

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

MARIA LUCIA RODRIGUES DA CRUZ

**A VIDA NUA EM GIORGIO AGAMBEN: A PROBLEMÁTICA MIGRATÓRIA E A
RECONFIGURAÇÃO DO PODER SOBERANO**

CURITIBA

2022

MARIA LUCIA RODRIGUES DA CRUZ

**A VIDA NUA EM GIORGIO AGAMBEN: A PROBLEMÁTICA MIGRATÓRIA E A
RECONFIGURAÇÃO DO PODER SOBERANO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração Filosofia, Linha de Concentração Ética e Filosofia, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Cesar Candiottto

CURITIBA

2022

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Edilene de Oliveira dos Santos CRB 9 / 1636

C957v
2022

Cruz, Maria Lucia Rodrigues da
A vida nua em Giorgio Agamben : a problemática migratória e a
reconfiguração do poder soberano / Maria Lúcia Rodrigues da Cruz ; orientador:
Cesar Candiottto. -- 2022
125 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba,
2022
Bibliografia: p. 117-125

1. Filosofia. 2. Vida. 3. Forma (Filosofia). 4. Agamben, Giorgio, 1942-. 5.
Foucault, Michel, 1926-1984. 6. Migração. I Candiottto, Cesar.
II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia. III. Título

CDD 20. ed. – 100



Programa de
**PÓS-GRADUAÇÃO
EM FILOSOFIA
PUCPR**

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO N.º 218
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

Maria Lúcia Rodrigues da Cruz

Aos cinco dias do mês de agosto de dois mil e vinte e dois, às 14h00, reuniu-se por videoconferência a Banca Examinadora constituída pelos professores: Prof. Dr. Cesar Candioto, Prof. Dr. Castor. M. M. Bartolomé Ruiz e Prof. Dr. Daniel Arruda Nascimento para examinar a dissertação da mestranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Maria Lucia Rodrigues da Cruz, ano de ingresso 2020, intitulada: A VIDA NUA EM GIORGIO AGAMBEN: A PROBLEMÁTICA MIGRATÓRIA E A RECONFIGURAÇÃO DO PODER SOBERANO. Após apresentação e defesa da Dissertação, a mestranda foi APROVADA pela Banca Examinadora. Proclamados os resultados, o Presidente da banca outorga à candidata o título de Mestre em Filosofia. A sessão encerrou-se às 16h40. Os avaliadores participaram da defesa por videoconferência e estão de acordo com os termos acima descritos. Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelo presidente da banca e pela coordenação do Programa.

Presidente:
Prof. Dr. Cesar Candioto – PUCPR

Membro externo:
Prof. Dr. Castor. M. M. Bartolomé Ruiz - UNISINOS Participação video conferência

Membro externo:
Prof. Dr. Daniel Arruda Nascimento – UFF Participação video conferência


Prof. Dr. Federico Ferraguto
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia – *Stricto Sensu*



A meu pai, Pedro (*in memoriam*)
e à minha mãe, Francisca.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Prof. Dr. Cesar Candiottto, orientador dessa dissertação, pela paciência e dedicação, na leitura minuciosa, nas várias correções feitas ao longo desta pesquisa; principalmente pela oportunidade de poder desenvolver o tema das migrações a partir da filosofia de Giorgio Agamben.

Agradeço aos Profs. Drs. Castor Bartolomé Ruiz, Daniel Arruda Nascimento, que se dispuseram à leitura e contribuição para aprofundamento teórico desta dissertação, ressaltando que ambos fizeram sugestões extremamente enriquecedoras.

Agradeço ao professor Prof. Dr. Bortolo Valle pelo estímulo e dedicação no ensino da Filosofia, cuja capacidade única voltada a educação me instigou a compreender o pensamento do filósofo italiano Giorgio Agamben, desde a minha formação em Direito, agradeço, assim, pela inspiração e incentivo desde a Graduação.

Agradeço ao meu pai, Pedro Rodrigues da Cruz (*in memoriam*) e à minha mãe, Francisca Pereira da Cruz, meus principais incentivadores.

Agradeço a Iverson Custódio Kachenski, o irmão que a vida me presenteou. Sua paixão pelo conhecimento é, para mim, fonte de inspiração diária.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), pelo financiamento concedido a minha pesquisa de mestrado, que me auxiliou na obtenção de materiais (livros), os quais puderam melhorar a construção teórica deste trabalho. Desse modo, agradeço ao reconhecimento e, principalmente, à política de auxílio, que visa o fomento das pesquisas no Brasil, sem a qual, muitos de nós estudantes jamais conseguiríamos ter acesso aos espaços acadêmicos.

“A hospitalidade começa pela língua / Nomear o outro que que desconhecemos/ Acolher em nossa língua / o outro/ Que não conhecemos /Acolher a língua do outro que nos é desconhecida / E, em troca, ofertar a nossa / Um chá/ café / ou simplesmente copo-d’água / Nada esperar / exceto o gesto da hospitalidade/ um estar-em-comum / um respeitar-em-comum / um gesto apenas” (TONUS, 2018a, p. 16).

(...) eu falo dos milhares de homens sacrificados [...] falo de milhões de homens arrancados a seus deuses, suas terras, seus costumes, sua vida, a vida, a dança, a sabedoria. Estou falando de milhões de homens em quem foram inteligentemente inculcados o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, o ajoelhar-se, o desespero, o servilismo (CÉSAIRE, 2020, p. 24-25).

RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo propor uma reflexão filosófica sobre a problemática migratória, das condições às quais o migrante pobre é produzido como tal frente à soberania dos Estados e seus discursos acerca da segurança. Diante disso, buscou-se trazer para a discussão as contribuições político-filosóficas desenvolvidas por Giorgio Agamben, principalmente aquelas que estão distribuídas em seu Projeto *Homo sacer*, iniciado em 1995. No entanto, foi também necessário em certos momentos da pesquisa, trazer alguns de seus interlocutores como Michel Foucault, Hannah Arendt, e Walter Benjamin, que são de grande importância para que se possa compreender o ponto de partida de sua filosofia política. Assim, o primeiro capítulo desta pesquisa articula o método arqueológico-paradigmático e os conceitos de *homo sacer*, vida nua, estado de exceção e campo. No segundo capítulo, procurou-se confrontar as análises de Agamben sobre o campo como paradigma biopolítico aos atuais campos de retenção para migrantes. O campo, nesse momento, tem uma função dúplice de representar, tanto o espaço de exceção biopolítico de Auschwitz, como também o campo de retenção para migrantes. Embora ambos possuam graus de violência muito distintos, o primeiro em uma estrutura de poder totalitária, o segundo em Estados que se auto entendem como democráticos, eles transcendem sua conotação histórica, sendo também ontologicamente pensados como estruturas através das quais pretende-se explicar os modos de agir da política contemporânea pelos quais a vida é reduzida à pura vida nua. Diante disso, buscou-se colocar em evidência a perplexidade da operacionalidade do campo no passado, mas também suas ramificações no presente da política migratória. O terceiro capítulo da dissertação está voltado basicamente à análise da produção do migrante de sobrevivência como extensão da vida nua. Nesse sentido, problematizou-se o tema a partir do conceito de forma-de-vida, revisitado por Agamben na etapa final do projeto *Homo sacer*. Esse conceito é significativo para pensar as novas maneiras de resistência às novas estratégias da soberania na sua era biopolítica. Por fim, ressaltamos a importância de uma filosofia ético-política das migrações atrelada às noções de forma-de-vida, amizade e hospitalidade, enquanto condição de possibilidade para frear, retardar ou impedir a força violenta do dispositivo biopolítico da polícia migratória.

Palavras-chave: Giorgio Agamben. Michel Foucault. Vida nua. Forma-de-vida. Migrações

ABSTRACT

The present research aims to propose a philosophical reflection on the migratory problem, on the conditions under which the poor migrant is produced as such in the face of the sovereignty of States and their discourses on security. Therefore, we sought to bring to the discussion the political-philosophical contributions developed by Giorgio Agamben, mainly those that are distributed in his *Homo sacer* Project, started in 1995. However, it was also necessary at certain moments of the research, to bring some of his interlocutors such as Michel Foucault, Hannah Arendt, and Walter Benjamin, who are of great importance in order to understand the starting point of his political philosophy. Thus, the first chapter of this research is necessarily focused on articulating the archaeological-paradigmatic method with the concepts of *homo sacer*, bare life, state of exception and field. In the second chapter, we sought to confront Agamben's analysis of the field as a biopolitical paradigm to the retention fields for migrants. The camp at that moment has a dual function of representing both the biopolitical space of exception of Auschwitz, as well as the retention camp for migrants. Although both have very different degrees of violence, the first in a totalitarian power structure, the second in states that consider themselves to be democratic, these fields are structures through which it is intended to explain the ways of acting in contemporary politics through which life is reduced to pure naked life. In view of this, we sought to highlight the perplexity of the operation of the field in the past, but also its ramifications in the present of migratory policy. The third dissertation chapter is basically focused on an analysis of the survival migrant as an extension of bare life. In this sense, we seek to problematize the theme from the concept of forms of life, revisited by Agamben. Which meant thinking about new ways of resisting the strategies of governmentality. Finally, we emphasize the importance of an ethical-political philosophy of migration, linked to the notions of way of life, friendship and hospitality, as a condition of possibility to overcome the violent force of the biopolitical device of the migratory police.

Keywords: Giorgio Agamben. Michel Foucault. Naked Life. Form-of-Life. Migrations.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACNUR	Alto-comissariado das Nações Unidas para os Refugiados
EUA	Estados Unidos da América
CIDH	Corte Interamericana de Direitos Humanos
OIM	Organização Internacional para Migrações

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 ARTICULAÇÃO DO MÉTODO ARQUEOLÓGICO-PARADIGMÁTICO COM OS CONCEITOS DE <i>HOMO SACER</i>, <i>VIDA NUA</i> E <i>ESTADO DE EXCEÇÃO</i>	17
1.1 ANALÍTICA DO MÉTODO EM GIORGIO AGAMBEN PARA O ESTUDO DAS MIGRAÇÕES	20
1.2 <i>HOMO SACER</i> : CONSIDERAÇÕES SOBRE A RELAÇÃO POLÍTICA E VIDA.....	32
1.3 A ASSINATURA DO BANDO: REFLEXÕES DE AGAMBEN SOBRE O PODER SOBERANO	40
1.4 O PODER SOBERANO NA CONSTITUIÇÃO DO ESTADO DE EXCEÇÃO.....	42
1.5 LIMIAR.....	48
2 UM PERCURSO PELOS CAMPOS DE RETENÇÃO EM DIÁLOGO COM O CONCEITO DE CAMPO NO PENSAMENTO DE GIORGIO AGAMBEN	50
2.1 A BIOPOLÍTICA COMO PANO DE FUNDO DO TOTALITARISMO E DA DEMOCRACIA.....	51
2.2 A CONDIÇÃO POLÍTICO-JURÍDICA DOS REFUGIADOS E MIGRANTES.....	60
2.3 DO CAMPO DE EXTERMÍNIO AO CAMPO DE RETENÇÃO PARA MIGRANTES.....	66
2.4 O CAMPO DE RETENÇÃO DE MIGRANTES NA POLÍTICA EUROPEIA...	76
2.5 AS FRONTEIRAS SOBERANAS.....	82
2.6 LIMIAR.....	90
3 A PROPOSTA ÉTICA DE AGAMBEN: FORMA-DE-VIDA COMO RESISTÊNCIA À PRODUÇÃO DA VIDA NUA	91
3.1 A MIGRAÇÃO COMO FORMA-DE-VIDA.....	93
3.2 ABANDONO E TANATOPOLÍTICA: UMA REFLEXÃO SOBRE O CONTEXTO MIGRATÓRIO NO AFGANISTÃO.....	100
3.3 A CONDIÇÃO MIGRATÓRIA CONTEMPORÂNEA COMO VALORAÇÃO DA VIDA.....	107
3.4 LIMIAR.....	113
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	114

REFERÊNCIAS.....118

INTRODUÇÃO

O filósofo Giorgio Agamben traça o seu percurso pela (bio) política a partir daquilo que ele denomina “Projeto *Homo sacer*”. Publicado em 1995, o primeiro volume desse projeto é intitulado “*Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*”, no qual direciona suas reflexões para a relação entre política e a vida, sem, no entanto, abandonar as suas pesquisas anteriormente iniciadas em diversos campos do saber como Teologia e Direito, entre outros¹.

Ao se dedicar à escrita do projeto *homo sacer* Agamben teve como principal objetivo problematizar as incongruências da política contemporânea, voltando-se às práticas biopolíticas que imperam em regimes democráticos. Por isso, Agamben procura nos mostrar os novos caminhos da biopolítica, cuja lógica de exclusão e extermínio passa a ocorrer da dupla ação, seja pela suspensão do direito baseada na exceção, seja pela captura da vida pelo poder soberano.

Nesse aspecto, há claramente uma aproximação do pensamento filosófico de Agamben com alguns autores, dentre eles: Michel Foucault, Walter Benjamin e Hannah Arendt. Localizamos a presença de todos eles no corpus do projeto *homo sacer*, fornecendo indicativos de que sua filosofia crítica encontra inspiração na mesma perspectiva iniciada por esses pensadores. Tanto é assim, que Agamben em sua arquitetura político-filosófica do *homo sacer* faz, em diversos momentos, um retorno a esses pensadores e seus modos de compreensão sobre a relação entre vida e política.

Em sintonia com a reflexão filosófica elaborada no projeto *homo sacer*, essa pesquisa tem como objetivo realizar um diagnóstico político do presente, no intuito específico de compreender como a situação hodierna dos migrantes pobres encarna como uma espécie de assinatura, a figura do *homo sacer*. Nesse sentido, para dar

¹ Desde o início, a filosofia de Agamben busca resgatar uma multiplicidade de pensamentos que perpassam pela literatura em “Ideia de prosa” (1985), pela estética em “O homem sem conteúdo” (1994), pela Teologia em “Profanações” (2005) e “O Reino e a Glória” (2007). A partir de 1995, com a publicação de “*Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*”, seu projeto investigativo implica em uma postura segundo a qual, a aplicação do Direito atua sob a forma de um estado de exceção. A perplexidade de Agamben a esse respeito transforma sobremaneira sua rota de investigação. Nesse estado de exceção, a vida é o instrumento pelo qual o poder vai além dos limites da normalidade e do Estado de Direito. Ela figura como produção de um estado de exceção permanente que encontra no âmbito da normatividade do Direito propósito nas disposições para o agir, de modo que o resultado seja a transformação da vida em vida nua.

conta desse trajeto serão analisados os conceitos principais do pensamento de Agamben, como *homo sacer*, *vida nua*, *campo* e *estado de exceção*. Tal análise encontra-se, sobretudo, presente no primeiro capítulo deste texto dissertativo. Não obstante, percorre-se a proposta metodológica de Agamben indicando suas principais articulações com a Arqueologia do Saber de Michel Foucault. Isso sem esquecer dos distanciamentos provocados por Agamben naquilo que a arqueologia foucaultiana pretende escavar, especialmente a formação de conceitos resultantes da ancoragem histórica dos acontecimentos discursivos.

Nesta proposta de Agamben, ocorre um tipo de relação entre o conceito de paradigma, trazido pelo filósofo Thomas Kuhn, em seu livro “A estrutura das revoluções científicas” ([1962]2013), e a leitura que o autor faz da arqueologia de Foucault. É dessa conexão teórica que Agamben fundamentará seu método; o faz como um tipo de análise arqueológica que busca encontrar assinaturas entre conceitos, práticas discursivas entre uma dada época e outra, das quais o paradigma emerge como um epifenômeno capaz de interpretar uma pluralidade de acontecimentos.

A partir da explicação do método passa-se a tratar das possibilidades de seu uso no âmbito dos estudos migratórios, através da figura do *homo sacer*, na tentativa de encontrar um tipo de assinatura deste conceito. Posteriormente, adentrando à definição, passa-se a compreender como tal figura era concebida a partir do Direito Romano. Fundamentalmente, a figura designa a existência de uma vida que poderia ser matável, porém não sacrificável.

A assinatura está indissociavelmente ligada ao método de Agamben. Trata-se, portanto, de uma parte fundamental do processo investigativo no nível da arqueologia, cuja pretensão se volta a uma busca pela origem (*arké*) dos acontecimentos². Para tanto, é decisivo assumir que esses acontecimentos não podem ser compreendidos isoladamente, mas sim, a partir de suas assinaturas – enquanto marcas que delimitam os espaços para o exercício dos saberes.

² Agamben sintetiza a relação entre a arqueologia e a assinatura na seguinte passagem: “em suma, a teoria das assinaturas (dos enunciados) intervém para retificar a ideia abstrata e falaciosa de que existem signos, por assim dizer, puros e não marcados, de que o *signans* significa o *signatum* de forma neutra, univocamente e de uma vez por todas. O signo significa porque traz uma assinatura, mas esta predetermina necessariamente sua interpretação e distribui seu uso e eficácia segundo regras, práticas e preceitos que devem ser reconhecidos. A arqueologia é, nesse sentido a ciência das assinaturas” (AGAMBEN, 2019, p. 91).

Agamben tematiza a teoria das assinaturas, iniciada anteriormente por Enzo Melandri em *“La linea e il circolo: studio logico-filosofico sull'analogia”*, publicado em 1968. Nessa obra, Melandri, traz toda uma reflexão sobre a analogia. É a partir daí que Agamben compõe sua teoria das assinaturas no livro dedicado a seu método investigativo, *“Signatura rerum: sobre o método”* (2019). De fato, a arqueologia se dá através de apropriação da assinatura.

Essa relação metodológica com a assinatura torna-se para Agamben um mecanismo para sua busca incessante pela origem dos acontecimentos. Isso fica mais claro no processo investigativo do qual Agamben lança mão, ou seja, mostrar as questões político-filosóficas do presente sem ignorar a relação que estas guardam com o passado. A incidência das assinaturas aparece de forma efetiva quando Agamben aprofunda suas investigações no âmbito filosófico voltado para a ética e a política.

Na sequência, situa-se a captura da vida pela política, introduz-se no texto as noções de *biós* e *zoé*, indicando suas origens e intenções presentes na sociedade grega. É com Aristóteles, ressalta Agamben, que esses conceitos serão mais bem delimitados. Daí aparece a guinada no pensamento sobre a biopolítica a partir dos estudos de Agamben em torno do tema. Enquanto para Foucault a biopolítica se refere a um acontecimento histórico iniciado na Modernidade quando a vida passa a ser produzida pelo exercício do poder sob a forma da “estatização do biológico”³, Agamben, por sua vez, mostra que tal exercício de poder sobre a vida já fazia parte da concepção política da Grécia Antiga, como se fosse algo co-originário da soberania política ocidental, “a biopolítica é tão antiga quanto a exceção soberana” (AGAMBEN, 2007a, p. 14).

Em termos contemporâneos, é na vida qualificada politicamente do cidadão nacional que se vislumbra o exercício da biopolítica. Ao tentar dar conta do dilema entre a vida que deve ser protegida (do nacional) e a vida que acaba sendo

³ Nesse sentido, pode-se destacar as observações de Foucault, em sua última aula do curso “Em defesa da sociedade no Collège de France” (1975-1976): “dizer que o poder, no século XIX, tomou posse da vida, dizer pelo menos que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra” (1999, p. 302).

abandonada (do indivíduo migrante em busca de sobrevivência), Agamben trabalha com o conceito de abandono. Ser abandonado é ser deixado para fora (*ex capere*), não fazer parte dos indivíduos que devem ser protegidos. Mais do que isso, pela lógica da inclusão-exclusiva o abandonado se torna aquele sobre quem se aplicará toda e qualquer violência soberana.

Dessa lógica tem-se o aparecimento da categoria intitulada por Agamben como “vida nua”. A partir da releitura do pensamento de Benjamin, mais especificamente da ideia de “mera vida”⁴, Agamben refletirá sobre como as estratégias do poder político engendram determinadas vidas, qualificando-as por uma ordem de importância, relegando-as a práticas de violência. É nesse horizonte que a vida humana é retirada de sua forma e reconstituída fora das condições na qual se encontra para, então, a partir desse evento, tornar-se vida nua.

Nesse caso, o efeito do exercício da biopolítica é precisamente tornar a vida qualificada ou a forma-de-vida em uma vida despida de sua forma, propriamente vida nua. O poder soberano traça, portanto, os limites da nudez ao mesmo tempo que se apresenta como signo do poder desde os primórdios da humanidade até a atualidade, tendendo a descaracterizar a forma-de-vida. Isso é observável ainda na atualidade, quando a relação poder e vida impera com consequências imensuráveis, de maneira que a vida nua se identifica, contemporaneamente, com a vida do indivíduo migrante de sobrevivência⁵.

