.

HALL, S. Culture, Community, Nation. **Cultural Studies**, [S. l.], v. 7, n. 3, p. 349-63, 1993.

HALL, S. **Cultural Identity and diáspora.** Community, Culture, Difference. London: Sage Publications, 1996.

HASLAM, N. Dehumanization na integrative review. **Personality and Social Psychology Review**, [S. l.], 2006.

HEGEL, G. W. F. **Filosofia da história.** Brasília, DF: Ed. nB, 1995.

HENDERSON, E. A. Hidden in plain sight: racism in international relations theory. **Cambridge Review of International Affairs**, [S. l.], v. 26, n. 1, p. 71-92, 2013.

HOBBS, T. **Leviathan.** Edited by Richar Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1996 [1651].

HOOKS, B. **Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade.** 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

HUYSMANS, J.; NOGUEIRA, J. P. International Political sociology as a Mode of Critique: fracturing totalities. **International Political Sociology**, [S. l.], 2020.

INAYATULLAH, N.; BLANEY, D. L. **International relations and the problem of difference.** New York: Routledge, 2004.

INAYATULLAH, N. **Pedagogy as encounter.** Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2022.

JAROCHINSKI-SILVA, J. C.; BAENINGER, R. O êxodo venezuelano como fenômeno da migração sul-sul. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, [S. l.], v. 29, p. 123-139, 2022.

JUBILUT, L. L. **O Direito Internacional dos Refugiados: e sua aplicação no ordenamento jurídico brasileiro.** São Paulo, SP: Método, 2007.

KANT, I. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime: ensaio sobre as doenças mentais.** Campinas: Papirus, 1993.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KLUGE, H. H. O. *et al.* Refugee and migrant health in the COVID-19 response. **The Lancet**, [S. l.], v. 395, 2020.

LABORNE, A. A. P. Branquitude, colonialismo e poder: a produção do conhecimento acadêmico no contexto brasileiro. *In*: MÜLLER, T. M. P.; CARDOSO, L. **Branquitude**: estudos sobre a identidade branca no Brasil. Curitiba: Appris, 2017, p. 91-106.

LACLAU, E.; MOUFFE, C. **Hegemony and socialist strategy**: towards a radical democratic politics: Londres: Verso, 1985.

LEVIER, P. M. **Exposição Entre Fronteiras**. Apoio: Centro Cultural Correios RJ. Assessoria de Imprensa: Paula Ramagem. Rio de Janeiro – RJ, 2023.

LUKÁCS, G. **Estética**. Barcelona: Grijalbo, 1996.

LUQUERNA, A. Why the Discrimination against Non-white Ukrainian Refugees is a Violation of International Law. **Reportagem OpinióJuris**, [S. l.], 2022. Disponível em: <https://opiniojuris.org/2022/04/22/why-the-discrimination-against-non-white-ukrainian-refugees-is-a-violation-of-international-law/>. Acesso em: 15 maio 2023.

MALDONATO, M. **Raízes Errantes**. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2014.

MATTIAZZI, G. **A participação dos/as migrantes nas políticas públicas para o desenvolvimento local**. Os casos de Lisboa e Pádua. 2014. Tese de Doutorado Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Coimbra, 2014. 634p.

MBEMBE, A. **On the postcolony**. University of California Press, 2020.

MENDES, F. O.; RESENDE, L. O Dilema da segurança como realidade fundamental da política internacional: debate teórico e implicações para a América do Sul. *In*: **Revista brasileira de Estudos de Defesa**, [S. l.], v. 7, n. 1, p. 13-42, 2020.

MIGNOLO, W. **Historias locales/disenos globales**: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo: Madrid: Akal, 2003.

MIGNOLO, W. “La opción decolonial: desprendimiento y apertura. Um aníffesto y um caso”. **Tabula Rasa**, [S. l.], n. 8, p. 243-282, 2008.

MIGNOLO, W. **Desobediencia epistémica**: retórica de la modernidade, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Argentina: Ediciones del signo, 2010.

MIGNOLO, W. A geopolítica do conhecimento e a diferença colonial. **Revista Lusófona de Educação**, [S. l.], v. 48, p. 187-224, 2020.