⁴No ensaio intitulado “Para a crítica da violência” (do original “*Zur Kritik der Gewalt*”, publicado originalmente em 1921), Benjamin (2013, p.154) utiliza a expressão “*das blosse Leben*” (mera vida) para designar a vida “destituída” de direitos.

⁵Betts (2013) define como migrantes de sobrevivência todos aqueles indivíduos que não têm em seus país de origem garantias mínimas de direitos, que poderiam tornar possível ali sua sobrevivência, mas que não estão incluídos nos direitos dos refugiados. Assim explica Betts: “*Across the world, states with weak governance from Haiti to Libya to Afghanistan are unable to ensure the basic rights of their citizens. In Africa, the states of Zimbabwe, the Democratic Republic of Congo, and Somalia represent three of the most fragile in the world. The majority of people fleeing these states are not fleeing persecution and so do not easily fit the dominant definition of who is a refugee under the 1951 Refugee Convention. Most have instead been fleeing extreme socioeconomic privations*” (2013, p. 189). Em livre tradução: “em todo o mundo, estados com governança fraca, do Haiti à Líbia e ao Afeganistão, são incapazes de garantir os direitos básicos de seus cidadãos. Na África, os estados do Zimbábue, da República Democrática do Congo e da Somália representam três dos mais frágeis do mundo. A maioria das pessoas que fogem desses estados não estão fugindo da perseguição e, portanto, não se encaixam facilmente na definição dominante de quem é um refugiado sob a Convenção de Refugiados de 1951. A maioria, em vez disso, está fugindo de privações socioeconômicas extremas” (BETTS, 2013, p. 189, tradução nossa).

Dentre os recursos empregados para a concretização disso, Agamben menciona o dispositivo da exceção. Sendo assim, é ao Estado de Exceção permanente, tornado norma, que o filósofo italiano dirige sua maior crítica. Se inexistente, nesta circunstância, qualquer garantia de proteção, todos os indivíduos se tornam suscetíveis a serem vidas nuas. Ao mencionar este dispositivo político-jurídico, Agamben está dialogando com determinados autores que assumiam ser a exceção um valor positivo que não só pode como deve ser utilizado pelo Estado.

O pensador principal deste debate é, então, o jurista alemão Carl Schmitt. Para ele, a medida estatal da exceção deve ser usada para resguardar os valores, combatendo os detratores da lei e da ordem. O caminho apontado por Schmitt em “Teologia política”, onde ele desenvolve a sua Teoria do Estado, é o instrumento da exceção como condição de possibilidade para manter a ordem jurídica ([1922] 2006a, p. 8-9). Na vigência do estado de exceção, seria possível a implementação de estratégias biopolíticas visando o extermínio de grupos indesejáveis, cujas vidas se tornaram desimportantes.

Ao tratar do tema do “campo”, Agamben problematiza sobre seus modos de funcionamento e operação. Curiosamente, para o filósofo italiano, o campo não seria meramente um artifício usado por governos totalitários. A presença do campo em governos democráticos faz parte do novo modelo contemporâneo de abandono. Aqui encontramos o ponto de diálogo proposto por esta dissertação em seu segundo capítulo entre a produção biopolítica das figuras do migrante em busca de sobrevivência e do refugiado⁶ e o campo como paradigma da política moderna.

O migrante em busca de sobrevivência e o refugiado encarnam a figura do *Homo sacer*, daquele (a) cuja vida nua pode ser passível de qualquer tipo de violência. Os migrantes não aceitos por países que adotam políticas restritivas de

⁶Segundo Le Blanc e Brugère, “la distinction migrant réfugié devrait mener à une politique des hospitalités, à une différenciation des accueils, alors, dans pratique, elle a conduit à une biopolitique sélective, du secours en lieu et place de tout accueil. Nous sommes prompt à secourir les vies qui nous paraissent secourables. Nous rechignons à accueillir car l'ouverture durable de son territoire à l'Autre ravive les peurs de l'absorption et de la confusion l'angoisse de la dislocation des identités, l'effroi de la dangerosité” (2018, p. 127-128). Em livre tradução “a distinção entre migrante e refugiado deveria levar a uma política de hospitalidade, a uma diferenciação das acolhidas, mas na prática levou a uma biopolítica seletiva, de alívio no lugar de qualquer acolhida. Somos rápidos para resgatar as vidas que consideramos merecedoras de socorro. Somos relutantes em acolher porque a abertura duradoura de seu território ao Outro reaviva os medos de absorção e confusão, a angústia do deslocamento de identidades, o temor do perigo” (LE BLANC; BRUGÈRE, 2018, p. 127-128, tradução nossa).

entrada em seu território, são levados a espaços de concentração, denominados como campos de retenção (ou detenção) de migrantes. Nesses espaços, segundo Agamben, os migrantes não são nem cidadãos naquele país, nem mesmo apátridas (já que têm um lugar de origem); encontram-se em uma zona de indeterminação.

Dando continuidade a essa reflexão, o terceiro capítulo dessa pesquisa procura articular a proposta ética da forma-de-vida desenvolvida por Agamben as noções de hospitalidade e amizade, visando problematizar a condição contemporânea do migrante de sobrevivência. O caminho se constitui enquanto uma forma para pensarmos aberturas no campo das políticas migratórias que levem em consideração, principalmente, as vidas dos migrantes sem separá-las em categorias de valoração e importância de acordo com questões atreladas a raça e a etnia. Desse modo, tentaremos inserir a proposta ética da *forma-de-vida*, em sintonia com as noções de hospitalidade e amizade, como modo de resistência as políticas migratórias que discriminam e relegam a matabilidade grupos de migrantes. Isso significa tornar inoperante as múltiplas políticas que tendem a deliberar sobre o destino dessas vidas.

Esse é o ponto de partida que guiará o terceiro capítulo, que tem como objetivo, olhar necessariamente para a migração de populações em busca de sobrevivência, a partir das contribuições de Agamben. O que se pretende nesse momento é debruçar-se sobre o tema migrações, que passará a ocupar lugar estratégico para uma abordagem concisa sobre a realidade migratória.

1 ARTICULAÇÃO DO MÉTODO ARQUEOLÓGICO-PARADIGMÁTICO COM OS CONCEITOS DE *HOMO SACER*, *VIDA NUA* E *ESTADO DE EXCEÇÃO*

Este primeiro capítulo tem como objetivo destacar a pertinência do método arqueológico paradigmático de Agamben articulando-o com os conceitos: “*homo sacer*”, “*vida nua*”, e “*estado de exceção*”. O intuito do aprofundamento deste método e dessa articulação é o de possibilitar, nas seções seguintes, perspectivas de análise fecundas para um dos acontecimentos políticos contemporâneos mais inquietantes, que é a produção biopolítica de migrantes de sobrevivência. Esta produção seria o exemplo maior do *Homo sacer* e da vida nua da atualidade por

parte da reconfiguração do poder soberano. Sendo assim, busca-se neste texto promover intersecções teóricas entre estes conceitos por meio do resgate histórico de seu nascimento e formação.

A produção filosófica de Agamben tem sido fundamental, quando se trata de questões no âmbito da política como, por exemplo, o fenômeno das migrações. Suas considerações filosóficas sobre o *homo sacer*, a *vida nua* e o *estado de exceção*, longe de serem apenas críticas da atuação da política moderna, é uma leitura de acontecimentos passados, derivado de uma matriz romana, que parece prever tantos outros que surgiram e têm surgido ao longo dos últimos anos.

O “campo”, considerado por Agamben como paradigma político da Modernidade, será provavelmente aquilo que melhor explicará a articulação entre *homo sacer*, *vida nua* e *estado de exceção* no marco histórico da atuação de governos autoritários em regimes democráticos, mesmo depois da Segunda Guerra Mundial. Neste sentido, se houver uma observação mais cautelosa para os diversos campos de detenção para indivíduos refugiados na Europa, nos EUA e em outras regiões do planeta, é possível analisá-los como desdobramentos contemporâneos da noção de campo, mesmo que o campo de concentração tenha uma estrutura e graus de violência distintos do campo de retenção de refugiados.

No centro da articulação entre *homo sacer*, *vida nua* e *estado de exceção* encontra-se em discussão a noção de vida e como ela, enquanto vida “nua”, é uma produção biopolítica. Desse modo, para Agamben é necessário entender a dinâmica daquilo que faz parte da espécie humana em contraposição ao que se torna excluído dessa categoria, ou seja, desqualificado. O projeto agambeniano vai de encontro à articulação filosófica entre vida, política e direito. Isso significa, portanto, compreender os processos de controle e domínio que se situam nas categorias *zoé* e *biós*, de matriz grega.

Com essa preocupação, Agamben inicia seu percurso no que diz respeito ao modo como a vida nua é produzida na Modernidade, assumindo que “o *homo sacer* não apenas visa a proliferação da exceção na política contemporânea, mas também a identifica como sintomática de uma disfunção profunda na arquitetura política e

filosófica do Estado contemporâneo” (MCLOUGHLIN, 2010, p. 2)⁷. A Modernidade dá continuidade a esse entrelaçamento entre vida e política presentes já desde os gregos clássicos, ou seja, na condição descrita por Aristóteles na divisão da sociedade em classes que a cindiria em *zoé* e *biós*.

Desse modo, as contribuições de Agamben a respeito da relação entre biopolítica e poder soberano serão fundamentais para o diagnóstico crítico da produção do migrante nos campos de retenção como *vida nua* e *homo sacer*. Essas elucidações corroboram sobremaneira para entender que a transformação da política em biopolítica e, esta última, como reconfiguração do poder soberano na produção de vida nua na Modernidade. Assim é que o migrante de sobrevivência, uma vez alvejado pelo poder soberano, tem sua vida excluída dos padrões de segurança e garantias mínimas de sobrevivência, sempre que colocado em numa zona de indistinção (termo utilizado por Agamben) decorrente do estado de exceção.

Desta maneira, a noção de *homo sacer* abre um vasto caminho onde é possível visualizar, dentre outras categorias, a do migrante de sobrevivência, que será analisada mais adiante. Se a vida do *homo sacer* parece tão atual, é porque o *modus operandi* da política leva parcelas da população a se sujeitarem a uma ação soberana que institui e mantém sob seu comando a vida nua:

Agamben não negaria que na modernidade a politização da vida nua sinaliza uma transformação das categorias clássicas do pensamento filosófico, ou que com o surgimento da população novas técnicas biopolíticas foram desenvolvidas. Ao contrário, ele argumenta que, ao colocar a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno apresenta uma nova *oikonomia* da vida e da política. A novidade da episteme moderna consiste na indistinguibilidade da vida e da política produzida pela normalização da exceção jurídica (PRIMEIRA, 2016, p. 152)⁸.

Assim, tenta-se expor não apenas aspectos conceituais, mas também propor uma reflexão acerca do pensamento de Agamben, na intenção de compreender

⁷ Do original: “thus, *Homo Sacer* not only takes aim at the proliferation of the exception in contemporary politics, but also identifies this as symptomatic of a profound dysfunction in the political and philosophical architecture of the contemporary state”. Tradução nossa.

⁸ Do original: “Agamben would not deny that in modernity the politicization of bare life signals a transformation of the classical categories of philosophical thought, or that with the emergence of the population new bio-political techniques were developed. On the contrary, he argues that by placing biological life at the centre of its calculations, the modern state presents a new *oikonomia* of life and politics. The novelty of the modern episteme consists in the indistinguishability of life and politics produced through the normalization of the juridical exception”. Tradução nossa.

como a vida nua se reproduz em diferentes acontecimentos contemporâneos. Para tanto, problematizar-se-á o acontecimento contemporâneo da migração massiva de populações em busca de sobrevivência e sua inclusão excludente na esfera política enquanto vidas nuas. A hipótese deste estudo é que a vida de indivíduos migrantes nos campos de retenção pode ser compreendida a partir de suas articulações e critérios de inteligibilidade com a figura biopolítica do *homo sacer* e com a maneira de governar marcada pelo estado de exceção, tendo o campo como o *nómos* biopolítico contemporâneo.

Neste percurso, buscar-se-á mostrar os aspectos negativos das políticas públicas estatais que possibilitam ou tornam a condição do migrante uma “mera vida”, expressão utilizada por Benjamin, autor com quem Agamben dialoga e que serve de inspiração à sua formulação da noção de vida nua. Propõe-se que a figura do *homo sacer* no mundo contemporâneo está concentrada na (bio)política migratória do século XXI, sendo esta (bio)política a condição histórica de produção da vida nua regulada pelo poder soberano.

Essa produção de vida nua está especialmente direcionada às populações em situação de luta pela “sobrevivência material”. Desta feita, cabe aqui a leitura de Cesar Candiottto sobre o termo “migrante de sobrevivência” (BETTS, 2010), que dá uma maior amplitude, estendendo-o a “todos os que lutam e arriscam tudo pelo direito a fugir da miserabilidade e perseguição na qual se encontram e dependem totalmente do país no qual buscam socorro e acolhida, como garantia do direito a viver” (2021, p. 91). Tal realidade, pode ser considerada a extensão do novo *nómos* biopolítico centrado na ideia de campo.

1.1 ANALÍTICA DO MÉTODO EM GIORGIO AGAMBEN PARA O ESTUDO DAS MIGRAÇÕES

As migrações existem desde muito tempo. No entanto, para compreendermos os processos de produção da vida do migrante enquanto vida nua, devemos nos voltar ao âmbito contemporâneo das estratégias biopolíticas que buscam relegar a vida de migrantes a matabilidade- principalmente através do abandono. Por isso, precisamos indicar os percursos metodológicos que permitam acessar essa produção biopolítica para, por conseguinte, darmos clareza aos fundamentos teóricos pretendidos neste trabalho. Não obstante, serão utilizados os caminhos

sinalizados por Agamben, em “*Signatura rerum: sobre o método*” (2008), almejando avaliar suas possibilidades e limites metodológicos para o estudo da (bio) política migratória dirigida a populações em situação de sobrevivência.

Quando da publicação de seus trabalhos, sobretudo no campo da filosofia política, Agamben nunca deixou de enfatizar a presença da perspectiva arqueológica no seu processo metodológico de pesquisa. O método arqueológico-paradigmático de Agamben é notadamente influenciado por Foucault, especialmente através de suas leituras da obra “*Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines es mots et les choses*” (1966). Não podemos deixar de ressaltar que o método arqueológico-paradigmático é inspirado, também, no conceito de paradigma, desenvolvido pelo filósofo da ciência Thomas Kuhn, em seu livro “*A estrutura das revoluções científicas*” (1962). Isso se torna extremamente significativo enquanto observação preliminar para situar determinadas origens conceituais. Sendo assim, buscar-se-á delimitar os deslocamentos provocados por Agamben, a partir da sua posição em “*Signatura rerum: sobre o método*” (2008), no que essa nova estratégia produtiva se diferencia especialmente do suporte arqueológico foucaultiano.

Como expõe Daniel Arruda Nascimento:

o método de Giorgio Agamben, ainda que parta de um fundo arqueológico comum ao que tudo indica forjado pela leitura constante de Michel Foucault, possui suas peculiaridades. Os textos do filósofo italiano costumam se iniciar com um delicado arrolar de referências que funcionam como a base estrutural de uma constelação. Agamben escolhe e compõe um conjunto de referências formado por conceitos e ideias, mas também por fatos e fenômenos históricos, para depois entrelaçá-los e dar um desenvolvimento próprio rumo a conclusões inauditas (2012, p. 22).

Mais do isso, a arqueologia lida por Agamben vai, em certos momentos, se distanciando da arqueologia de Foucault, que está vinculada ao nascimento e transformação de objetos conceituais em um solo histórico do passado (*arché*). O interesse de Agamben se volta essencialmente “a noção de *archē*, não como um dado cronológico, mas como o momento em que a solidariedade entre a investigação histórica e a genealogia encontra a sua expressão máxima” (PRIMERA, 2016, p. 18, tradução nossa). Assim, através da arqueologia, Agamben procura retirar dos acontecimentos históricos, o manto e as camadas, para acessá-los de outra maneira.

Para Brun Neto, “mais interessante é pensarmos a *diferença* da arqueologia de Agamben; uma arqueologia que remete à relação entre ontologia e história e que lança mão dos conceitos de paradigma e de assinaturas” (2021, p. 48). Em contrapartida, em “*Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*” (1966), a arqueologia de Foucault não está preocupada com as origens dos acontecimentos, mas, com aquilo que está visível, e o que foi efetivamente dito. Já para Candiottto, a proposta foucaultiana pode ser lida considerando-se que “no discurso há algo que é formado, existe e subsiste, se transforma e desaparece independentemente de um sujeito” (2010, p. 40). Ainda, destaca Candiottto, o método arqueológico de Foucault considera que “dentre tudo aquilo que uma sociedade pode produzir há antes a formação e a transformação das coisas ditas, do visível efetivamente enunciado” (CANDIOTTO, 2010, p. 40).

Isso indica que a Arqueologia em Foucault se refere a um método que assume no conceito de episteme sua fundamentação primordial, porque vai de encontro aos feixes de relações que permitem e possibilitam a emergência histórica de um determinado saber. O discurso, sobretudo enquanto prática descontínua, produz sujeitos e objetos sobre os quais um tipo de verdade (da loucura, da doença ou do “homem”) será aplicado.

Essa demarcação, discutida por Foucault (2000), pode ser associada à noção de “assinatura”, utilizada por Agamben para desenvolver sua arqueologia. Essa noção decorre provavelmente de uma leitura das análises de Foucault acerca da episteme renascentista, onde ele constata que esse período histórico se caracteriza por o mundo marcado pela similitude. De tal modo, que ele inicia sua análise perguntando:

acaso não será toda semelhança a um tempo o que há de mais manifesto e o que está mais bem oculto? Com efeito, ela não é composta de porções justapostas — algumas idênticas, outras diferentes —; ela é, por inteiro, uma similitude que se vê ou que não se vê. Seria, pois, sem critério, se não houvesse nela — ou acima ou ao lado — um elemento de decisão que transformasse sua duvidosa cintilação em clara certeza. Não há semelhança sem assinalação. O mundo do similar só pode ser um mundo marcado (FOUCAULT, 2016, p. 36.)

Ao que parece, esse é o ponto onde Agamben retoma a noção de assinatura. Mais do que isso, sua interpretação, alicerçada no rastro de Foucault sobre o Renascimento, é invocada por Agamben como forma de explicar as investidas da

política ocidental sobre a vida humana. Na Modernidade, estas investiduras não são senão “marcas” secularizadas que encontram suas raízes profundas na soberania.

Na esteira de Agamben, Francisco Diógenes (2019) procura pensar o *homo sacer* pela sua caracterização como “assinatura” no limiar entre o divino e o profano, entre religião e Direito. Dois *lócus* distintos, porém, interligados da secularização entendida como “tensão” entre dois polos: o religioso e o secular. Assim, a vida do *homo sacer* se define pela dupla assinatura - religiosa e profana. Expulsa da *consecratio* e abandonada pelo *ius humanum*. Também é importante a noção de limiar, como o lugar da assinatura, daquilo que implica dois sentidos, ou dois tempos diferentes, a partir de “exemplos” como o da própria vida.

A vida é também uma assinatura porque se encontra “entre” o *zoé* e o *biós*, em uma zona limiar de indistinção. A exceção é justamente esse limiar entre a lei e sua suspensão, configurando-se como uma “assinatura topológica” (DIÓGENES, 2019, p. 93). As assinaturas transformam dicotomias tradicionais em bipolaridades apreensíveis em um campo tensional. Assim, a exceção não é dicotômica em relação à democracia, tendo sido prevista nas próprias constituições democráticas. Ela denota a “aplicação e a suspensão da democracia” (DIÓGENES, 2019, p. 81).

Agamben, no entanto, se volta para uma arqueologia que através de marcas significativas (*signaturas*) ou significantes demarcam a inscrição das coisas ao não dito (diferentemente de Foucault, que via somente no efetivamente dito essa inscrição das coisas). Ou seja, segundo Giacoia Jr., a assinatura compreende:

a origem que vige a todo instante, sempre presente não como uma origem pressuposta num tempo remoto, mas situada no carrefour entre diacronia e sincronia e, em virtude disso, que torna inteligível tanto o presente do investigador quanto o passado de seu objeto (2018, p. 13).

Um destes objetos de análise cuja apreensão está relacionada à noção de assinatura, extraída da arqueologia de Foucault e sua remissão a Paracelso⁹, é

⁹ Em “*Signatura rerum: sobre o método*” (2019) Agamben faz um percurso pela teoria das assinaturas. Partindo de autores como Paracelso, escreve o autor “todas as coisas trazem um signo” (AGAMBEN, 2019, p. 45) cuja função é tornar visível ou revelar as qualidades do objeto assinado. Deste modo, “a assinatura é a ciência mediante a qual tudo que está escondido é encontrado” (AGAMBEN, 2019, p. 46). Agamben tende a mostrar nesse percurso pela teoria das assinaturas que esta seria uma semelhança ou uma marca que liga “significante e significado”. A assinatura funciona como marcas cunhadas em determinados objetos ou acontecimentos cuja função é primordialmente torná-los inteligíveis. Como exemplo de assinatura, Agamben (2019, p. 55) cita o ato de um artista

justamente o *homo sacer*. O conceito de assinatura, por deslocar-se de um limiar histórico a outro, pode ser “inserido numa nova rede de relações pragmáticas e hermenêuticas” (AGAMBEN, 2019, p. 56). Dito de outro modo, o *homo sacer* carrega como assinatura toda uma condição jurídica singular que define a política de um tempo histórico determinado. Esta condição institui uma maneira de viver em um limiar, numa zona de indiscernibilidade, que faz do *homo sacer* um exemplo possível para compreender outras formas de desqualificação da vida em contextos diferentes.

A preocupação de Agamben em buscar a “marca” ou assinatura do *Homo sacer* faz todo sentido, pois:

tudo faz pensar que nos encontramos aqui diante de um conceito limite do ordenamento social romano, que, como tal, pode dificilmente ser explicado de modo satisfatório enquanto se permanece no interior do *ius divinum* e do *ius humanum*, mas que pode, talvez, permitir-nos lançar uma luz sobre seus limites recíprocos. Mais do que resolver a especificidade do *homo sacer*, como se tem feito muito frequentemente, em uma pretensa ambiguidade originária do sagrado, calcada sobre a noção etnológica de tabu, tentaremos em vez disso, interpretar a *sacratio* como uma figura autônoma e nos perguntaremos se ela não nos permitiria por acaso lançar luz sobre uma estrutura política originária, que tem seu lugar em uma zona que precede a distinção entre sacro e profano, entre religioso e jurídico (AGAMBEN, 2007a, p. 81).

Agamben parece não estar preocupado com a noção de tabu que muitas vezes é também relacionada ao *homo sacer*. Em vez disso, procura apresentá-lo como uma assinatura que medeia a compreensão da estrutura política contemporânea. O método utilizado pelo filósofo italiano se concentra na perspectiva arqueológica, como ressalta Giacóia Jr:

a pesquisa de Agamben é arqueológica, no sentido em que os fenômenos aos quais se dedica se desdobram no decurso do tempo e exigem atenção aos documentos e à diacronia. No entanto, suas pesquisas não estão submetidas às mesmas leis da filologia histórica, pois a função de seus paradigmas consiste, antes de tudo, na liberação de um modelo de inteligibilidade para a compreensão do que vigora como a força mais essencial da modernidade. Assim, Agamben empreende uma arqueologia a ser entendida como estudo, mas também como prática, na qual, em toda investigação histórica de um fenômeno, o que importa é seu decisivo ponto de irrupção, insurgência ou proveniência, uma instância que só pode ser

assinar sua obra, na qual tal ato ao que tudo indica seria uma forma de ligação entre o objeto assinado e quem o produziu. Desse modo, o ato de assinar em momento algum altera o significado daquilo que foi assinado.

detectada com base num confronto renovado com as fontes e a tradição (2018, p. 13).

Nessa perspectiva, pode-se admitir que Agamben, em certo aspecto parece muito próximo ao método arqueológico de Foucault, mas adverte-se que Agamben traz incursões teóricas diferentes do método arqueológico foucaultiano. Desta maneira, se a noção de assinatura oriunda da arqueologia de Foucault é importante para entender o lugar do qual escreve Agamben e os objetos que desenvolve, tais como o de *Homo Sacer*, outra noção importante para a compreensão de seu método é derivada da produção teórica de Kuhn, especialmente a noção de paradigma¹⁰.

Em Foucault, ao menos a partir da evolução de sua trajetória arqueológica, torna-se perceptível a influência de Heidegger¹¹ como também daquela advinda do físico e filósofo estadunidense Kuhn¹². Dreyfus e Rabinow (1995, p. 218) propõem

¹⁰Thomas Kuhn, em “A estrutura das revoluções científicas” (1962), enfatiza o momento quando determinado conhecimento, já consolidado pela comunidade científica, deixa de ser verdade. Esse conhecimento sofre então, uma ruptura, uma quebra de paradigma, dando lugar a uma nova ciência. Nas palavras de Kuhn, “um paradigma é aquilo que os membros de uma comunidade partilham e, inversamente, uma comunidade científica consiste em homens que partilham um paradigma” ([1962]2013, p. 281-282). E, ainda acrescenta, “um paradigma governa, em primeiro lugar, não um objeto de estudo, mas um grupo de praticantes da ciência. Qualquer estudo de pesquisas orientadas por paradigma, ou que levam à destruição de paradigma, deve começar pela localização do grupo ou grupos responsáveis” (KUHN, [1962]2013, p. 286). Encontra-se em Salvetti (2017) uma definição de paradigma que está presente de forma mais extensiva no pensamento de Agamben. Na definição utilizada por Salvetti “um paradigma é um objeto singular que, valendo por todos os outros da mesma classe, define o conjunto do qual faz parte e ao qual o constitui. Em síntese, é um exemplo, um modelo, cuja função é construir e fazer inteligível um inteiro e mais amplo contexto histórico problemático” (2017, p. 23).

¹¹ Nos anos 1950, Foucault (1954) desenvolve uma filosofia próxima da de Heidegger. Igualmente a Tese complementar de Foucault, apresenta uma leitura da antropologia pragmática kantiana a partir da lente heideggeriana, como a que está no texto da “*Introduction à l’antropologie*” ([1964]2008).

¹²Ainda que Foucault pareça ter tomado ciência da obra “A estrutura das revoluções científicas”, de Thomas Kuhn (1962), isto, deu-se apenas após ter escrito “As palavras e as coisas *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*” (1966[2016]), o que impossibilitaria a influência de Kuhn sobre sua metodologia investigativa. À luz do pensamento de Agamben “é preciso verificar se a analogia entre os dois métodos não corresponde a problemas, estratégias e níveis de pesquisa diferentes e se o paradigma da arqueologia foucaultiana não é simplesmente homônimo do que caracteriza, segundo Kuhn, a produção da revolução científica” (2019, p. 12). A existência de semelhanças entre os dois métodos se dá, à medida que se concebe que, tanto o paradigma de Kuhn, quanto a *episteme* de Foucault trabalham no campo das descontinuidades. Conforme Peter Burke: “Foucault, que conhecia história da medicina e era formado em filosofia, gradualmente ampliou seus interesses. Inventou todo um vocabulário — ‘arqueologia’, ‘genealogia’, ‘regime’ e assim por diante — para discutir a relação entre conhecimento e poder em diferentes níveis, desde o micronível da família até o macronível do Estado, e para analisar os vários espaços ou ‘lugares’ do conhecimento — clínicas, escolas etc. Quanto a Kuhn, chocou ou estimulou seus colegas ao afirmar que revoluções científicas são recorrentes na história e que têm uma ‘estrutura’ ou ciclo de desenvolvimento semelhante, originando-se na insatisfação com uma teoria ou paradigma ortodoxo e terminando na invenção de um novo paradigma que passa a ser visto como ‘ciência normal’ até que

que o trabalho filosófico de Foucault pode ser visto com certas similitudes ao de Kuhn, por aquele enxergar o discurso como se tivesse uma espécie de articulação histórica de paradigma.

Agamben, por sua vez, quando torna o paradigma uma noção central de sua análise, quase sempre a associa à arqueologia de Foucault, embora muitas vezes faça uma “apropriação” ou comunhão metodológica com a arqueologia do saber de “*Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines es mots et les choses*” (1966) com a qual certamente Foucault não concordaria. Agamben, por exemplo, afirma que a arqueologia existente na referida obra é um tipo de investigação que pretende ser ao mesmo tempo paradigmática e transcendental, ou seja, “um *a priori* histórico em que os saberes e os conhecimentos encontram sua condição de possibilidade” (AGAMBEN, 2019, p. 133). Certamente, Foucault objetaria que o *a priori* é sempre “histórico”, jamais um transcendental. Outra apropriação forçada consistiria em afirmar que Foucault também trabalha por meio de paradigmas, sabendo-se que o conceito de *episteme* foucaultiana é irredutível ao de paradigma:

acredito que a esta altura, esteja claro o que significa, tanto no meu caso como no de Foucault, trabalhar por meio de paradigmas. O *homo sacer* e o campo de concentração o *Muselmann* e o estado de exceção – como, mais recentemente, a *oikonomia* trinitária e as aclamações – não são hipóteses pelas quais eu pretendia explicar a modernidade, reconduzindo-a a algo como uma causa ou uma origem histórica. Pelo contrário, como a própria multiplicidade delas poderia ter deixado entender, tratava-se sempre de paradigmas cujo escopo era tornar inteligível uma série de fenômenos cujo parentesco poderia escapar ou passar despercebido ao olhar do historiador. certamente tanto as minhas pesquisas como as de Foucault são de carácter arqueológico e os fenômenos com os quais elas lidam se desenvolve no tempo, implicando, portanto, uma atenção aos documentos e à diacronia que não pode deixar de obedecer às leis da filologia histórica; mas a *arché* que elas alcançam – e isso vale, talvez, para qualquer pesquisa histórica – não é uma origem pressuposta no tempo, mas, situando-se no cruzamento entre diacronia e sincronia, torna inteligível o presente do pesquisador não menos que o passado de seu objeto (AGAMBEN, 2019, p. 41- 42).

De toda maneira, a noção de paradigma adquire em Agamben designações muito peculiares. Está em “*Signatura rerum: sobre o método*” ([2008]2019) o esclarecimento de que “o paradigma é uma forma de conhecimento que não é

outra geração de pesquisadores por sua vez não se satisfaça com esse conhecimento convencional. Há razões sociais e intelectuais para a predominância do que Kuhn chama de ‘ciência normal’” (2003, p.15-16).

indutivo, nem dedutivo, mas analógico, que se move da singularidade para a singularidade” (AGAMBEN, 2019, p. 41). Ou ainda, que o paradigma, “neutralizando a dicotomia entre o geral e o particular, substitui a lógica dicotômica, por um modelo analógico bipolar” (AGAMBEN, 2019, p. 41). Deste modo, podemos tomar o paradigma como um exemplo¹³ que se coloca ao lado, um objeto que em sua singularidade permite compreender outros acontecimentos, ou, melhor dizendo, torna inteligível outros fenômenos históricos. É nessa perspectiva metodológica que Agamben se desloca da perspectiva do paradigma, de uma conotação meramente circunscrita à história das ciências para o domínio da filosofia política.

No entanto, o que Agamben¹⁴ parece problematizar é a possibilidade de se assumir uma construção metodológica de pesquisa que conjugue as propostas de Foucault (assinaturas) e Kuhn (paradigmas). A essa simbiose Agamben denomina como “arqueológico-paradigmática”. Assim é que o paradigma parece estar muito mais próximo das noções de assinatura e limiar, do que propriamente de episteme e discurso.

Uma forma de assinatura de palavras e coisas, situada em um determinado momento da história, permite a pesquisadores/as retornar ao passado para analisar os acontecimentos no presente. É possível perceber nesse ponto a relação de

¹³ Em “A comunidade que vem” Agamben (2017c) traça os contornos do nível de importância do exemplo. De modo que explicita em capítulo de mesmo nome: “um conceito que escapa da antinomia entre o universal e o particular nos é desde sempre familiar: é o exemplo. Em qualquer que seja o âmbito, ele faz valer a sua força; o que caracteriza o exemplo é que ele vale para todos os casos do mesmo gênero e, ao mesmo tempo, está incluído entre eles. Ele é uma singularidade entre outras, que está, porém, no lugar de cada uma delas, vale para todas. Por um lado, todo exemplo é tratado, de fato, como um caso particular real; por outro, fica entendido que ele não pode valer na sua particularidade. Nem particular nem universal, o exemplo é um objeto singular que, por assim dizer, se dá a ver como tal, *mostra* a sua singularidade. Daí a pregnância do termo que em grego exprime o exemplo: *para-deigma*, aquilo que se mostra ao lado (como o alemão *Bei-spiel*, aquilo que joga ao lado). Já que o lugar próprio do exemplo é sempre ao lado de si mesmo, no espaço vazio em que se desdobra a sua vida inqualificável e inesquecível” (AGAMBEN, 2017c, p. 18).

¹⁴ Afirma Agamben: “em minhas pesquisas, pude analisar algumas figuras - o *homo sacer* e o muçulmano, o estado de exceção e o campo de concentração – que certamente são, mesmo que em medida diferente, fenômenos históricos positivos, mas que nelas eram tratados como paradigma cuja função eram constituir e tornar inteligível um contexto histórico-problemático mais amplo” (2019, p. 9). Parte, o filósofo italiano do conceito de paradigma utilizado por Kuhn, embora, em um primeiro momento, este teria substituído o termo pela noção de “matriz disciplinar” (AGAMBEN, 2019, p. 12). Nesse caso, o paradigma corresponderia aos valores aos quais uma comunidade científica adere. O outro sentido de paradigma de Kuhn é, segundo Agamben, um elemento individual do conjunto de regras e valores de uma comunidade científica. Assim, o paradigma se distancia do método indutivo e dedutivo, para se tornar uma forma de conhecimento analógico movendo-se da singularidade para a singularidade.

Agamben com o método investigativo de Foucault, sobretudo quando este articula a noção de assinatura com a episteme renascentista da Semelhança, presente em “*Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines es mots et les choses*” ([1966]2019). No entender de Foucault:

até o fim do século XVI, a semelhança desempenhou um papel construtor no saber da cultura ocidental. Foi ela que, em grande parte, conduziu a exegese e a interpretação dos textos: foi ela que organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de representá-las (2019, p. 23).

Aquilo que para Foucault está circunscrito à episteme de uma época, caso da assinatura renascentista, Agamben tornará um instrumento de análise ou uma estratégia metodológica que pode ser utilizada para apreender diferentes objetos em distintas épocas. Em todo seu percurso, ele busca reconhecer nos acontecimentos do presente uma assinatura do passado ou talvez encontrar os motivos pelos quais há uma continuidade em certos acontecimentos de forma que eles ultrapassam as barreiras do tempo e ressurgem no tempo presente. Assim não surpreende que outros objetos conceituais, tais como “secularização¹⁵, vida, soberania, todas essas

¹⁵ Conforme Ruiz, “Agamben apresenta a secularização como uma assinatura. Entende-se o termo assinatura no sentido em que Foucault o empregou. A assinatura é aquilo que num signo ou num conceito excede o próprio signo remetendo-o para outro significado não explícito no signo, mas a ele inerente. A assinatura transfere, desloca os signos e os conceitos de uma esfera para outra sem que se produza uma ruptura semântica. Quando alguém assina um documento transfere sua personalidade jurídica para o documento sem necessidade de transferir a realidade física. A assinatura se torna um signo do sujeito, porém diferente do sujeito que assina. A assinatura é o signo diferente no qual se mantém a continuidade semântica do sujeito que assinou. Embora a assinatura seja diferente do sujeito que assina, ela implica o sujeito como sujeito naquilo que assina. Ela é também o sujeito, embora este não apareça fisicamente na assinatura. A assinatura desloca o significante e o signo sem mudar o significado. A assinatura da pessoa num documento não muda a pessoa, mas transfere para o documento um conjunto de responsabilidades próprias do signo de ser pessoa juridicamente responsável” (2013, p. 44). No caso da secularização, afirma o próprio Agamben: “é preciso, nesse sentido, fazer uma distinção entre secularização e profanação. A secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos (a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano) limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder. A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso. Ambas as operações são políticas, mas a primeira tem a ver com o exercício do poder, o que é assegurado remetendo-o a um modelo sagrado; a segunda, desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado” (2007b, p. 60-61).

são noções centrais no “Projeto *Homo Sacer*” que, no entanto, são tratadas na obra de Agamben como assinaturas¹⁶ (PRIMERA, 2016, p. 58).

Por isso, a função da assinatura é, permitir observar os acontecimentos da história como via de compreensão do presente, analisando-os a partir do espectro da filosofia política. Nas observações de Agamben, o seu método visa encontrar a assinatura das coisas, numa relação de aporia, que resulta de uma simetria entre raciocínios contrários, algo que se situa entre dois polos. No seguimento teórico instigado pelo método arqueológico-paradigmático, esta dissertação aposta na produção (bio) política do migrante de sobrevivência no século XXI como uma assinatura do *homo sacer* e da *vida nua*, que remeteriam ao *nómos* moderno do campo.

Desta maneira, o método de Agamben, mesmo que contenha em si aspectos da arqueologia, encontra no seu exercício muitas peculiaridades. O papel do paradigma associado ao de assinatura, por exemplo, é central, pois viabiliza a busca do funcionamento contextual de modelos, objetos singulares, e noções que tornam possível compreender a dinâmica do poder soberano em diferentes épocas, inclusive na época moderna pela sua relação com a biopolítica. Diferentemente de Foucault – que aposta nas descontinuidades arqueológicas menos distante do método estrutural –, o que permite a Agamben estabelecer a diferença entre um e outro paradigma político em épocas diferentes sem descaracterizar a marca de uma assinatura é a ideia de “desativação” ou “suspensão” da “singularidade” histórica do paradigma de seu uso normal. Como assinala Primera:

essa desativação do uso normal do paradigma, ou seja, a suspensão de sua singularidade, é a característica mais persistente do uso de casos paradigmáticos por Agamben. A figura do *homo sacer*, por exemplo, é um fenómeno histórico concreto que não deixa de ser isolado de seu contexto apenas na medida em que, por exibir sua própria singularidade - aquele que pode ser morto, mas não sacrificado de acordo com o direito romano e em um período histórico concreto - torna inteligível uma problemática mais ampla (2016, p. 27-28)¹⁷.

¹⁶ Do original: “secularization, life, sovereignty, all these are central notions in the “Homo Sacer Project” which, however, are treated in Agamben’s work as signatures”. “tradução nossa”

¹⁷Do original: “This deactivation of the normal use of the paradigm, that is, the suspension of its singularity, is the most persistent characteristic of Agamben’s use of paradigmatic cases. The figure of *homo sacer*, for instance, is a concrete historical phenomenon that is nonetheless isolated from its context only insofar as, by exhibiting its own singularity – he who might be killed but not sacrificed according to the Roman law and in a concrete historical period – makes intelligible a broader problematic”. “tradução nossa”

Desse modo, na esteira do pensamento metodológico de Agamben, pode-se assumir que todas as coisas levam consigo um signo. E é, por isso, que cabe atentar a essa condição, sobretudo porque se encontraria nesse aspecto simbólico a chave de compreensão e de reconhecimento do modo como determinados objetos adquirem um uso próprio em seus respectivos contextos.

É dessa maneira que se pretende buscar a apropriação do método arqueológico-paradigmático. Almeja, esta pesquisadora, retomar certos acontecimentos que possam explicar o modo como se produziu a condição atual de migrantes em busca de sobrevivência, como a concentração da figura contemporânea do *homo sacer* e da vida nua pelo desdobramento (bio)político e soberano do campo. Ou seja, a discussão filosófica em torno da (bio)política migratória, neste estudo, se situa na arqueologia de certos acontecimentos históricos entendidos também como epifenômenos paradigmáticos, e cuja assinatura maior é a estrutura da soberania, cuja marca deixou de ser teológica, assumindo uma feição (bio)política.

Assim, a problemática poderia ser situada em torno da condição à qual populações de migrantes em busca de sobrevivência, por não terem em seu país de origem condições básicas de sobrevivência material, necessitam sair em busca de socorro, acolhida e integração em outros países. Muitas vezes, estas populações, como ocorre atualmente na Polônia, por exemplo, encontram as fronteiras fechadas e sendo submetidas a condições análogas àsquelas encontradas nas categorias agambenianas de: “*homo sacer*”, “vida nua”, “estado de exceção” e “campo”.