MILNER, H. “The Assumption of Anarchy in International Relations“. In: BALDWIN, D. A. (Ed.). **Neorealism and Neoliberalism: The Contemporary Debate**. New York: Columbia University Press, 1993.

MISKOLCI, R. *et al.* Desafios da saúde da população LGBTI+ no Brasil: uma análise do cenário por triangulação de métodos. **Ciência & Saúde Coletiva**, [S. l.], v. 27, p. 3815-3824, 2022.

MISSIATTO, L. A. F. Memoricídio das populações negras no Brasil: atuação das políticas coloniais de esquecimento. **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v. 13, n. 24, p. 252-273, jan./jul. 2021.

MORRIS, A. W. E. B. Du Bois no centro: da ciência, do movimento dos direitos civis, ao movimento Black Lives Matter. **Inter-legere**, Natal, v. 1, n. 23, jul./dez., 2018.

MOREIRA, J. B. Refugiados no Brasil: reflexões acerca do processo de integração legal. **REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, Brasília, Ano XXII, n. 43, p. 85-98, jul./dez. 2014.

MOREIRA, J. B. Pesquisando migrantes forçados e refugiados: reflexões sobre desafios metodológicos no campo de estudos. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 20, n. 2, 2017.

MOULIN, C. Os Direitos Humanos dos Humanos sem direito: refugiados e política do protesto. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [S. l.], v. 26, 2011.

NAVIA, A. F. **Êxodos e Refúgios. Colombianos refugiados no Sul e sudeste do Brasil**. 2014. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.

NEGRI, A. **Negri on Negri: Antonio Negri in Conversation with A. Dufourmantellen**. London and New York, NY: Routledge, 2004.

NEGRI, A. **Reflections on Empire**. Cambridge and Malden, MA: Polity Press, 2008.

NEVES, B. A Biopolítica em Roberto Esposito: imunidade e comunidade **Complexitas – Ver. Fil. Tem.**, Belém, v. 2, p. 6-7, 2017.

OHCHR, Office of The High Commissioner United Nations Human Rights. **Dimensions of Racism**. New York and Geneva, 2005.

OLIVEIRA, A. V. S. **Epistemicídio e a academia de Relações Internacionais: o projeto UNESCO e o afrodiaspórico sobre o Brasil e seu lugar no mundo**. 2020. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica do rio de janeiro, Instituto de Relações Internacionais. Rio de Janeiro, 2020.

PADILHA, F.; JANSSON, L.; MACHADO, G. S. **Os impactos do fechamento de fronteira em decorrência da pandemia da Covid-19 nos processos de interiorização de imigrantes e refugiados venezuelanos.** [S. l.], 2021.

PAPADOPOULOS, D.; STEPHENSON, N.; TSIANOS, V. **Escape Routes: control and subversion in the 21st Century.** London: Pluto Press, 2008.

PERSUAD, B.; WALKER, R. B. J. Apertura: Race in International Relations. **Alternatives: Global, Local, Political**, [S. l.], v. 26, n. 4, p. 373-376, 2001.

PESSOA, F. **Não sei quem sou, que alma tenho.** Arquivo Pessoa: Obra Édita, 2009.

PINOTTI, F. Como a Europa trata diferente refugiados da Ucrânia e do Oriente Médio. **CNN Brasil**, 2022. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/como-a-europa-trata-de-forma-diferente-refugiados-da-ucrania-e-do-oriente-medio/#:~:text=Na%20avalia%C3%A7%C3%A3o%20de%20Jeff%20Crisp,alarme%20e%20medo%20na%20Europa.%E2%80%9D>. Acesso em: 3 set 2023.

PINTO, J. P. **Atos de autoria: assinaturas, rasuras, rupturas.** Universidade Federal de Goiás, 2009.

PRATT, M. L. **Imperial Eyes: travel writing and transculturation.** New York: Routledge, 1992.

PROVINE, D. M.; DOTY, R. L. A criminalização dos imigrantes como um projeto racial. **Journal of Contemporary Criminal Justice**, [S. l.], 2011.