A migração se transformou em terreno constante nas pautas políticas conservadoras, seja porque o deslocamento se tornou objeto de controle no âmbito da política de governos, seja por impor aos estados nacionais uma postura sobre o que fazer com o impressionante número pobres que se deslocam por toda parte do globo. É essa realidade, que constantemente coloca em choque os interesses dos estados e a presença do migrante em busca de sobrevivência. Não há uma resposta clara, no entanto, a esse respeito. E as ações políticas estão na contramão dos Direitos Humanos e, conseqüentemente, de uma postura ético-política.

Isso se evidencia, principalmente, no âmbito da política internacional europeia e estadunidense, cujos fundamentos normativos não conseguem dar conta dos problemas políticos oriundos da crise migratória e suas proporções

inimagináveis. O exemplo mais claro é a política de migração americana que não consegue conciliar os anseios de uma nação preocupada com a segurança e a presença constante da massa de migrantes em busca de sobrevivência que tentam, sem documentos e sem reservas monetárias, entrar naquele país.

Neste sentido, o método arqueológico-paradigmático proposto por Agamben é deveras pertinente para analisar o lugar atribuído a migrantes em busca de sobrevivência como assinatura expressiva do *homo sacer* no século XXI. Mais do que isso, o “Projeto *Homo sacer*”, de Agamben, apresenta-se como um dos dispositivos importantes – neste caso um dispositivo teórico - para tornar inoperante essa nova assinatura da vida como vida nua e do *homo sacer*, uma vez que:

o projeto *Homo Sacer* é uma investigação arqueológica que visa explicitar e tornar inoperantes as assinaturas de vida e poder. A vida é uma assinatura que Agamben traça através de uma multiplicidade de paradigmas, todos os quais, suspensos em sua singularidade, tornam inteligível o fato de que a assinatura da vida opera por uma exclusão inclusiva da vida de sua forma, ou o que Agamben chama de vida nua. Todos os diferentes paradigmas que Agamben apresenta para rastrear esse momento de exclusão inclusiva - *homo sacer*, a distinção *zoë-bios*, o *muselmann*, o *overcomatose* - são exemplos dessa lógica. Eles desempenham apenas uma função estratégica: tornar inteligíveis as operações de assinatura da vida por meio da economia do comum e do próprio. Como tal, a vida nua não existe; não tem conteúdo próprio (PRIMERA, 2016, p. 6)¹⁸.

Em outras palavras, o que se pretende, é uma leitura da condição do indivíduo migrante em busca de sobrevivência a partir desses paradigmas. O que não implica em dizer que a condição desse migrante seja a mesma do *Homo sacer*, ou de prisioneiros dos campos de extermínios, mas, sobretudo, a partir desses acontecimentos, tornar, inteligível a situação do indivíduo migrante em busca de sobrevivência do tempo atual.

¹⁸ Do original: “*The Homo Sacer project is an archaeological investigation that aims at making explicit and rendering inoperative the signatures of life and power. Life is a signature that Agamben traces through a multiplicity of paradigms, all of which, suspended in their singularity, make intelligible the fact that the signature of life operates through an inclusive exclusion of life from its form, or what Agamben calls bare life. All of the different paradigms that Agamben presents to track this moment of inclusive exclusion – homo sacer, the zoë-bios distinction, the muselmann, the overcomatose – are examples of this logic. They play only a strategic function: making intelligible the operations of the signature of life through the economy of the common and the proper. As such, bare life does not exist; it has no content of its own*”. Tradução nossa.

Isso significa confrontar o caso singular dessa figura canônica do Direito Romano, olhando-a através de outros acontecimentos, observando seus deslocamentos, modos de operação e práticas sociais. Há, desta forma, relações de assinaturas nos acontecimentos que possibilitam situar os conceitos segundo suas semelhanças. Por isso, quando a relação entre o conceito de vida nua com a condição do migrante é situada na atualidade, é porque se observa uma assinatura que caracteriza a semelhança desse acontecimento e o modo de atuação política internacional europeia.

1.2 *HOMO SACER*: CONSIDERAÇÕES SOBRE A RELAÇÃO POLÍTICA E VIDA

No primeiro volume do “Projeto *Homo sacer*”, intitulado “*Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*” ([1995] 2007a)], Agamben toma a figura do *Homo sacer* como paradigma da política, estabelecendo uma intrínseca relação com a soberania nas democracias modernas e contemporâneas. A partir da problematização sobre o ponto originário da biopolítica, o filósofo italiano traz alguns indicativos dos deslocamentos teóricos por ele pretendidos. Essa nova forma de observar os acontecimentos políticos do século XX produziu um deslocamento, circunscrevendo a relação entre vida e política. O *homo sacer* funciona como parâmetro que delimita o espaço político em nossos dias. Em virtude disto, lembra Nascimento que:

novas fotografias do *homo sacer*, daquele exposto à morte irresistível, podem ser recolhidas para onde quer que se aponte o olhar. O filósofo italiano as reconhece não somente na imagem do homem residente do campo de concentração nazista, mas nas figuras do refugiado, do homem sujeito à eutanásia programada, das cobaias humanas, do comatoso, onde quer que o homem se encontre sujeito ao poder de ciência e de polícia (2012, p. 177).

É possível ressaltar que, a figura *homo sacer* consiste em Agamben, orientado através do método da assinatura, o registro mais antigo daquilo que constitui a vida nua. O conceito traduz a relação histórica entre o político e o

jurídico¹⁹ na intenção de mostrar a desqualificação de determinadas vidas. Por isso, mesmo que Agamben não retorne demasiadamente a essa figura do Direito Romano, em seus trabalhos posteriores, esta, tem sua relevância arqueológica, principalmente por carregar a marca histórica que delimita o espaço fundamental do exercício biopolítico. O que se confirma na concepção de Agamben na assinatura do conceito de vida nua ao considerar que “o *homo sacer* não é somente uma figura obscura do direito romano arcaico, senão, também a cifra para compreender a biopolítica contemporânea” (COSTA, 2006, p. 133).

André Duarte sintetiza o projeto filosófico de Agamben da seguinte maneira:

Agamben se dedica a tarefa de desvelar o caráter biopolítico da política ocidental, a partir da análise dos nexos existentes entre os conceitos de vida nua, poder soberano, estado de exceção e campo de concentração, os quais encontram na contemporaneidade sua máxima saturação (2010, p. 274).

Tudo indica que Agamben pretende uma abordagem sobre a política nas democracias contemporâneas no contexto de achatamento das instituições democráticas, tendo como figura central o *homo sacer* que, longe de ser uma figura atemporal, é resultado de um acontecimento político.

Como observa Edgardo Castro (2016, p. 57-58) já em “*Meios sem Fim: nota sobre política*” em 1996, Agamben expõe o esvaziamento da política com o esmorecer das categorias e conceitos que a definiam, possibilitou que houvesse: a politização da vida biológica, antes desprovida de interesses no espaço político; a emergência de campos de concentração responsáveis pela indiferença na relação entre público e privado; e o aparecimento de indivíduos refugiados cuja existência desconfigura as categorias de “homem” e “cidadão”. Agamben passará a situar, segundo Castro (2016, p. 57-58), como percurso em *Homo sacer*, a soberania e sua assinatura na própria produção da vida nua. Ele demonstra outro modo de operar os conceitos de *zoé* e *biós*, que será extremamente significativo para entender-se a figura do *homo sacer*.

¹⁹ Nesse sentido que podemos assegurar ser o *homo sacer* a assinatura “de uma possível formulação antiga da vida nua, essa vida capturada pelo poder soberano, descartável” (DEMETRI, 2018, p. 101).

Em primeiro lugar, afastando-se do entendimento de Michel Foucault, que assentava na modernidade o advento da biopolítica²⁰, Agamben se voltará ao funcionamento da sociedade greco-romana. Então, ao buscar a “signatura” do conceito que permitiria pensar os entremeios da biopolítica, ele considera na figura do *homo sacer* aquele que orbitava dentro de uma esfera de inclusão e exclusão. É nessa esfera que a vida se qualifica politicamente, de forma que se torna inserida num contexto político. Deste modo, Agamben situa o problema da soberania no *locus* jurídico- político:

esse oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. O que ele teve de registrar entre os seus prováveis resultados é precisamente que as duas análises não podem ser separadas e que a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário - ainda que encoberto do poder soberano. Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja contribuição original do poder soberano (2007a, p. 14).

A inserção da vida no poder soberano faz parte do novo modo de se conceber o exercício da biopolítica. Daí a relevância da figura do *Homo sacer* nos estudos agambenianos, por ser o “protagonista da vida nua, matável, porém insacrificável” (AGAMBEN, 2007a, p. 16). Nesse percurso sobre a figura do *Homo sacer*, para fins de distinção conceitual, pode-se aludir à outra concepção, a de René Girard (2004). Para o antropólogo francês, o epicentro da emergência de todo processo de violência faz parte do modo como as sociedades arcaicas canalizavam seus conflitos internos.

Isso está atrelado ao mecanismo do “bode expiatório”, figura constante no Antigo Testamento (Lv 16, 5,10,22). A leitura de Girard (2004) desta figura, portanto, se coloca através da compreensão de que o bode expiatório é a da vítima que carrega a culpa dos males existentes na sociedade. Pelo contrário, ela concentra o ápice da inocência, e todos aqueles indivíduos que a julgam sabem disso, têm a ciência dessa situação. Ou seja, a vítima sacrificial configurada no bode expiatório canaliza apenas o desejo de se cessar a violência interna, por isso inexistiria a culpa

²⁰ O conceito de biopolítica aparece pela primeira vez em uma aula ministrada por Foucault, em 1976, no *College de France*, e mais tarde em *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir* (1976). Entre 1978 e 1979, as aulas ministradas por Foucault no *College de France* em um primeiro momento deveriam ser todas voltadas para o nascimento da biopolítica.

propriamente dita. Para que se conceba a vítima como bode expiatório, basta que todos os indivíduos acreditem na sua culpa, ainda que esta, não seja necessariamente culpada. O sacrifício da vítima, tem como objetivo eliminar a tensão entre membros da comunidade. Nessa perspectiva, Girard adverte que:

se todos os homens conseguirem se convencer de que um único entre eles é responsável por toda mimese violenta, se conseguirem ver nele a 'mácula' que a todos contamina, se forem realmente unânimes em sua crença, então, esta crença, se verificará, pois não haverá mais, em lugar algum da comunidade, qualquer modelo de violência a ser seguido ou rejeitado, ou seja, a ser inevitavelmente imitado e multiplicado. Destruindo a vítima expiatória, os homens acreditarão estar se livrando de seu mal e efetivamente vão se livrar dele, pois não existirá mais, entre eles, qualquer violência fascinante (1990, p. 107).

Basta então, a pura presunção de culpa para que toda uma comunidade se reúna em torno de um único desejo, que nada mais é, do que ver sacrificado aquele indivíduo que foi eleito para o sacrifício. Dado que o primeiro indivíduo que deseja inspira nos demais indivíduos membros de uma comunidade, o mesmo desejo. A esse processo vitimador que implica no aparecimento do bode expiatório René Girard denomina de Desejo Mimético. Reforça deste modo, a sensação de que sua escolha é a correta, pelo simples fato de que todos os indivíduos também o desejam.

Diferente do *homo sacer* que não pode ser sacrificado, o bode expiatório é justamente, aquele que é eleito para o sacrifício. Girard (2004) propõe o fenômeno da violência em diálogo com o sentido religioso atribuído ao bode expiatório. Algo diferente da percepção teórica de Agamben, no que diz respeito à figura do *homo sacer*, indicada como produto da biopolítica, sua morte sem sacrifício não sessa a tensão, ou se quer é capaz de expiar a sua culpa. Desse modo, cabe esclarecer tal distanciamento no ponto em que Agamben demarca a condição de *sacer* que não reflete nenhuma relação com a vítima (bode expiatório) de Girard. Citando uma passagem do texto de William Fowler ([1911]2017), Agamben revela com maior clareza o estatuto do *Homo sacer*:

ninguém negará que o *homo sacer* é a sobrevivência, em uma época primitiva, de uma lei civil e religiosa altamente desenvolvida. *Sacer* esto é,

de fato, uma maldição; e o *homo sacer* sobre quem recai essa maldição é um proscrito, um homem banido, tabuizado, *perigoso* (2007a, p. 87)²¹.

Nesse sentido, o percurso teórico proposto por Agamben (2007a) se alicerça no estatuto jurídico-político dessa figura sujeitada ao poder soberano. Essa relação essencial estaria presente na política ocidental, sobretudo europeia, através do binômio: vida nua e poder soberano. Partindo desse percurso, colocando no *Homo sacer* o principal referencial da vida nua, o filósofo italiano colocará em debate o exercício da biopolítica.

O entregar-se à morte, a que o *homo sacer* estava fadado em relação ao poder soberano, é um dos fundamentos filosóficos utilizados por Agamben (2007a) na intenção de fazer emergir a possibilidade de se afirmar que a biopolítica já estaria presente antes mesmo da Modernidade. Essa afirmação permite pensar o *modus operandi* do poder soberano, sobretudo valendo-se da exceção. Ao suspender o *nómos*, o soberano confere a admissibilidade para se praticar toda insidiosidade contra o *homo sacer*. Sua vida passa a ser matável sem que haja crime por isso. É dessa maneira que a nudez desta vida se categoriza. Com a exceção reduz-se o *homo sacer* ao abandono de qualquer proteção, tornando-o vulnerável e desprotegido. Portanto, Agamben define a figura do *Homo sacer* como:

aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribúncia se adverte que se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro (2007a, p. 77)²².

Essa ambiguidade que caracteriza a figura do *homo sacer*, a de sacralidade e violência simultânea²³, é o que possibilita que qualquer um possa matá-lo sem ser

²¹Essa é uma descrição encontrada no texto publicado pelo historiador e ornitólogo inglês, William Warde Fowler (1847-1921), intitulado “*The original mining of the word sacer*” ([1911]2017, p. 7), e proferida por Agamben em “*Homo sacer*”, a qual esclarece a singular condição jurídico-política do *Homo sacer*.

²² Esse é o significado dado ao termo *sacer* em “De la signification des mots” (Tratado Sobre o Significado das Palavras) (SAVAGNER; FESTUS, 1846]2018, p. 371), utilizado por Agamben no livro “*Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*” ([1995]2007a).

²³ “Veja-se o termo *sacer*. Ele designa aquilo que, através do ato solene da *sacratio* ou da *devotio* (com que o comandante consagra a sua vida aos deuses do inferno para assegurar a vitória), foi

punido pelo ato praticado. Isso significa pensar que a morte do *homo sacer* é insancionável, de modo que todos podem eliminá-lo, “pois não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução de uma condenação e nem como sacrilégio” (AGAMBEN, 2007a, p. 90). No lugar de uma punibilidade, seja pelo direito humano e divino, assume-se o abandono de qualquer resguarda ou proteção desta vida nua. A condição de “*sacer*” é então, um resíduo constitutivo tanto da sacralidade quanto da profanação da qual o *homo sacer* não consegue se libertar²⁴.

Com efeito, através da exceção, a lei torna-se inaplicável. Disso emerge a exposição absoluta do *homo sacer* aos riscos, sendo impossível distinguir casos de execução e transgressão, o que induz a práticas violentas que não serão imputadas em crimes ou atos ilícitos. Isso foi levado por Agamben a outros extremos. Ao pensar o surgimento de regimes totalitários no século XX, como o Nazismo, Agamben insere a figura do *homo sacer* para compreender a lógica do biopoder contemporâneo de extermínio do povo judeu. A forma tomada por Agamben para exemplificar esse acontecimento se constitui nos campos de concentração ou de extermínio, lugares onde segundo Agamben, a vida é reduzida à vida nua do *homo sacer*, sobretudo porque:

entregue aos deuses, pertence exclusivamente a eles. Contudo, na expressão *Homo sacer*, o adjetivo parece designar um indivíduo que, tendo sido excluído da comunidade, pode ser morto impunemente, mas não pode ser sacrificado aos deuses. O que aconteceu de fato nesse caso? Um homem sagrado, ou seja, pertencente aos deuses, sobreviveu ao rito que o separou dos homens e continua levando uma existência aparentemente profana entre eles. No mundo profano, é inerente ao seu corpo um resíduo irreduzível de sacralidade, que o subtrai ao comércio normal com seus semelhantes e o expõe à possibilidade da morte violenta, que o devolve aos deuses aos quais realmente pertence; considerado, porém, na esfera divina, ele não pode ser sacrificado e é excluído do culto, pois sua vida já é propriedade dos deuses e, mesmo assim, enquanto sobrevive, por assim dizer, a si mesma, ela introduz um resto incongruente de profanidade no âmbito do sagrado. Sagrado e profano representam, pois, na máquina do sacrifício, um sistema de dois polos, no qual um significante flutuante transita de um âmbito para outro sem deixar de se referir ao mesmo objeto. Mas é precisamente desse modo que a máquina pode assegurar a partilha do uso entre os humanos e os divinos e pode devolver eventualmente aos homens o que havia sido consagrado aos deuses” (AGAMBEN, 2007b, p. 61-62).

²⁴A condição embaraçosa na qual estava envolvido o *homo sacer* advém do fato dele, assim como outros objetos do mundo romano antigo dentro do rito da profanação que “depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso. Ambas as operações são políticas, mas a primeira tem a ver com o exercício do poder, o que é assegurado remetendo-o a um modelo sagrado; a segunda desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado” (AGAMBEN, 2007b, p. 61). Ambivalência do *Homo Sacer* consiste exatamente no ponto em que esse saiu da esfera do sagrado sem, com tudo, pertencer ao mundo dos humanos.

o hebreu sob o nazismo é um referente negativo privilegiado da nova soberania biopolítica e, como tal, um caso flagrante de *homo sacer*, no sentido de vida matável e insacrável. [...] os hebreus não foram exterminados no curso de um louco e gigantesco holocausto, mas literalmente, como Hitler havia anunciado, ‘como piolhos’, ou seja, como vida nua. A dimensão na qual o extermínio teve lugar não é nem a religião nem o direito, mas a biopolítica (2007a, p. 121).

O campo é então, o ponto crucial no qual o Estado-nação desde o início, dentro de uma perspectiva biopolítica, reitera por diversas vezes, seu ideal maior de isolar e reprimir, sempre que necessário, todos aqueles indivíduos que representam um óbice, um desvio, ao seu ideal de sociedade. Agamben ressalta que o modo da biopolítica ser exercida se constitui por estratégias específicas, que indicam a sua aplicação até mesmo em estados supostamente democráticos. Nesses estados, ainda existem vidas nuas, pois nessa perspectiva a vida permanece no limiar entre decisões político-jurídicas e que definem a instauração de novas leis em qualquer momento desejado. O sistema democrático opera de forma peculiar, assumindo pertinência política. Essa figura estaria compreendida no campo religioso quanto político da existência “inumana”, de quem em um dado momento teve sua inscrição na ordem política. Desse modo:

a estrutura ‘soberana’ da lei, o seu particular e original ‘vigor’ tem a forma de um estado de exceção, em que fato e direito são indistinguíveis (e devem, todavia, ser decididos). A vida, que está assim *ob-ligata*, implicada na esfera do direito pode sê-lo, em última instância, somente através da pressuposição da sua exclusão inclusiva, somente em uma *exceptio*. Existe uma figura-limite da vida, um limiar em que ela está, simultaneamente, dentro e fora do ordenamento jurídico, e este limiar é o lugar da soberania (AGAMBEN, 2007a, p. 34, grifos do autor).

Ao que tudo indica, Agamben quer deixar claro que a *zoé*, presente no mundo grego, não pode ser confundida com a vida nua do *homo sacer*. Esta, guarda semelhança com aquela, apenas quando se concebe que a vida nua está dentro da mesma lógica de inclusão e exclusão aplicada à *zoé*. No entanto, a vida nua carrega em si um diferencial que não pode ser desconsiderado. Está, não é uma vida natural, ou uma vida apolítica, mas, deve ser apensada a partir uma produção biopolítica; a vida nua é a vida capturada nessa esfera política pelo dispositivo da exceção. Mesmo porque “a vida humana se politiza somente através do abandono a um poder incondicionado de morte” (AGAMBEN, 2007a, p. 98). No entanto, o foco

será mantido no objeto principal desta investigação, qual seja o indivíduo migrante em busca de sobrevivência.