QUADROS, M. F. Descolonizando as Relações Internacionais: a raça e o racismo como categoria de análise. **Smeina – Revista dos Pós-Graduandos em História da UPF**, 2019, v. 18, n. 1, p. 39-57.

QUIJANO, A. Paradoxes of modernity in Latin America. **International Journal of Politics, Culture, and Society**, [S. l.], v. 3, p. 147-177, 1989.

QUIJANO, A. Colonialidade do Poder, cultura e conhecimento na América Latina. **Disposição**, [S. l.], v. 24, n. 51, p. 137-148, 1999.

QUIJANO, A. **Colonialidad y modernidad-racionalidad**, [S. l.], 2005.

QUIJANO, A. Ensayos em torno a la colonialidad del poder. **Center for Global Studies and the humanities.** Duke university, [S. l.], 2019.

REZENDE, L. F. Sexílio, alteridade e reconhecimento: uma análise teórica sobre o refúgio de LeGBTs. **O social em questão**, [S. l.], ano XXI, n. 41, 2018.

RODRIGUEZ, D. A. Derrida e o problema de uma “nova Internacional”: a herança marxista da desconstrução e a ética da hospitalidade. **Ensaio Filosóficos**, [S. l.], v. VIII, 2013.

ROSENAU, J. N. **Along the domestic-Foreign Fronteir, Exploring Governance in a Turbulent world**. Cambridge University Press, 1997.

RUTHERFORD, J. **Identidade**: comunidade, cultura, diferença. Londres: Lawrence e Wishart, 1990.

SAID, E. W. **Orientalismo**: O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: companhia das Letras, 2007.

SANTIAGO, S. **Glossário de Derrida**: trabalho realizado pelo Departamento de Letras da PUC/RJ. Rio de Janeiro, F. Acves, 1976.

SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, B. S.; MENEZES, M. P. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 23-72.

SANTOS, B. S. **Na oficina do sociólogo artesão**: aulas 2011-2016. São Paulo: Cortez, 2018.

SANTOS, B. S. **O fim do Império Cognitivo**: as afirmações das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SAUSSURE, F. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Cultrix, 2012.

SAYAD, A. **Imigração ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo: Ed Edusp, 1998.

SCHUCMAN, L. V. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”**: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulista. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2012, 122p.

SEZGIN, U. Women’s disaster-related mental health: the decision to leave or to stay after an earthquake. **Traumatology**, [S. l.], v. 22, n. 1, p. 40-47, 2016.

SHAPIRO, M. J. Moral Geographies and the ethics of post-sovereignty. **Public culture**, [S. l.], v. 6, p. 479-502, 1994.

SHAPIRO, M. J. Narrating the nation, unwelcoming the stranger: anti-immigration policy in contemporary America. **Alternatives: Global, Local, Political**, [S. l.], v. 22, n. 1, p. 1-34, 1997.

SHILLIAM, R. When did racismo become solely a domestic issue? **Foreign Policy**, [S. l.], 2020.

SILVA, J. C. C.; BUCHER-MALUSCHKE, J. S. N. F. Psychology of forced displacement and Migration: a systematic review to the scientific literature **Estudos de Psicologia Campinas**, [S. l.], 127-135, 2018.

SILVA, K. “Esse silêncio todo me atordoa”: a surdez e a cegueira seletivas para as dinâmicas raciais nas Relações Internacionais. **Revista de Informação Legislativa: RIL**, [S. l.], v. 58, n. 229, p. 37-55, 2021.

SILVA, K. S.; PISETA, I. Dois pesos e duas medidas: a projeção da colonialidade nas políticas de migrações e de cidadania na União Europeia. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, [S. l.], v.13, n. 1, p. 30-60, 2019.

SILVA, P. E. A conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudo. In: MÜLLER, T. M. P.; CARDOSO, L. **Branquitude**: estudos sobre a identidade branca no Brasil. Curitiba: Appris, 2017, p. 19-31.