Observando-se através da figura do *homo sacer* é possível admitir que o indivíduo migrante, enquanto não cidadão, é também matável e sacrificável, por caracterizar a vida nua. Matável no sentido de que é alguém que se pode, impunemente, deixar morrer. Uma morte que a ninguém se atribui responsabilidade. Um exemplo emblemático dessa condição é o caso do menino Aylan, uma criança síria cujo corpo sem vida apareceu na praia que após o barco em que fazia a travessia naufragou em alto mar. Muito se falou, a mídia por vários dias noticiou o ocorrido, mostrando efusivamente a imagem que chocava a todos. No entanto, passado o calor das emoções, aquela morte, como tantas outras que ocorrem diariamente em condições semelhantes, foi aos poucos sendo apagada do imaginário. Não se falou em responsabilidade, a ninguém foi atribuído o crime. O que ocorreu foi uma clara impunidade da morte: “*sacer* apresenta o enigma de uma figura do sagrado aquém ou além do religioso que constitui o primeiro paradigma do espaço político do Ocidente” (AGAMBEN, 2007a, p. 16).

No exemplo que se seguiu, não é a vida do *homo sacer* que está sendo colocada em questão, mas a exclusão e a produção da morte nas democracias ocidentais. Por mais que se possa ignorar o domínio do poder sobre a vida, esta deve estar como prerrogativa inquestionável de proteção dentro da lei e como tentativa de proteger da “nudez”, do banimento a que a vida está fadada. Nessa perspectiva, não é a ambiguidade do sagrado que explica a ambivalência, mas seu isomorfismo com a relação de exclusão inclusiva do dispositivo soberano²⁵.

²⁵ Para Agamben (2007a) é incisivo afirmar a relação da vida nua com a política, de modo que a todo instante em suas investigações sobre a origem da vida nua, ele deixa claro que a vida nua tem um caráter eminentemente biopolítico, resultado de uma exclusão que inclui somente através da exceção. A vida do *Homo sacer* deve então ser pensada nesse contexto: “no corpo do *homo sacer*, o mundo antigo se encontra pela primeira vez diante de uma vida que, excepcionando-se em uma dupla exclusão do contexto real das formas de vida, sejam profanas ou religiosas, é definido apenas pelo seu ser em íntima simbiose com a morte, sem, porém, pertencer ainda ao mundo dos defuntos. E é na figura desta ‘vida sacra’ que algo como uma vida nua faz a sua aparição no mundo ocidental. Decisivo é, porém, que esta vida sacra tenha desde o início um caráter eminentemente político e exiba uma ligação essencial com o terreno sobre o qual se funda o poder soberano” (AGAMBEN, 2007a, p. 107).

1.3 A ASSINATURA DO BANDO: REFLEXÕES DE AGAMBEN SOBRE O PODER SOBERANO

Para Agamben insere as problematizações sobre a exceção entendendo-a enquanto um dispositivo que relaciona direito e vida. Para isso, Agamben resgata as contribuições de Carl Schmitt ([1922]2006a), especialmente a de que o soberano exerce a plenitude da decisão sobre o Estado de Exceção, ou seja, sobre qual deve ser o lugar de aplicação da lei. Nesse sentido, pensando que o Direito apenas deve ser analisado pela situação normal surge a ideia de que “o soberano através do estado de exceção, cria e garante a situação da qual o direito tem necessidade para a própria vigência” (AGAMBEN, 2007a, p. 25). É a partir dessa situação que o Direito se relaciona com a vida, sendo constituída por uma lógica que é, simultaneamente, de exclusão e inclusão. Pela exceção, aquilo que for considerado passível de exclusão do ordenamento será posto para fora, mas, mesmo incluído, isso apenas opera na medida em que determinado objeto está localizado na norma jurídica.

De modo que “chamemos de relação de exceção a essa forma extrema de relação que inclui algo só por meio da sua exclusão” (AGAMBEN 2007a, p. 26). Mesmo que o ponto de partida de Agamben seja o pensamento de Schmitt, ressalta-se que Agamben extrapola seus limites, considerando que a exceção é “a estrutura originária na qual o direito refere-se à vida e a inclui em si através da própria suspensão” (2007a, p. 35). Por isso, Agamben insere a categoria “bando” como assinatura para se referir ao exercício da soberania.

Este exercício decide qual vida será excluída de dentro de um dispositivo de tal modo que “o sistema político não ordena mais formas de vida e normas jurídicas dentro de um espaço delimitado”, mas contém em seu interior “numa *localização deslocante* que o excede, na qual toda forma de vida e toda norma podem virtualmente ser capturadas” (AGAMBEN, 2007a, p. 182), como condição para que a vida possa em qualquer tempo e lugar ser capturada e abandonada pelo soberano. Com isso, pode-se assentir que:

a relação de bando é, de fato, tão ambígua, que nada é mais difícil do que desligar-se dela. O bando é essencialmente o poder de remeter algo a si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com um irrelato

pressuposto. O que foi posto em bando é remetido à própria separação e, juntamente, entregue à mercê de quem o abandona, ao mesmo tempo excluído e incluído, dispensado e, simultaneamente, capturado (AGAMBEN, 2007a, p. 116).

O modo pelo qual a categoria bando se constitui seria pelo movimento de retração da lei, pela sua desaplicação. Não obstante, o indivíduo abandonado carrega a culpa dessa situação ou, como diz Agamben, “a culpa não se refere à transgressão, ou seja, à determinação do lícito e do ilícito, mas à pura vigência da lei, ao seu simples referir-se a alguma coisa” (AGAMBEN, 2007a, p. 34). O ponto de embate entre apreensão da lei e sua aplicação faz parte do domínio que o soberano tem no exercício do direito e da violência, como portador de poder soberano sobre o bando, ao abandono que se encontram determinados grupos que, nas palavras de Agamben, perfazem “o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto” (2007a, p. 90).

Assume-se, portanto, que a vida nua presa no bando soberano imprime a figura *Homo sacer*, a qual, por sua vez, reafirma a exclusão através da dimensão político-jurídica. Isso se realiza, segundo Agamben, “como uma excrescência do profano no religioso e do religioso no profano, que configura uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio” (2007a, p. 91). Essa perspectiva do filósofo italiano permite pensar o bando na sua relação de exceção e de abandono, como categoria originária no que concerne ao surgimento de políticas excludentes.

A dupla exclusão e abandono denota a linha tênue da exceção na qual a vida nua persiste, mas que não é uma simples ausência de lei. É, além disto, o modo através do qual a lei pode ser operada a partir de inclusão exclusiva ou do puro abandono: “essa estrutura de bando é o *nómos* soberano que condiciona todas as outras normas, e especialização originária que torna possível e governa toda localização e toda territorialização” (AGAMBEN, 2007a, p. 117). É a vida, enquanto objeto da relação política de soberania, a vida abandonada, colocada à margem do direito e da política. Agamben afirma que dois fenômenos acentuados ao longo do século XX mostram, com toda clareza, aquilo que está em jogo na articulação entre “homem” e “cidadão”.

Assim, o poder absoluto que define o poder estatal não surge como uma fundamentação na qual se apoia o poder, numa vontade ou decisão política, mas na “vida nua”. Vida que passa a ser desprovida de todo direito como migrante, porque

não integram o corpo político dos países de destino, não são protegidos pela cidadania. São essencialmente vidas nuas em seus países de origem, mas que também não são bem-vindos no país de destino, uma vez que nada mais são do que corpos necessitados.

1.4 O PODER SOBERANO NA CONSTITUIÇÃO DO ESTADO DE EXCEÇÃO

Ao procurar fazer uma arqueologia paradigmática do poder soberano, Agamben aborda a essência da soberania através da sua relação com a exceção. Com efeito, “a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos” (AGAMBEN, 2004, p. 13). Nesse sentido, a vida não seria apenas excluída juridicamente, mas incluída politicamente pelo relacionamento excepcional. Desse modo, no poder soberano reside o exercício do controle sobre a vida por ato de exclusão. Esse poder se coloca em relação indireta com a vida, quando pode delimitar o espaço entre o viver e o morrer.

Por essa razão, a soberania, cujos referenciais remontam as condições nas quais está centrada a civilização romana, refere-se à autoridade, seja no âmbito da *oikos*, seja na esfera pública, quando munida de total *auctoritas* ou *potestas*. Razão pela qual Agamben trilha o caminho do poder que se dá na figura daquele que, ao exercê-lo, o faz na plenitude de *auctoritas*. Soberano é aquele que carrega ainda na modernidade a junção daquilo que, na Roma antiga, o pai exercia internamente sobre os filhos, ou seja, o poder de vida e de morte. Esse mesmo poder, também era exercido na esfera pública pelas autoridades, como magistrados e representantes públicos.

Desse modo, Agamben problematiza a soberania a partir dos parâmetros de um poder que carrega em si a possibilidade de uma *vitae necisque potestas*. Ainda na atualidade, seu exercício é o sustentáculo de uma busca incessante pela eliminação daqueles que, desde sempre, o poder soberano impera sem qualquer limite. Pensando sobre essa lógica de um poder supremo presente desde as sociedades clássicas até nossos dias, Agamben detecta que:

mais originário que o vínculo da norma positiva ou do pacto social é o vínculo soberano, que é, porém, na verdade somente uma dissolução; e aquilo que esta dissolução implica e produz — a vida nua, que habita a terra de ninguém entre a casa e a cidade — é, do ponto de vista da soberania, o elemento político originário (2007a, p. 98).

Exatamente por essa razão é que a prática do banimento, levantada por Agamben, demonstra o exercício de tal poder. A vida nua seria a dupla proibição daquilo que se torna excluído da comunidade: banida, mas que, mesmo assim, se torna parte fundamental da soberania. Quando mencionamos o binômio *zoé-biós* comentamos a respeito do modo como o poder soberano encontra seu lugar de operação. Ou seja, o soberano atua sob a égide de uma autoridade política e jurídica, de modo que:

na verdade, o estado de exceção não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico e o problema de sua definição diz respeito a um patamar, ou a uma zona de indiferença, em que dentro e fora não se excluem, mas se indeterminam. A suspensão da norma não significa sua abolição e a zona de anomia por ela instaurada não é (ou, pelo menos não pretende ser) destituída de relação com a ordem jurídica (AGAMBEN, 2004, p. 39).

A exceção permite o florescimento do poder como forma de produção da vida nua. Essa exposição se revela no realce da biopolítica, que confere na captura dos corpos o seu ápice. Agamben delineia tal incidência pela exceção como “forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua supressão” (AGAMBEN, 2004, p. 35). Algo que torna o exercício da biopolítica mais efetivo. Diante disso, funda-se a articulação entre o ser vivo e o *logos*²⁶, exatamente como pressuposto da metafísica ocidental. A politização da vida se expressa demasiadamente pela inserção da categoria “homem vivo”. O poder soberano se relaciona formalmente com os sujeitos marcados ou ocultados pelos fundamentos da exceção. O banimento, como exclusão da comunidade, instaura o duplo acometimento simbólico da vida nua que está jogada ao bando, mas, também, politizada pelo poder soberano. Para Agamben:

²⁶ Essa observação é colocada por Agamben quando ele menciona Aristóteles, ao dizer que “o vivo possui o logos tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a polis deixando excluir dela a própria vida nua” (2010, p. 15).

sacra, isto é, matável e insacrificável, é originariamente a vida no bando soberano, e a produção da vida nua é, nesse sentido, o préstimo original da soberania. A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamentais, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder da morte, a sua e irreparável posição na relação de abandono (2007a, p. 91).

Isso se torna o objeto máximo da exceção. Tal exceção – que se afirma pela inclusão da vida nua pela exclusão –, forma o modo supremo pelo qual o poder soberano se impõe. Ressaltando-se que essa imposição não se reduz ao ato somente jurídico-político. Trata-se, portanto, do interstício aporético do Direito que produz a suspensão da (i)legalidade. Assim, o que há de contínuo nessa relação perfaz o direito e a vida, como uma prerrogativa do soberano.

Neste ponto reflexivo verifica-se algo que já havia sido estruturado por Schmitt, o paradoxo da exceção. Sua proposta teórica de se pensar a política pela relação dual amigo-inimigo extrapola os ditames do Estado, de forma que a soberania que se constitui a si própria, coloca-se para além da ordem jurídica. Assim, temos o entrelaçamento dado pela vida no Direito. A decisão de captura da vida pela exceção, instaurada no poder soberano, transforma a vida nua no instrumento de subjetivação sobre o qual incide o direito e a política.

Para chegar a essa conclusão, Agamben resgata as contribuições de Thomas Hobbes ([1651] 2003). Sua releitura da definição do estado de natureza hobbesiano implica na assunção de que todos seriam, na guerra de todos contra todos, “*hominis sacri*”, todos seriam vida nua. O “Leviatã” (HOBBS, [1651]2003) configura, portanto, a exposição da vida nua à morte, que realça o estado de exceção no seu funcionamento jurídico-político. Pensando nesses termos, o diagnóstico de Agamben sobre a politização da vida caminha no sentido de que:

lado a lado, com o processo pelo qual exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço de vida nua, situado originariamente a margem do ordenamento, vem progressivamente coincidir com o espaço político, a exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoè*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção (2007a, p. 16).

A proposta sustentada por Agamben sobre o Estado de Exceção consiste em mostrar que este se emancipou das situações de guerra para se converter em instrumento da política dos governos nas democracias contemporâneas. Não

obstante, Agamben faz uma leitura do Estado de Exceção a partir da biopolítica justamente porque ele entende que o soberano, seja nas sociedades clássicas, seja na sociedade contemporânea, tomou a vida como alvo de decisão.

A partir dessa reflexão é que Agamben volta-se, como cenário para a atuação soberana, ao tema da biopolítica. A condição do *homo sacer* não deve ser entendida somente como uma decisão que tem como fundamento a exceção, mas porque a biopolítica foi a condição de possibilidade para que a vida do *homo sacer* pudesse ser transformada em vida nua. É nesse contexto da biopolítica que o soberano decide se determinadas vidas têm ou não valor. Esse valor pode ser atribuído ou negado conforme as circunstâncias e necessidades daquele que decide.

Prozorov (2014) ressalta, que para Schmitt a figura do soberano é fundamental para manutenção ou suspensão da lei²⁷. Ele (o soberano) tem no estado de exceção um recurso supostamente excepcional usado para manter a ordem e que, se transforma nas mãos do soberano, em instrumento que estabelece os diferentes modos de comando sobre a vida humana. Nesse sentido, o “Estado de Exceção” se tornou um espaço vazio de direito, uma zona de anomia dentro do próprio Direito. Agamben traça algumas das características inerentes ao “Estado de Exceção” como, por exemplo, sua indeterminação. O soberano ao mesmo tempo em que está dentro da lei, como aquele que a institui, também se encontra fora dela na medida em que atua com poderes supremos para suspendê-la.

²⁷ Para Sergei Prozorov: “Schmitt’s notion of the sovereign exception thus demonstrates that the exception is never wholly external to that which it takes exception to, the normal order, but is in fact included into it in the paradoxical mode of the ‘internal other’ or ‘constitutive outside’. Insofar as the sovereign’s power extends to suspending the very order that it constitutes and sustains, it logically follows that the sovereign decision could never be subsumed under any positive law, norm or system of rules. The sovereign remains a borderline or threshold figure at the limit of order, at the opening to whatever is outside or beyond it. Yet this opening to the outside remains essential for the very existence of the interiority of order” (2014, p. 100). Em livre tradução: “a noção de exceção soberana de Schmitt demonstra assim que a exceção nunca é totalmente externa àquilo a que se opõe, isto é, à ordem normal, mas é de fato incluída nela no modo paradoxal do ‘outro interno’ ou ‘constitutivo fora’. Na medida em que o poder do soberano se estende a suspender a própria ordem que ele constitui e sustenta, segue-se logicamente que a decisão soberana nunca poderia ser subordinada a qualquer lei, norma ou sistema de regras positivo. O soberano permanece uma figura limítrofe ou limiar no limite da ordem, na abertura para o que está fora ou além dela. No entanto, essa abertura para o exterior permanece essencial para a própria existência da interioridade da ordem”

Nessa perspectiva da biopolítica, Agamben sustenta que a tese foucaultiana deverá então ser corrigida ou ao menos integrada²⁸. Uma vez que a política moderna, se caracteriza justamente pela inscrição da vida nua na esfera política. Não é tanto a inclusão, da *zoé* na *pólis*, em si mesma antiquíssima, nem simplesmente pelo fato de que a vida como tal converta-se em um objeto eminentemente dos cálculos do poder. O que para Agamben, talvez Foucault tenha deixado encoberto é que somente no universo biopolítico, em um estado de exceção, como ocorreu nos campos de concentração, poderia ser desvendado o enigma em que política e vida encontram-se em uma zona de indiscernibilidade.

Todo o estudo de Agamben, concernente aos conceitos de *homo sacer*, *vida nua* e *exceção*, tem servido como base para a compreensão da política contemporânea, em suas variadas faces de aplicação, na qual o poder estatal se mostra em toda sua soberania pelo exercício da “biopolítica”. Migrantes, presumidamente indivíduos portadores de Direito Humanos, representam aqueles que na esfera da política se encontram destituídos de qualquer direito, constituindo assim a encarnação maior da vida nua. Essa é a posição instituída numa exceção, tornando-se regra no Estado de Direito. É nesse contexto que a produção da vida nua se tornou a principal estrutura da biopolítica.

Agamben entende que não é a exceção que subtrai a regra, mas a regra que, ao ser suspendida, acaba dando lugar à exceção e, só desse modo, é que se constitui como regra, mantendo-se suspensa em relação a ela. O particular “vigor” da lei consiste nessa capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade; dá-se o nome de “relação de exceção” a essa forma extrema de relação que inclui algo, somente, por meio de sua exclusão.

O caminho tomado por Agamben leva-o a considerar, de maneira fundamental, a importância daquilo que ele denomina de máquina bipolar na formação do poder soberano, articulando-se economia política de governo e

²⁸ Agamben parte de uma concepção diferente daquela trazida por Foucault em suas análises sobre o poder. Enquanto Agamben situa suas análises no terreno da soberania Foucault, por sua vez, parece ter se limitado aos dispositivos jurídicos do poder na Modernidade. Tanto que para Agamben, poder-se-ia afirmar que ele, “Foucault, teria constantemente se recusado a elaborar uma teoria unitária do poder. Se Foucault contesta a abordagem tradicional do problema do poder, baseada exclusivamente em modelos jurídicos (‘o que legitima o poder?’) ou em modelos institucionais (‘o que é o Estado?’)” (AGAMBEN, 2007a, p. 13). Assim Agamben (2007a, p. 14) parece retomar suas análises no exato ponto de intersecção entre o modelo jurídico- institucional e o modelo biopolítico do poder.

soberania. A leitura de Agamben (2011) volta-se a Teologia cristã, sobretudo na relação entre reino e glória, no intuito de compreender os elementos que estruturam o poder governamental moderno. Além disso, Agamben recorre ao pensamento de Aristóteles ao tratar da ideia de motor imóvel e a sua influência no modelo de governo ocidental:

isso significa que, em última instância, o motor imóvel como archê transcendente e a ordem imanente (como physis) formam um sistema único bipolar e que, apesar da variedade e da diversidade das naturezas, a casa-mundo é governada por um princípio único. O poder – todo poder, tanto humano quanto divino – deve manter juntos esses dois polos, ou seja, deve ser, ao mesmo tempo, reino e governo, norma transcendente e ordem imanente (2011, p. 96-97).

Seria percebendo a relação entre reino e governo que a proposta teórica de Agamben redireciona o entendimento do modo como o poder soberano atua na modernidade. As estratégias do poder soberano tomam como fundamento, principalmente, a dinâmica constituída pela máquina bipolar, capturando a vida humana, de acordo com o uso que, a partir de determinado momento, decide-se fazer dela – seja pela violência, seja pela soberania. Como será abordado em outro momento deste trabalho, Agamben desloca os artifícios da máquina bipolar, fazendo-a inoperável²⁹, através da noção de forma de vida³⁰ no limiar³¹ entre direito e política.

²⁹ A noção de inoperosidade em Agamben aparece em sua proposta ética justamente atrelada ao conceito de forma de vida como técnica que busca desativar a máquina bipolar. Desse modo que a forma de vida não pode ser definida pela relação com o uso, a *práxis*, nem como obra, mas sim como potência e “por uma inoperosidade” (AGAMBEN, 2017a, p. 276).

³⁰ Para dar conta desse problema, atrelado as técnicas de inoperosidade da biopolítica, Agamben nos coloca diante do pensamento sobre forma de vida, podendo ser entendido do seguinte modo: “A forma de vida não pode reconhecer-se nem ser reconhecida, porque o contato entre vida e forma e a felicidade que nela está em questão se situam além de todo possível reconhecimento e de toda possível obra. A forma de vida é, nesse sentido, antes de tudo, a articulação de uma zona de irresponsabilidade, em que as identidades e as imputações do direito estão suspensas” (AGAMBEN, 2017a, p. 278).

³¹ Limiar é para Agamben uma abertura, uma porta que permite a passagem: “o limiar não é nesse sentido, uma outra coisa em relação ao limite; ela é, por assim dizer, a experiência do limite mesmo, o ser dentro de um fora. Essa *ek-stasis* é o dom que a singularidade recolhe com as mãos vazias da humanidade” (2017c, p. 64).

1.5 LIMIAR

O pensamento de Agamben pode ser considerado uma caixa de ferramentas que possibilita-nos problematizar o contexto das migrações no mundo contemporâneo. Suas influências teóricas partem de autores como Walter Benjamin, Michel Foucault, Hannah Arendt, Martin Heidegger, para mencionar apenas alguns. Por isso, a maneira com que o filósofo italiano busca articular a relação entre ética e política torna-o um dos pensadores de maior destaque da atualidade. Ao tratar filosoficamente da forma com que a biopolítica opera, voltando-se às leituras de Foucault, a especificidade do olhar de Agamben indica os resquícios, centrados numa espécie de assinatura enquanto marca, do modelo de extermínio oriundo de regimes totalitários (centrado no ideal do campo) como algo que permanece na política governamental dos regimes democráticos. O que significa, portanto, dimensionar a construção de práticas de exclusão provenientes das decisões do poder soberano.

O método utilizado por Agamben, exposto em sua obra *“Signatura Rerum: sobre o método”* ([1942]2019), faz referência a outros autores – Michel Foucault e Thomas Kuhn - os quais serviram de inspiração para que Agamben desenvolvesse uma teoria das assinaturas como condição de possibilidade para compreender presente, passado, mas sobretudo, pensar o futuro.

A influência de ambos os autores é delineada pela relação com aquilo que pode ser encontrado em *“A estrutura das revoluções científicas”*, de Kuhn, no qual as Ciências, intimamente ligadas à tradição, sofrem uma ruptura, uma mudança de paradigma. Os períodos em que se assentam as Ciências não são instâncias que obedecem a uma linearidade. Trata-se, então, de uma mudança de paradigma (revolução científica) segundo a qual seria possível dizer que uma ciência universalmente conhecida sofre uma transformação, definindo uma nova ciência, um novo paradigma.

A partir dessas concepções, Agamben tomará enquanto reflexão a tarefa de organizar uma metodologia investigativa aproximando o método desses dois pensadores. É nesse sentido que Agamben buscará encontrar nos acontecimentos a *arkhé*, o ponto em que foram produzidas determinadas verdades, e trazê-las na qualidade de paradigma para suas investigações que, embora sejam contemporâneas, mantêm com o passado uma forte ligação. Ao percorrer as

principais obras de Agamben percebe-se que termos, tais como secularização, *Homo sacer*, vida nua e estado de exceção, demarcam situações em torno das quais o filósofo tenta explicar a política contemporânea. Somente após entender que toda sua investigação está concentrada no uso de paradigmas é que sua produção filosófica se torna mais acessível.

Desse modo, passa-se a assumir que todos os esses conceitos funcionam como uma “máquina do tempo”. Essa é uma prática que busca analisar os acontecimentos a partir de seu surgimento propiciando um indicativo de que a política do presente carrega em si uma assinatura da política do passado. E mais do que isso, mostra as transformações da política e a sua relação com vida humana. Ao logo deste capítulo, fez-se a leitura da política a partir desses conceitos.

O *homo sacer*, conceito central no pensamento de Agamben, é a figura enigmática sobre a qual recaiu toda uma política de exceção. Ele não é somente o portador da vida nua, mas é também o representante de muitas categorias, como, por exemplo, migrantes em busca de sobrevivência, e outras categorias humanas do tempo atual. Para Agamben o *homo sacer* é uma figura exemplar (paradigma) que mostra as estruturas de uma política de exclusão-inclusão, sobre as quais se funda a política desde seus primórdios. Quando tomado o *homo sacer* como objeto de reflexão, implica também em pensar a vida como objeto político num limiar entre a animalidade e a humanidade dentro dessa lógica normativa de inclusão-excludente.

O *homo sacer*, conforme se procurou esclarecer ao logo desse primeiro capítulo, é esse limiar entre humano e animal, zoé e *biós*. Tudo isso faz pensar como a política que já sempre teve como centro a vida, se perdeu numa política de exceção, de consequências tão nefastas. É justamente nessa atmosfera da relação entre vida e política, que a máquina governamental faz emergir a vida nua em todas as suas especificidades. Deste modo, foi imperativo que a nossa atenção estivesse mais voltada para a construção filosófica de Agamben e suas conexões com o poder; todo esse percurso é que fornecerá as bases para seguirmos adiante.

2 UM PERCURSO PELOS CAMPOS DE RETENÇÃO EM DIÁLOGO COM O CONCEITO DE CAMPO NO PENSAMENTO DE GIORGIO AGAMBEN

Neste capítulo, o intuito é analisar os fundamentos teóricos, como também os desdobramentos históricos, da noção de campo de retenção. Para tanto, percorre-se a sua constituição histórica, atravessando seus modos de operação estratégica no processo migratório. Desse modo, a pretensão é de relacionar campo de retenção com o conceito de campo, a partir da filosofia de Giorgio Agamben, para pensarmos a realidade das migrações contemporâneas. Nesse ponto, Duarte destaca que:

a presença constante de campos de refugiados e de suspeitos de terrorismo remete à hipótese proposta por Agamben de que o *campo* se tornou o paradigma oculto da modernidade. Motivo pelo qual pode ser encontrado tanto nas margens das democracias liberais quanto nos regimes totalitários (2010, p. 287).

De fato, a presença do campo como espaço de exceção, a exemplo da prisão de Guantánamo e a “Selva de Calais”³², se torna cada vez mais frequente nos espaços considerados democráticos. A segurança é o principal fundamento para que esses lugares passem a ser criados e aceitos. Esse encontro teórico possibilitará compreender as peculiaridades da política migratória contemporânea. Nesse sentido, ele é considerado o novo *nómos* biopolítico, ou um dispositivo criado pela exceção soberana que servirá aqui como uma situação singular para compreender as condições jurídico-políticas dos campos de retenção para migrantes. A esse respeito, a descrição de Fassin sobre o campo de retenção para migrantes de Sangatte, elucida:

o Centro Sangatte, um galpão em desuso de 25 mil metros quadrados (aproximadamente 30 mil jardas quadradas) a poucos quilômetros de Calais, foi aberto no dia 14 de agosto de 1999. Logo se tornou conhecido como um campo de trânsito, pois supunha a acomodação somente de curta estada para imigrantes em seu caminho para a Grã-Bretanha. Aconteceu, contudo, que, durante os primeiros dois anos e meio de sua existência, o galpão acomodou cerca de 50 mil pessoas, sendo que apenas 350 destas pediam asilo na França. O restante conseguia cruzar o canal, geralmente após ter passado menos de um mês no Refúgio. Assim, o governo francês podia se esquivar ligeiramente combinando a aparência da ‘ajuda

³² Sobre a situação dos migrantes de Calais, veja-se, especialmente o livro de Sophie Djigo, “*Aux frontières de la démocratie: de Calais à Londres sur les traces des migrants*” (2019).

humanitária aos refugiados' com a recusa da 'Imigração clandestina' (2014, p. 2).

O campo de retenção de migrantes é uma representação contemporânea daquilo que para Agamben caracteriza o puro espaço de exceção ou *nómos* da biopolítica contemporânea. Nele encontra-se um duplo espaço de indistinção em que a vida nua (do indivíduo migrante em busca de sobrevivência) pode ser descartada. A ambiguidade consiste na inclusão do migrante na categoria de ilegal (proveniente dos ilegalismos elaborados pelo Estado) e excluído da categoria de cidadão, o que o torna suscetível ao exercício da violência. Por isso, a vida do indivíduo migrante ilegal se confunde com a vida nua, com a vida que não merece viver e, assim, pode ser descartada a qualquer instante.

Nesse sentido, como sustenta Duarte, podemos pensar que no mundo contemporâneo “o migrante miserável e o imigrante pobre ilegal são outras tantas figuras que confirmam o caráter biopolítico e aporético da política contemporânea, democrática ou autoritária” (2010, p. 285). Isso caracteriza determinado modo de ação das formas do biopoder. No entender de Agamben, o campo de concentração³³ como paradigma da biopolítica faz parte desse acontecimento, à medida em que o campo de retenção é um espaço no qual a vida politizada pode ser capturada, descartada, eliminada.

2.1 A BIOPOLÍTICA COMO PANO DE FUNDO DO TOTALITARISMO E DA DEMOCRACIA

Se a democracia se encontra hoje confinada numa profunda crise de legitimação é porque, a todo momento, está assombrada pelo fantasma do Totalitarismo. Se, de fato, no solo de algumas democracias ainda se vive em “estado de exceção permanente”, tende-se a crer que o Totalitarismo como um resíduo do Fascismo e Nazismo com suas práticas biopolíticas, ainda “emerge impetuosamente à luz de nosso século” (AGAMBEN, 2007a, p. 127).

³³ Uma reflexão acerca do conceito de campo de concentração é trazida por Duarte que diz ser o campo “todo espaço de exceção que escapa ao direito formal constituído, muito embora jamais seja pura exterioridade em relação ao direito. Por isso, aqueles que são aprisionados nos campos são incluídos no direito por meio da sua própria exclusão do direito” (2010, p. 286).

Contudo, totalitarismo e democracia possuem seus contrastes e, portanto, deveriam caminhar em zonas muito distintas. Totalitarismo é uma forma de governar por critérios políticos centrados em uma figura única e que impõe o controle completo da vida. Ele difere da Democracia uma vez que esta implica necessariamente em um governo participativo, cujas liberdades e garantias devem estar asseguradas à população. No entanto, em pleno século XXI, a politização da vida, como característica inerente aos regimes totalitários, se insere de modo imperioso no seio das democracias. Ou seja, “somente porque em nosso tempo a política se tornou biopolítica, ela pode constituir-se em uma proporção antes desconhecida como política totalitária” (AGAMBEN, 2007a, p. 126).

Esses movimentos específicos do totalitarismo para o terreno da democracia revelam “a decadência da democracia moderna e seu progressivo convergir em estados totalitários” (AGAMBEN, 2007a, p. 17). Agamben situa a discussão sobre o totalitarismo, analisando-o pelas incursões da biopolítica. O Nazismo enquanto manifestação absoluta dos regimes totalitários capturou a vida nua pela sua inserção política, vinculando-a à morte. Agamben destaca “somente quando os hebreus se tornam para os nazistas, figuras de segunda categoria, ou uma vida nua, é que foi decretada sua suspensão de seus direitos básicos e posteriormente seu extermínio” (AGAMBEN, 2007a, p. 139). A leitura de Agamben sobre o totalitarismo indica uma abertura para pensar a forma como determinados acontecimentos, que se realizam no âmbito da democracia, ultrapassam todos os limites daquilo que pode ser identificado como uma instância democrática.

A crítica que Agamben faz é justamente a proximidade que muitas democracias modernas guardam com o totalitarismo. O espaço que deveria separar esses dois modelos de governar mostra-se cada vez mais imperceptível. As experiências sobre as quais o homem foi, e ainda é submetido não encontra outra forma de sustentação senão os tentáculos de uma máquina totalitária que não seria possível em nenhuma outra estância de poder. Para nascimento, “alguns elementos ou traços do totalitarismo podem ter permanecido no tempo e subsistido no sistema democrático de governo determinando, ainda que de modo sutil, o seu funcionamento” (2012, p.192-193). Apesar de toda a barbárie cometida pelo

totalitarismo, a acepção de Agamben, é de uma íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo:

o totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos (2004, p.13).

O totalitarismo tornou-se, deste modo, um elemento cada vez mais presente na democracia. Produz-se assim uma democracia na qual se torna mais difícil identificar nuances de uma autoridade legitimamente operante. A própria possibilidade de violência com a qual a autoridade se revela de forma desmesurada, aponta seu parentesco com o autoritarismo. Ambos se instalam num limiar, de tal modo que a democracia tem que abdicar de seus valores.

A relação que Agamben estabelece entre democracia e totalitarismo, tendo como pano de fundo a emergência moderna da biopolítica, está relacionada com os meandros contemporâneos entre poder soberano e biopolítica, algo já pensado por Foucault. Na aula de 17 de março de 1976, no *Collège de France*, Foucault (2005) faz uma distinção entre o exercício do poder na Modernidade em relação àquele constatado na Idade clássica. O poder de vida e de morte que o soberano exercia sobre seus súditos passa a operar a partir de um novo poder que completa o já existente. Há, desse modo, a assunção do poder sobre a vida, não voltado para causar a morte, mas para fazer viver. O que articula de certo modo, um “desequilíbrio nas investidas desse novo poder, agora sempre do lado da morte” (FOUCAULT, 2005, p. 286). Sobre essa temática do poder e seus modos de operação, sobretudo na ordem de uma eliminação real da vida, Foucault faz a seguinte formulação:

e eu creio que, justamente, uma das mais maciças transformações do direito político do século XIX consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania - fazer morrer ou deixar viver - com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetra-lo, perpassa-lo, modifica-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de ‘fazer’ viver e de ‘deixar’ morrer o direito de soberania e, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, este

novos direitos e que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer (2005, p. 287).

Os efeitos dessa atuação do poder, conforme formulado por Foucault, é de uma morte não através de assassinato, como nos moldes da soberania, mas especialmente “o fato de expor pessoas à morte, de multiplicar para elas o risco de morte, ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, etc” (1997, p. 228-229). Essa distinção feita por Foucault se torna fundamental para a tese de Agamben sobre uma terceira fórmula que designa a especificidade do campo. A biopolítica do século XX – e, pode-se acrescentar, do século XXI – já não busca fazer morrer, já não busca fazer viver, mas “fazer sobreviver” (AGAMBEN, 2008, p. 155).

Candiotto, em recente estudo sobre as migrações, porém tendo como inspiração a noção de Betts sobre “*survival migrants*” (2010), também faz referência ao indivíduo migrante pobre como “migrante de sobrevivência”:

migrantes de sobrevivência são moralmente concebidos como clandestinos, vagabundos e potencialmente terroristas, eles também são política e economicamente explorados e, por isso, úteis. Tem-se uma utilidade política, pois o estabelecimento de novas fronteiras sociais e antropológicas reforça o retorno arcaico de identidades coletivas nacionalistas voltadas para a reafirmação de uma soberania já erodida, no âmbito das quais os migrantes são produzidos como ameaça permanente ao *vivre-ensemble* (2021, p.102).

Assim que “nem a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita que passa a constituir a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo” (AGAMBEN, 2008, p. 155). O desenrolar da biopolítica em tanatopolítica, é decisivo num momento em que a finalidade última do poder não é fazer morrer pura e simplesmente. Esse atua sem causar a morte, produzindo uma sobrevivência modulável, onde se identifica apenas a produção de “cadáveres sem morte”³⁴. Podemos considerar que, talvez, este seja o modo mais eficaz de camuflagem da morte, do qual a política, e seus excessos, necessitam a todo tempo

³⁴ Agamben faz essa reflexão tendo como referência os relatos de Primo Levi sobre os prisioneiros no campo de extermínio. De acordo com Levi, os prisioneiros do campo já haviam perdido toda sua humanidade, de forma que o campo produzia em larga escala, cadáveres sem morte. Para tanto, em “É isto um homem”, Levi (1988, p. 129) evoca a figura do “muçulmano”, nome dado aos prisioneiros que já há muito haviam parado de lutar pela vida, há muito haviam perdido toda sua humanidade.

lançar mão; como consequência, há um desdobramento da biopolítica em tanatopolítica. A visão de Agamben sobre esse ponto é a de que:

no mesmo passo em que se afirma a biopolítica, assiste-se, de fato, um deslocamento a um progressivo alargamento, para além dos limites do estado de exceção, da decisão sobre a vida nua na qual consistia na soberania. Se em todo Estado moderno, existe uma linha que assinala o ponto em que a decisão sobre a vida se torna decisão sobre a morte, e a biopolítica pode deste modo converter em tanatopolítica (2007a, p. 128).

Observa-se uma disponibilidade de certas vidas ao aparato estatal de gerenciamento. Os laços que unem vida e poder soberano levam, muitas vezes, a uma insurgência desse poder pela dupla via do “abandono”. Indivíduos são abandonados para apenas sobreviverem. Neste ponto é que a tanatopolítica de Foucault, no sentido de abandono e exposição à morte, se encontra com a análise de Agamben sobre o papel do campo como lugar do “fazer sobreviver”.

Assim, emergem na Modernidade as técnicas de poder (a prisão, a psiquiatria, a medicalização etc.) de regulação e de segurança, que visam enquadrar a vida das espécies, e controlar seus processos biológicos que afetam populações³⁵. Agamben assume que a estrutura originária do poder soberano se institui, de forma muito peculiar, sobre a vida. Há nesse caminho da (bio)política moderna uma captura da vida pelo poder soberano que pode ser denominada em sua relação de exceção

A produção da vida nua figurada nos hebreus pelo regime nazista se constituiu pela esfera político-jurídica soberana que permitiu o seu extermínio. Essa desvalorização da vida do hebreu caracteriza a expressão máxima da vida nua,

³⁵ Foucault traz, em “Vigiar e punir” (1975), toda uma reflexão sobre esses processos de incidência do poder na produção dos indivíduos, como um processo de normalização. A prisão como dispositivo central desse processo com dois papéis essenciais: primeiro, no sentido de que a prisão mantém a delinquência organizada. O segundo, o intercâmbio dessas técnicas de normalização “com o aparelho penal, os poderes cada vez mais amplos que lhe são dados, a transferência para eles cada vez maior de funções judiciárias; ora, à medida que a medicina, a psicologia, a educação, a assistência, o ‘trabalho social’ tomam uma parte maior nos poderes de controle e de sanção, em compensação o aparelho penal poderá se medicalizar, se psicologizar, se pedagogizar; e desse modo torna-se menos útil a ligação que a prisão constituía pela defasagem entre seu discurso penitenciário e seu efeito de consolidação” (FOUCAULT, 2014, p. 301).

pelas práticas de eugenia, ou, como pretendia Hitler, pela “purificação da raça”. Daí sobre elas podendo se exercer qualquer tipo de experimentação e violência. O que Agamben (2014) colocará como problema e, também, continuidade dessa assinatura biopolítica é sua aplicação feita por regimes democráticos.

Olhando para as atitudes xenofóbicas e racistas no interior de países supostamente democráticos, observamos algo que vai de encontro com as afirmações de Agamben, ou seja, a peculiaridade na relação entre totalitarismo e democracia que os tornam lugares comuns para a exposição da vida a extrema nudez, a toda e qualquer violência, segundo Agamben (2014a) presumidamente, em regimes considerados democráticos, se afirma a ideia de que o poder emana do povo sendo por ele exercido. Mas, para Agamben, na realidade o funcionamento das Democracias Modernas tem sido pautado pela camuflagem da soberania que viabiliza a morte de uns em detrimento de outros.

Apesar das críticas de Agamben em torno do modelo de Democracia vigente, seu percurso teórico não objetiva dismantelar os pilares do pensamento democrático, todavia repensá-los para além do seu estatuto atual. As considerações do filósofo italiano nos servem de advertência, admoestação sobre o crescimento de posições políticas de viés puramente fascistas, que a todo momento apelam por técnicas de enfraquecimento dos valores que constituem as políticas democráticas, exaltando práticas biopolíticas de exclusão e extermínio que instauram a vida nua. Essa situação tem se agravado nas democracias ocidentais, onde líderes políticos colocam em xeque a essência da democracia. Como observa Agamben:

é significativo que semelhante transformação da ordem constitucional, que hoje ocorre em graus diversos em todas as democracias ocidentais, apesar de bem conhecida pelos juristas e pelos políticos, permaneça totalmente despercebida por parte dos cidadãos. Exatamente no momento em que gostaria de dar lições de democracia a culturas e a tradições diferentes, a cultura política do Ocidente não se dá conta de haver perdido por inteiro os princípios que a fundam (AGAMBEN, 2004, p. 32-33).