SOUSA, V.; LEITE, I. Deportações de estrangeiros crescem 5.708% no Brasil em 2020. **Globo News e G1**, 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/02/21/deportacoes-de-estrangeiros-crescem-5708percent-no-brasil-em-2020.ghtml>. Acesso em: 18 ago. 2023.

SOUZA, L. C. **Must International Society Be defended?** Bordering techniques and international organizations. 2015. Tese de Doutorado apresentada ao programa de pós-graduação em relações internacionais PUCRio, 2015.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno Falar?** Belo Horizonte: editora UFMG, [1985], 2010).

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno flar?** Belo Horizonte: editora UFMG. 2 ed. 2014.

STILL, J. **Derrida and Hospitality**: Theory and Practice. Edinbrgh: Edinburgh University Press, 2010.

STROLL, A. Identity. **Encyclopedia of Philosophy**. New York: MacMillan, 1967.

THE RETURN DIRECTIVE 2008/EC. **European Implementation Aassessment**. EPRS – European Parliamentary Research Service. Editor Katharina Eisele, 2020. Disponível em: [europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2020/642840/EPRS_STU\(2020\)642840_EN.pdf](https://europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2020/642840/EPRS_STU(2020)642840_EN.pdf). Acesso em: 10 fev. 2024.

THOMAZ, D. Z. **A Categoria do Refugiado Revisitada**: transformações na soberania Estatal e o Caso da Migração Haitiana para o Brasil. 2015. Dissertação de mestrado apresentada ao programa de pós-graduação em relações internacionais da PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2015.

THOMSON, M. **crise migratória: pescador diz que encontrar corpos em sua rede é comum**. Role, Da BBC News em Sfax, na Tunísia, 2023. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c4n6v75ze3qo>. Acesso em: 5 out 2023.

TODOROV, T. **The Conquest of America**: the question of the Other. New York: harper and row, 1984.

WARSAN, S. **Poema Home**. 2014.

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

VERONEZI, R. Pandemia gerou 111 mil fechamentos de fronteiras e restrições às migrações em 2020. **Migramundo**. 2021. Disponível em: <https://migramundo.com/pandemia-gerou-111-mil-fechamentos-de-fronteiras-e-restricoes-as-migracoes-em-2020/>. Acesso em: 3 set 2023.

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

WALKER, R. B. J. “Reengajando-se com o Político”. **Alternativas**, [S. l.], v. 25, n. 1, p. 1-2, 2000.

WALKER, R. B. J. L'international, L'impérial, l'exceptionnel. **Cultures & Conflicts**, [S. l.], v. 58, p. 13-51, 2005.

WALKER, R. B. J. The Double Outside of the modern international. **Ephemera**, v. 6, n. 1, 2006.

WALKER, R. B. J. **After the Globe, Before the world**. University of Toronto: Routledge, 2010.

WALKER, R. B. J. **Inside/Outside**: relações internacionais como teoria política. 1 ed. Editora Apicuri, 2013.

WALKER, R. B. J. **Fora da Linha**: ensaios sobre a política de fronteiras e os limites da política moderna. Londres e Nova York: Routledge, 2015.

WALKER, R. B. J.; SHILLIAM, R.; WEBER, H.; PLESSIS, G. Collective Discussion: diagnosing the presente. In: **International Political Sociology**, [S. l.], v. 12, Issue 1, p. 88-107, 2018.

WALTZ, K. N. **Theory of International Politics**. New York: McGraw-Hill, 1979.

WATANABE, I. **Migrantes**. 1ª ed. Editora Solisluna, 2021.

WENDT, M. “Anarchy if what States Make of It: the Social construction of Power Politics“. **International Organization**, [S. l.], v. 46, n. 2, p. 391-425, 1992.

YAMATO, R. V. Pode o migrante falar? Um exercício de rearranjar desejos excavar o eu, e tornar delirante o outro em nós. In: **Perspectivas Pós-coloniais e Decoloniais em Relações Internacionais**. Organizador Aureo Toledo, Salvador EDUFBA, 2021.

ZEHFUSS, M. **Constructivism in International Relations**. The Politics of Reality: New York: Cambridge University Press, 2002.

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