É esse tipo de postura que impõe um verdadeiro desafio que consiste em pensarmos estratégias de resistência às práticas autoritárias que se revestem de todo o aparato democrático para se elegerem, mas, que tão logo chegam ao poder, colocam em funcionamento uma verdadeira máquina bipolar, transformando a

democracia em um dispositivo biopolítico para a satisfação de seus propósitos de morte e abandono. Por isso,

Agamben considera que o processo de identificação da aclamação política com a opinião pública é decisivo para compreender os entraves das atuais democracias e dos Estados de Direito. A aclamação é um dispositivo que pertence, tradicionalmente, aos regimes autoritários (RUIZ, 2014b, p. 206).

O problema para Agamben não está necessariamente na própria ideia de democracia, na sua existência histórica. A questão crítica trazida por ele se volta a maneira com que os regimes democráticos são cooptados por aspectos totalitários, revestidos pelas estratégias biopolíticas de exclusão de determinados grupos. Sua postura teórica advém da tentativa de compreender que “a democracia moderna e o totalitarismo atrelam-se ambos à vida no duplo movimento de crescente inscrição da vida na ordem política e de crescente exposição radical ao poder” (BAZZICALUPO, 2017, p. 100).

A esse respeito, Agamben em artigo publicado pelo jornal *Le Monde*, intitulado “Do estado de direito ao estado de segurança” (2015a), identifica na democracia uma esfera sombria que remete aos regimes totalitários. Transformar a segurança como um bem maior, que deve ser conquistada a qualquer custo, é justamente o que talvez tenha vinculado a democracia a valores autoritários, que deveriam ser desatrelados das reais conquistas da democracia. Para Agamben:

a crescente multiplicação de dispositivos de segurança testemunha uma mudança na conceituação política, a ponto de podermos legitimamente nos perguntar [...] se as sociedades em que vivemos ainda podem ser qualificadas de democráticas, mas também e acima de tudo se elas ainda podem ser consideradas sociedades políticas (2014, p. 12-13a)³⁶.

Essa novidade interpretativa coloca em xeque pretensões de se dicotomizar ambos os regimes em patamares distintos de violações de direitos. A democracia pode conter em si resquícios de regimes totalitários, como ressalta Agamben, ao dizer que “de um ponto de vista estritamente político, fascismo e nazismo não foram

³⁶ Do original: “*La multiplication croissante des dispositifs de sécurité témoigne d'un changement de conceptualisation politique, au point que nous pouvons légitimement nous demander non seulement si les sociétés dans lesquelles nous vivons peuvent encore être qualifiées de démocratiques, mais aussi et surtout si elles peuvent encore être considérées comme des sociétés politiques*”.

superados³⁷ e nós vivemos ainda sob o signo deles” (2017c, p. 59). Agamben parece ter certa preocupação no que ele denomina de guerra civil legal – afirmação presente no livro *Stasis*, publicado em 2015.

A leitura de Agamben sobre a *stasis* parte da origem do conceito no contexto do pensamento grego antigo, no qual a guerra civil se restringe à singularidade, aos conflitos no âmbito familiar. A dimensão da *stasis* à qual Agamben dedica maior atenção é entendida como um dispositivo muito similar ao estado de exceção. Essa dimensão da *Stasis* se torna, a partir dessa concepção, uma guerra civil global dentro de um contexto de hostilidade políticas onde vige o império da violência, utilizado como artifício para a manutenção da ordem. Isso implica em pensar que:

stasis não vem do oikos, não é uma ‘guerra familiar’, mas é parte de um dispositivo que funciona de forma semelhante ao estado de exceção. Assim como, no estado de exceção, o zoé, a vida natural, se insere na ordem jurídico-política por meio de sua exclusão, da mesma forma pela *stasis* o oikos é politizado e incluído na polis. O que está em jogo na relação entre oikos e polis é a constituição de um limiar de indiferença em que coincidem o político e o apolítico, o exterior e o interior. Em outras palavras, devemos conceber a política como um campo de forças cujos extremos são o oikos e a polis: entre eles, a guerra civil marca o limiar pelo qual o apolítico se politiza e o político ‘economiza’. Isso significa que, na Grécia clássica como hoje, não existe uma substância política: a política é um campo

³⁷ Edgardo Castro em entrevista concedida à revista “Cadernos IHU em formação” assim responde à pergunta sobre o nexos entre totalitarismo e democracia: “que a democracia ou, ao menos, certas formas democráticas podem se tornar totalitárias não é simplesmente uma questão teórica, mas sim um exemplo histórico” (2013, p. 31-32). Ele lembra que tanto “Hitler quanto Mussolini chegaram ao poder mediante mecanismos democráticos. Em outras palavras, foram líderes consensualizados e com consenso. Pois bem, se entendermos por totalitarismo, como defende Michel Foucault, a subordinação do Estado à vontade do líder ou chefe, podemos entender como a democracia pode ser, em determinadas circunstâncias, uma via de acesso a formas totalitárias de exercício do poder. A democracia, com efeito, requer consenso para que o exercício do poder seja legítimo; mas, quando essa legitimidade prescinde da legalidade e, sobretudo, da divisão de poderes que define o sistema republicano, então, o consenso deixa de estar a serviço da democracia, embora, aparentemente, mantenha algumas de suas formas, e abra espaço para formas totalitárias. A partir dessa perspectiva, a relação entre democracia e consenso passa, em última instância, pelo alcance e pelos limites ao consenso legitimante do exercício do poder. Em termos simples, nem sempre as maiorias têm razão, nem a razão é sempre das maiorias. Pessoalmente, penso que a noção de hegemonia não foi politicamente feliz. Os governos que, para obter o consenso, promovem a inclusão social e, ao mesmo tempo, a exclusão política, para alcançar precisamente a hegemonia, são dificilmente conjugáveis com uma democracia plena” (CASTRO, 2013, p. 30-31). Talvez a chave para compreendermos o posicionamento radical de Agamben acerca da política moderna, seja pensarmos em uma política cuja atuação se dá de forma que não se funda numa tutela da vida, mas pelo contrário, a política ainda sob uma égide supostamente democrática, se revela numa batalha contra os inimigos. Há, deste modo, uma sintonia ainda que muitas vezes imperceptível entre os regimes totalitários e a democracia.

constantemente atravessado pelas correntes de tensão da politização e despolitização, da família e da cidade (AGAMBEN, 2015b, p. 30)³⁸.

Quanto ao estado de exceção, Agamben oferece diversos exemplos, iniciando com aquele em vigor no regime nazista, mas que também, está presente em outros acontecimentos. Por exemplo, veja-se a democracia estadunidense, onde com o decreto de 13 de novembro de 2001, autorizou-se a detenção por tempo indeterminado de pessoas oriundas de outros países e que eram suspeitas de terrorismo; os/as prisioneiros/as não estavam sob a vigência de nenhuma lei, mas na sua suspensão.

Esse Estado de Exceção, que esteve presente durante o regime nazista, também surge nas democracias. De acordo com Agamben, é preciso fazer algumas ressalvas ao se assumir a democracia como expressão máxima da proteção da vida. Afinal, a emergência dos Estados Democráticos se coloca através da impossibilidade em se proteger a vida humana, mas não qualquer vida, e sim a vida desqualificada, sendo, portanto, a vida nua. Nas palavras de Agamben:

tomar consciência dessa aporia não significa desvalorizar as conquistas e as dificuldades da democracia, mas tentar de uma vez por todas compreender por que, justamente no instante em que parecia haver definitivamente triunfado sobre seus adversários e atingido seu apogeu, ela se revelou inesperadamente incapaz de salvar de uma ruína sem precedentes aquela zoé a cuja liberação e felicidade havia dedicado todos seus esforços (2007a, p. 17).

É preciso reconhecer a biopolítica como uma invenção, no sentido de um desdobramento inédito do poder soberano na modernidade, cujo papel fundamental consiste em organizar a população de acordo com as necessidades da governamentalidade do Estado. O controle migratório surge, assim, como dispositivo

³⁸ Do original: *“La stasis non proviene dall’oikos, non è una «guerra in famiglia», ma è parte di un dispositivo che funziona in modo simile allo stato di eccezione. Come, nello stato di eccezione, la zōē, la vita naturale, è inclusa nell’ordine giuridico-politico attraverso la sua esclusione, in modo analogo attraverso la stasis l’oikos è politicizzato e incluso nella polis. Ciò che è in gioco nella relazione fra oikos e polis è la costituzione di una soglia di indifferenza in cui il politico e l’impolitico, il fuori e il dentro coincidono. Dobbiamo cioè concepire la politica come un campo di forze i cui estremi sono l’oikos e la polis: tra di essi la guerra civile segna la soglia transitando attraverso la quale l’impolitico si politicizza e il politico si «economizza» Ciò significa che, nella Grecia classica come oggi, non esiste qualcosa come una sostanza politica: la politica è un campo incessantemente percorso dalle correnti tensionali della politicizzazione e della depoliticizzazione, della famiglia e della città”*.

de controle que separa indivíduo e cidadão. No entanto, há um fato a ser considerado, o migrante tal como o *homo sacer* tem seus direitos retirados e assim se torna um ser vivente exposto à violência.

O campo idealizado pelo regime nazista parece ter perdurado nas democracias contemporâneas como uma estrutura que tende a definir toda a ordem jurídica, dando lugar ao campo de retenção. Ele é parte da biopolítica dos governos e controles das populações, que decide quais grupos devem integrar o sistema político de seus países. No que se refere à biopolítica, a articulação entre democracia e totalitarismo³⁹ se relaciona com o conceito de vida nua, especialmente por corresponder àquelas vidas desprotegidas e desqualificadas juridicamente. A diferença é que, enquanto o campo sob a égide do totalitarismo é um acontecimento que conduz à ação do extermínio, já nas democracias, ele é o acontecimento da produção do abandono, à condição de indefinição entre o cidadão e o apátrida.

2.2 A CONDIÇÃO POLÍTICO-JURÍDICA DOS REFUGIADOS E MIGRANTES

A condição de estrangeiro já impossibilita que migrantes de sobrevivência façam frente aos Estados, com alguma reivindicação jurídica. As políticas estatais, muitas vezes violando Direitos Humanos, se servem de instrumento de discriminação de migrantes, fazendo prevalecer a vontade soberana que delimita a categoria de vida humana qualificada.

A migração tem como um de seus objetivos o atravessamento de uma fronteira internacional (como da União Europeia) ou de um Estado. Esse movimento populacional que compreende qualquer deslocamento de pessoas, independentemente da extensão, da composição ou das causas, normalmente

³⁹ A democracia não pode ser confundida com governo autoritário ou com totalitarismo, embora, ambos sejam eventos que constantemente batem à sua porta. Como Arendt demonstrou, “por detrás da identificação liberal do totalitarismo com o autoritarismo, e da concomitante inclinação a ver tendências “totalitárias” em toda limitação autoritária, jaz uma confusão mais antiga de autoridade com tirania e de poder legítimo com violência. A diferença entre tirania e governo autoritário sempre foi que o tirano governa de acordo com seu próprio arbítrio e interesse, ao passo que mesmo o mais draconiano governo autoritário é limitado por leis” (2016, p. 134).

apresenta diferenciações política e juridicamente estabelecidas. Elas incluem a migração de indivíduos refugiados, de indivíduos apátridas, de indivíduos desenraizados, de migrantes e migrantes econômicos. Tendo em vista que essas distinções permitem também reconhecermos em números abissais as migrações, colocamos aqui as distinções feitas pela Organização Internacional para Migrações (OIM), criada em 1951, que trabalha junto a governos e sociedade civil para promover assistência a refugiados e migrantes por diversos países:

convém refletir sobre o sentido dessa análise, que hoje, exatamente há cinquenta anos de distância, não perdeu nada de sua atualidade. Não só o problema se apresenta na Europa e fora dela, com idêntica urgência, mas, no declínio agora irrefreável do Estado-nação e na corrosão geral das categorias jurídico-políticas tradicionais, o refugiado é, talvez, a única figura pensável do povo no nosso tempo e, ao menos até quando não for realizado o processo de dissolução do Estado-nação e da sua soberania, a única categoria na qual é hoje permitido entrever as formas e os limites de uma comunidade política por vir (AGAMBEN, 2017b, p. 24).

Nestas categorizações os apátridas, refugiados e pessoas desenraizadas⁴⁰ são geralmente consideradas “estranhas”, na condição daqueles que não pertencem a nenhum lugar, estando vistos tanto pela sociedade, quanto pelos governos como invasores, o que não acontece com os migrantes e migrantes econômicos, sempre

⁴⁰ “**Apátrida:** pessoa que não seja considerada por qualquer Estado, segundo a sua legislação, como seu nacional (art. 1.º da Convenção da ONU sobre o Estatuto dos Apátridas, de 1954). Como tal, faltam ao apátrida os direitos decorrentes da nacionalidade: a protecção diplomática do Estado, nenhum direito inerente de permanência no Estado da residência e nenhum direito de regresso caso decida viajar. **Refugiado:** Pessoa que “receando com razão ser perseguida em virtude da sua raça, religião, nacionalidade, filiação em certo grupo social ou das suas opiniões políticas, se encontre fora do país de que tem a nacionalidade e não possa ou, em virtude daquele receio, não queira pedir a protecção daquele país” (Convenção relativa ao Estatuto dos Refugiados, art.º 1.º - A, n.º 2, de 1951, com as alterações introduzidas pelo Protocolo de 1967). **Migrante:** No plano internacional não existe uma definição universalmente aceite de migrante. O termo migrante compreende, geralmente, todos os casos em que a decisão de migrar é livremente tomada pelo indivíduo em questão, por razões de “conveniência pessoal” e sem a intervenção de factores externos que o forcem a tal. Em consequência, este termo aplica-se, às pessoas e membros da família que se deslocam para outro país ou região a fim de melhorar as suas condições materiais, sociais e possibilidades e as das suas famílias. **Migrante económico:** Pessoa que deixa o seu lugar de residência habitual para se instalar fora do seu país de origem, a fim de melhorar a sua qualidade de vida. Este termo pode ser usado para distinguir refugiados que evitam perseguições e também se refere a pessoas que tentam entrar num país sem a autorização e/ ou recorrendo a procedimentos de asilo de má fé. Aplica-se também a pessoas que se instalam fora do seu país de origem enquanto dura uma estação de colheita, mais propriamente designados por trabalhadores sazonais. **Pessoa desenraizada:** Alguém que é forçado a abandonar a sua comunidade e que, nomeadamente: abandona a sua comunidade devido a perseguições e guerras, é forçada a deslocar-se devido à destruição ambiental e se vê obrigada a procurar sustento numa cidade ou no estrangeiro, pois, de outro modo não consegue sobreviver na sua comunidade de origem” (OIM, 2009, p. 8-62).

que agregam algum valor ao país de destino. Embora estejamos em campos semânticos diferentes, pode-se dizer que apátridas, refugiados e pessoas desenraizadas que habitam os campos de retenção podem ser considerados migrantes de sobrevivência, no sentido biopolítico.

Atualmente, a condição à qual estão inseridos os indivíduos migrantes de sobrevivência é a de marginalização e de exploração do trabalho, o que mostra a voracidade do desenvolvimento econômico desenfreado. Há efetivamente a dissociação das condições mínimas e garantias fundamentais necessárias aos migrantes de sobrevivência. A Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) atenta para os problemas enfrentados no contexto das migrações, como exposto no seu parecer consultivo que:

em relação ao nexo entre o asilo e a Imigração, cabe ressaltar que nas atuais circunstâncias, os migrantes e outras pessoas que buscam proteção, tais como os solicitantes de asilo e os refugiados, compartilham os mesmos movimentos e requerem proteção. Apesar de que nem todas essas pessoas se qualificam como refugiados sob os instrumentos internacionais, é necessário estabelecer as proteções que permitam identificá-los e oferecer proteção às distintas categorias migratórias. Diante da existência de poucas opções legais para efeitos de ingressar e permanecer em determinados territórios, cada vez 'é mais frequente o uso dos sistemas de asilo, a fim de que determinadas categorias migratórias possam ter uma oportunidade de permanecer em um país' (CIDH, 2014, p. 118).

Desse modo, olhar para todos aqueles indivíduos que ainda no século XXI se encontram nas fronteiras, deixa evidente que a preocupação dos Estados se coloca muito aquém da inclusão das políticas migratórias em suas agendas. A mesma fronteira que se abriu aos capitais, ao valor econômico de vidas que se tornam reconhecidas, se mantêm irredutíveis à parte da população mundial que foi excluída, das decisões políticas e jurídicas, sobretudo por serem indivíduos que, aos olhos dos Estados, são "desimportantes". Nesse ponto, a condição do migrante desenraizado e do apátrida se entrecruzam e desembocam na figura de migrante de sobrevivência.

Ao tratar dos conceitos de migrantes e refugiados devemos estabelecer quais as diferenças entre ambos. De início podemos considerar que o termo refugiado variou de acordo com as condições históricas de cada época, principalmente atrelados a problemas de ordem político-jurídica. Os aspectos originários de duas grandes Guerras Mundiais causaram a dispersão, a diáspora de grupos que sofriam

algum tipo de perseguição, sendo este o elemento objetivo que caracterizaria o refugiado. Tal situação, mostra que se:

por um lado, os Estados-nação operam um maciço reinvestimento da vida natural, discriminando em seu interior uma vida por assim dizer autêntica e uma vida nua privada de todo valor político (o racismo e a eugenia nazista são compreensíveis somente se restituídos a este contexto); por outro, os direitos do homem, que faziam sentido apenas como pressuposto dos direitos do cidadão, separam-se progressivamente destes e são utilizados fora do contexto da cidadania, com o suposto fim de representar e proteger uma vida nua que vem a encontrar-se, em proporção crescente, expulsa às margens dos Estados-nação, para ser então posteriormente recodificada em uma nova identidade nacional (AGAMBEN, 2007a, p. 139).

O principal fato que constitui a figura do refugiado é, portanto, a perseguição, por diversas razões: política, religiosa, de gênero, raça etc. Com isso, surgiram entidades para orientar e proteger juridicamente os refugiados, como o Alto-comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR), fundada em 1921, pelo Conselho da Liga das Nações, sobretudo visando garantir que estes recebam todo atendimento humanitário necessário. Porém, apenas em 1951 é que será elaborado o Estatuto do Refugiado, fornecendo bases jurídicas que servirão de apoio na proteção aos refugiados. Um fator que não se pode ignorar é que:

o essencial é que todas as vezes que os refugiados não representam casos individuais, porém um fenômeno de massa (como aconteceu entre as duas guerras, e novamente agora), tanto estas organizações como cada um dos Estados, malgrado as evocações solenes dos direitos inalienáveis do homem, demonstram-se absolutamente incapazes não só de resolver o problema, mas também, simplesmente, de enfrentá-lo de modo adequado (AGAMBEN, 2017b, p. 26).

O tema se coloca de maneira crítica no texto de Arendt, intitulado “Nós, os Refugiados” (1943). Já nas primeiras linhas observa-se a ideia de que “um refugiado costuma ser uma pessoa obrigada a procurar refúgio devido a algum acto cometido ou por tomar alguma opinião política” (ARENDR, [1943]2013, p. 7). A observação de Arendt indica uma postura de insatisfação com o uso do termo refugiados, por acreditar que nem todos queriam ser definidos assim, tendo somente a vontade de poder recomeçar a vida em outro lugar, outro território e, portanto, seriam “apenas imigrantes comuns” ([1943]2013, p. 7).

Em alusão ao uso da palavra refugiados enquanto distinção entre nós – os que são cidadãos daquele lugar – e eles – os estrangeiros –, Arendt reflete a maneira com que certa violência se instaura pelo termo refugiado, por destituir o sentido do acontecimento que levou determinados grupos a deixarem seu lugar de origem, levando ao entendimento de que “a condição de refugiado é uma vergonha” (DI CESARE, 2020, p. 37). Isso evidencia um posicionamento ético de Arendt, ao tratar da maneira com que a ideia de culpa foi construída em torno do refúgio de judeus - que jamais imaginariam ter que abandonar seu passado, sua memória.

É a partir dessa reflexão que Arendt instiga a pensar o termo refugiado como uma forma de exclusão política. Por outro lado, Agamben afirma que dois fenômenos, acentuados ao longo do século XX, mostram com toda clareza que o que está em jogo é articulação entre ser humano e cidadão: por um lado, refugiados – indivíduos que carecem ou perderam seus direitos de cidadania –, por outro, o ser humano –, cujo objeto é a vida desprovida de cidadania.

A tese desenvolvida por Le Blanc e Brugère, em “*La fin de hospitalité*” (2018) converge com o pensamento de Agamben no ponto em que, o poder para Agamben atua através de numa política de exceção. Nesse ponto, ambas as pesquisas se preocupam com a distinção entre migrante e refugiado. Para Agamben, é a vida cindida de sua forma, e distribuída em tantas outras categorias de vida, que provocaria o aparecimento da vida nua. A visão de Le Blanc e Brugère sobre a distinção entre essas duas categorias é de que:

se o refugiado for reduzido ao migrante, os seus direitos específicos não são tidos em consideração e toda a política de asilos, defendida pela OFPRA⁴¹, torna-se obsoleta. Se o refugiado for distinguido do migrante, existe o risco de o gesto hospitaleiro apenas cuidar do refugiado, sendo o migrante então enviado de volta à invisibilidade quase total, à semi-clandestinidade dos campos, à ilegalidade de vidas infames, ao regresso a um país onde a vida se tornou um inferno (2018, p. 124)⁴².

⁴¹Office Français de Protection des Réfugiés et Apatrides (OFPRA): escritório francês destinado à proteção dos refugiados e apátridas.

⁴² Do original: “Si le réfugié est réduit au migrant, ses droits spécifiques ne sont pas pris en considération et toute la politique du droit asilaire, défendue par l'OFPRA, devient caduque. Si le réfugié est distingué du migrant, le geste hospitalier risque de ne prendre en charge que le seul réfugié, le migrant étant alors renvoyé à une invisibilité quasi totale, à la semi-clandestinité des camps, à l'illégalité des vies infâmes, au retour dans un pays où la vie est devenue un enfer”.

O migrante de sobrevivência, por não ter um direito que o proteja, em qualquer parte do mundo é produzido como vida nua, sendo que em qualquer circunstância pode ser banido. Essa condição de vulnerabilidade da vida a atos violentos, desprovida, assim, de qualquer proteção, se encontra na esfera própria da exclusão provocada pelo ato jurídico. Essa condição ressurgue constantemente nos momentos de crise do Estado ou da sociedade. É o caso da chamada “crise” das migrações, com indivíduos refugiados e deslocados cujo número não para de crescer. Nas palavras de Fonseca:

em suas diversas faces, essa realidade do deslocamento migratório no presente coloca-nos diante da biopolítica em uma de suas concretizações externas, de um lado a realidade dessas migrações comporta a especificação de uma população como corpo vivo em movimento, corpo coletivo, cujas cabeças se pode contar, cujas origens se pode identificar cujas marcas virais se pode medir ou calcular. De outro lado, nessa realidade se cruzam e se interpretam, tanto o poder em sua forma juridicamente estabelecida dos Estados quanto a vida biológica inteiramente exposta, inteiramente aberta ao atravessamento por toda sorte de gerenciamento político (2016, p. 974-975).

O deslocamento de vários povos ao longo da história sempre trouxe grandes preocupações aos governos e sociedades em diversas partes do mundo. Com a globalização e as mudanças que vêm ocorrendo no âmbito da política e da economia, o fluxo de pessoas que estão deixando suas casas tem crescido de forma alarmante⁴³. Embora haja diversas motivações para a migração de pessoas, deve ser enfatizado que o fato de deixar seu lugar de origem, sendo obrigados a residir em outro país, ainda que de forma temporária, é sempre uma forma de violência. À medida que o mundo sofre grandes transformações em seus espaços, é essencial repensarmos não apenas sobre o papel desempenhado pelos Estados, mas também a questão migratória enquanto um jogo político de interesses.

Agamben se dedica ao tema dos refugiados em artigo intitulado “We Refugees”, publicado em 1995. Neste texto o filósofo italiano toma como aporte teórico as reflexões de Hannah Arendt, presente em seu escrito de mesmo título. Agamben

⁴³“De acordo com o ‘World Migration Report 2021’ da Organização Internacional para as Migrações (OIM), em 2020 havia cerca de 281 milhões de migrantes internacionais” (COREN et al., 2021, online).

insere neste artigo sua reflexão sobre a condição dos refugiados, sua reformulação das análises de Arendt nos oferece, de certo modo, o que ele denomina de uma “direção possível” para o problema oriundo da trindade Estado-nação-território. Uma das discussões tratadas por Agamben seriam, exatamente, os problemas enfrentados por estados como Israel e Palestina. O filósofo sugere que:

em vez de dois Estados nacionais separados por incertos e ameaçadores confins, seria possível imaginar duas comunidades políticas insistentes numa mesma região e em êxodo uma em relação à outra, articuladas entre si por uma série de extraterritorialidades recíprocas, na qual o conceito-guia não seria mais o *ius* do cidadão, mas o *refugium* do indivíduo (AGAMBEN, 1995, p. 118).

Para Agamben esse também seria um problema enfrentado pela Europa, cuja solução seria transformá-la em um “espaço aterritorial ou extraterritorial no qual todos os residentes dos Estados europeus (cidadãos e não-cidadãos) estariam em posição de êxodo ou de refúgio e o estatuto de europeu significaria o estar-em-êxodo” (AGAMBEN, 1995, p. 118).

Pode-se dizer que as observações teóricas de Agamben, enquanto um posicionamento ético-político, orientam as questões sobre as políticas migratórias contemporâneas não apenas no território europeu, mas em grande parte do mundo ocidental. A possibilidade de uma extraterritorialidade, ou seja, de territórios livres das amarras do nascimento-nação, é trazida por Agamben como uma abertura para uma postura ético-política para repensar esses espaços, hoje mergulhados nos impasses originados pelo princípio da nacionalidade, que “reencontrariam sua antiga vocação de cidades do mundo” (AGAMBEN, 1995, p. 117). A partir dessa proposta de Agamben poderíamos compreender a condição do migrante numa perspectiva de novas comunidades, e que estejam desprendidas de nacionalidade, territorialidade, onde todos possam estar em constante êxodo.

2.3 DO CAMPO DE EXTERMÍNIO AO CAMPO DE RETENÇÃO PARA MIGRANTES

Examinaremos, a partir deste momento, o conceito de “campo” problematizado por Agamben (1995) em “*Homo sacer*: o poder soberano e a vida nua”. Em primeiro lugar, devemos ressaltar que Giorgio Agamben redireciona o

campo como um paradigma do estado de exceção, uma vez que o campo se caraceteriza por ser um espaço biopolítico, mas que teve a sua aparição enquanto prática de extermínio na vigência do regime nazista.

Agamben (2007) considera o campo uma invenção do estado moderno, de tal modo que este surge concomitantemente ao estado moderno. A genealogia proposta por Agamben, ao tratar desses espaços, inicia-se com os *Campos de Concentraciones*. Espaços que foram criados pelos espanhóis em Cuba, no ano de 1896, para conter aqueles que lutavam por independência. Do mesmo modo que, os *Concentration Camps* criados pelos ingleses já no início século XX funcionavam como lugares em que se colocavam os bôeres na África do Sul. Somente mais tarde é aparecerá o campo de concentração enquanto um projeto político de extermínio, oriundo do pensamento nazista.

O nazismo reformula a máquina de morte que sempre foi o campo. Anteriormente, com a função de colocar prisioneiros políticos. Também a França, já em 1939, colocou toda uma população de refugiados oriundos da Espanha em campos de concentração. As pessoas que eram arremessadas nos campos, ali ficavam presas, sendo proibidas de sair. Isso fez com que muitos morressem de fome. Além disso, quando a morte através do abandono não ocorria, os que sobreviviam eram enviados para as linhas de frente nas batalhas travadas pela França contra o exército de Hitler, sendo usados como escudos humanos. Para Agamben, a prisão de Guantánamo, assim como as *attente zones*, exibem em sua plenitude as características dos campos. Nesses casos, o que importa para Agamben é a condição jurídico-política desses lugares. Em todos eles vigora o pleno estado de exceção.

Por isso, segundo Agamben o campo não pode ser confundido com a prisão nos moldes da oficialidade da lei. A vida no campo é a vida excluída, abandonada por todo o direito. O campo é o espaço fora do Direito e, por isso mesmo, é regulado apenas pela vontade soberana de quem o governa. Ao contrário da prisão, pois a vida que é colocada no cárcere corresponde a vida condenada, mas com um diferencial, é uma vida, pelo menos em tese, protegida pelo Direito.

O campo não surgiu a partir da lei (ordinária), muito menos da lei (carcerária), mas da lei marcial. O que sustenta Agamben ao afirmar que “não é o cárcere, mas campo, que corresponde a esta estrutura originária do *nómos*” (AGAMBEN, 2007a,

p. 27). Tal condição implica em diferenciar a exceção daquilo que se entende como uma lei carcerária. Esta não tem como pressuposto uma excepcionalidade. Sua criação e aplicação é feita dentro de condições jurídicas ordinárias, normais, em condições para serem aplicadas com objetivos concretos de “normalização e disciplina”⁴⁴. Como lembra Agamben:

a constelação jurídica que orienta o campo é como veremos a lei marcial ou o estado de sítio [...] o campo como espaço absoluto de exceção, é topologicamente distinto de um simples espaço de reclusão. E é este espaço de exceção, no qual o nexa entre localização e ordenamento é definitivamente rompido que determinou a crise do velho *nómos* da terra (2007a, p. 27).

O aparecimento do campo nazista, no entanto, se deu através de medidas policiais que se afirmavam como ações preventivas inerentes ao estado de sítio ou de emergência. Portanto, dava-se início à suspensão – provisória – da ordem judicial e, nesse sentido, o campo se aproxima da excepcionalidade, mas que, afinal, se tornou regra. No campo reside o estado de exceção permanente. Nesse sentido, encontra-se em Agamben um tipo específico de compreensão sobre o campo que questiona a sua estrutura paradigmática por considerar que:

ao invés de deduzir a definição de acampamento a partir dos eventos que ali ocorreram, nos perguntaremos antes: *o que é um campo, qual é a sua estrutura jurídica, porque semelhantes eventos aí poderam ter lugar?* Isso nos levará a olhar o campo não como um fato histórico e uma anomalia pertencente ao passado (mesmo que eventualmente, ainda verificável) mas, de algum modo, como a matriz oculta, o *nómos* do espaço político em que ainda vivemos (2007a, p. 173).

Assim, o campo aloja a estrutura direta de poder, cujo exercício pleno se aplica à vida que ele domina. Como visto, a biopolítica se expressa tanto em regimes totalitários como naqueles que se assumem enquanto democráticos – esta é a visão de Agamben e Foucault. Todavia, à diferença de Foucault, o que há de expressivo no paradigma biopolítico contemporâneo, no entender de Agamben, é justamente aquilo que a Modernidade concebe como campo.

Nesse sentido, Agamben considera que seria a partir deste espaço de poder que a biopolítica se reafirmaria, extrapolando as duas esferas (totalitária e democrática) e se posicionando como fundamento político. Ao dedicar atenção para

⁴⁴ Termos utilizados por Foucault (1975) em “Vigiar e punir: nascimento da prisão”.

esta dimensão, percebe-se que o conceito de campo sempre esteve atrelado com o modelo político-jurídico do Estado de Exceção. Sua manifestação através das medidas de policiamento, estando fora do ordenamento jurídico, se fazia valer por intermédio de dispositivos de controle, cuja finalidade objetiva era a de suspender qualquer garantia jurídica, fazendo emergir, desse modo, possibilidades para violação de direitos, tal como a detenção preventiva/arbitrária. Ao refletir sobre o campo é possível constatar sua assinatura ao longo da história. O campo, lembra Agamben, não surge como se tende a crer, com os campos de concentração, mas em situações anteriores:

os historiadores discutem se a primeira aparição dos campos deve ser identificada nos *campos de concentraciones* criados pelos espanhóis em Cuba, em 1896, para reprimir a insurreição da população da colônia, ou nos *concentration camps* nos quais os ingleses no início do século [século XX] amontoaram os bôeres (2007a, p. 173).

Alguns acontecimentos nos quais a aparição do campo se verifica como estado de exceção remetem à época quando as colônias ainda estavam submetidas à dominação do colonizador⁴⁵, que deliberava sobre a vida de toda uma população ali confinada, na condição de prisioneiros. Reconhecer nesses acontecimentos a figura do campo é também reconhecer que desde os primórdios da humanidade a supressão da vida nua não percorre toda a história das civilizações. Sempre imbricada com os avanços dos modos de segregação e exclusão, o campo tem na modernidade seu apogeu.

A produção da vida nua perfaz estratégias e jogos do poder soberano, que busca esquadriñar a separação entre forma e vida. Esse jogo se constitui através de mecanismos biopolíticos de extermínio e exclusão. Nesse sentido, detecta-se o

⁴⁵No caso do Brasil, Bartolomé Ruiz, situa a origem do campo nas senzalas, e estende essa modalidade de reclusão a outros períodos e contextos históricos, como o domínio de reservas indígenas pelos primeiros estados independentes. Para Ruiz, “os migrantes sem papéis confinados em “centros administrativos”, sem acusação prévia, nem prazos legais de detenção, sem outro objetivo senão controlar estas novas populações indesejadas, são as vítimas atuais, entre outras, de novas versões do campo como figura biopolítica. O campo é uma figura versátil que se adapta a contextos sociais e históricos diferentes mantendo a lógica biopolítica da exceção” (RUIZ, 2012, p. 19).

surgimento de outras formas de aplicação do poder sobre os corpos, como a forma-prisão e a forma campo. Como destaca Michel Foucault:

se o aparelho do grande enclausuramento clássico foi em parte desmantelado (e só em parte), foi muito cedo reativado, reorganizado, desenvolvido em certos pontos. Mas, o que ainda é mais importante, é que foi homogeneizado por intermédio da prisão por um lado com os castigos legais, e por outro lado com os mecanismos disciplinares. As fronteiras que já eram um pouco claras na Era Clássica entre o encarceramento, os castigos Judiciais e as instituições de disciplina, tendem a desaparecer para constituir um grande *continuum* carcerário que difunde as técnicas disciplinares até a essência do sistema penal, e fazem pesar sobre a menor ilegalidade, sobre a mínima irregularidade, desvio ou anomalia, a ameaça da delinquência. Uma rede carcerária sutil, graduada, com instituições compactas, mas também com procedimentos parcelados e difusos, encarregou-se do que cabia ao encarceramento arbitrário, maciço, mal-integrado da Era Clássica (FOUCAULT, 2014, p. 293).

Por isto, ao tratarmos da maneira com que o campo aparece enquanto técnica biopolítica de extermínio, podemos colocá-lo em relação com o cárcere, indicando no que ambos se assemelham e se distinguem. A forma-prisão abordada por Foucault em “A sociedade punitiva” pode ser lida da seguinte maneira, segundo Candiottto:

o procedimento metodológico de Foucault, no curso de 1973, pode ser delimitado como uma genealogia moral de punição. Um dos aspectos fundamentais dessa genealogia, que pretendo tornar compreensível, é o estabelecimento de intersecções entre o surgimento da forma-fábrica e o nascimento da forma-prisão. Nessas *formas*, vislumbra-se a inserção da punição moral no sistema legal. E é esse jogo de coerções, estímulos e vigilância que costuram o tecido social do qual se ocupa a analítica do poder (2020, p. 64).

Analogicamente falando, a reconfiguração do campo enquanto extensão das técnicas de controle do poder soberano aparece na forma-campo em distanciamento da forma-cárcere. O cárcere encontra seu lugar pleno de exercício através da lei, que se constitui numa forma de transportar as técnicas da “instituição penal para o corpo social inteiro” (FOUCAULT, 2014, p. 294). Todavia, é a partir da forma campo que os estados têm encontrado seu modo de captura do corpo, sem apego à regra propriamente dita, exercendo a exceção sobre ele, bem como o direito de vida e de morte. Por isso, lembra Agamben, que o cárcere, não tem a mesma forma que o campo.

Nessas circunstâncias, é significativo observar o cárcere como instituição fundada sob a égide do Direito penitenciário, no qual este se impõe como parte integrante de todo um conjunto jurídico-normativo, que tomou para si, o direito de punir controlar, disciplinar. Em contrapartida, afirma Agamben, o campo aparece dentro de outra lógica, dentro da qual “os campos, nascem não do direito ordinário (e menos do que nunca, como também se poderia acreditar, de uma transformação e de um desenvolvimento do direito carcerário), mas do estado de exceção e da lei marcial” (2017b, p. 42). O campo é aquilo que através do qual seria possível localizar um espaço de exceção. A topologia do estado de exceção, considera Agamben, é o campo. Fruto de uma lei marcial, o campo é nesta acepção, a possibilidade de suspensão de todos os direitos.

O estado de exceção como suspensão de direitos é um acontecimento que também não cessou, mas que emerge na Modernidade com maior força e amplitude. Trata-se, deste modo, de identificar ali, como identificamos ainda hoje, o campo como paradigma, como uma presença vergonhosa da brutalidade que o “ser humano” é capaz de exercer sobre o seu semelhante. Os processos de colonização da vida humana, posta na estrutura da exceção, aparecem como sinais da degradação humana, tal como ocorreu em Auschwitz - o exemplo mais concreto da produção de toda nudez, da destituição de toda a humanidade dos indivíduos prisioneiros que ali foram concentrados. Essas práticas demarcam assinaturas que perduram pelo tempo, enquanto registros da barbárie. Através delas podemos observar tantos outros eventos, singulares, mas também iguais quando se trata na forma de regulação das vidas, tal como o campo de Bari, ou as *zones d’Attente* nos aeroportos franceses ou, até mesmo, a prisão de Guantánamo.

O campo, assim, carrega uma assinatura, que desenha a tensão entre democracia e totalitarismo, tornando-se assim o paradigma jurídico da política moderna. É nesse sentido que é possível afirmar, a partir do pensamento de Agamben, que “o campo é apenas o local onde se realizou a mais absoluta *conditio inhumana* que se tenha dado sobre a terra: isto é, em última análise, o que conta, tanto para as vítimas como para a posteridade” (AGAMBEN, 2007a, p. 173). É através desse dispositivo que ocorre a extensão da exceção pela normalidade, que esta passa a produzir, tornando-se uma parte do território passa a ser posta de fora do ordenamento jurídico lido como normal, não sendo por isso um espaço excluído

diretamente (AGAMBEN, 2007a, p. 176). No entanto, Agamben nos mostra o surgimento de uma lógica inclusiva-exclusiva, pois o que nele passa a ser excluído também acaba incluído, a partir da sua própria exclusão. Esse é o paradoxo do campo. O filósofo italiano continua essa reflexão, afirmando que:

na medida em que os seus habitantes foram despojados de todo estatuto político e reduzidos integralmente à vida nua, o campo é também o mais absoluto espaço biopolítico, que jamais tenha sido realizado, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação. Por isso o campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política se torna biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão (AGAMBEN, 2007a, p.177-178).

Todas as atrocidades cometidas pelo regime nazista tiveram origem numa ideologia política, que existiu por meio da exceção, sobretudo em relação aos indivíduos e/ou grupos que eram considerados inimigos do Estado. Ao contrário do que se esperava, a necessidade do campo não se esgotou com o fim do regime nazista. Dadas as circunstâncias, o campo foi se reconfigurando em outros espaços. Desse modo, a permanência do campo de retenção⁴⁶ ao longo dos anos, como um espaço virtual, foi possível a partir da ausência do próprio Direito:

a figura dos refugiados, assim como os milhões de migrantes clandestinos, é a expressão de como opera o dispositivo da exceção no controle da vida humana. A separação entre o humano e a cidadania se torna mais contraditória no denominado direito humanitário. Esse é um direito ao qual se lhe nega expressamente a possibilidade de ter um caráter político. (RUIZ, 2012, p. 12).

Foi a suspensão do Direito como prática, tão comum nas democracias modernas, que deu origem a esses espaços não conhecidos pelo ordenamento jurídico. Assim, coexiste uma zona de indiscernibilidade em que fato e direito gravitam no mesmo plano. O que para Agamben coloca em evidência um

⁴⁶ O campo como espaço de retenção deve ser entendido somente a partir de uma política de exceção, no qual os governos figuram dentro de contextos já previamente assentados, no interior de uma lógica biopolítica, cujas vidas indesejáveis passam a ser capturadas e relegadas a matabilidade. Segundo as análises de Leonardo Tonus, (2018b, p. 481) “o” sistema de “encampamento” constitui um dos emblemas centrais da experiência da migrância e do refúgio de nossa contemporaneidade confrontada a uma verdadeira banalização dos lugares de retenção. Nesta nova paisagem mundial que os campos de retenção propõem, ginásios esportivos, instalações industriais desativadas, hangares e corredores de aeroportos tem-se convertido em espaços anônimos à margem da ordem jurídica onde se dá a intersecção do Estado de direito com aquilo que atenta contra ele”.

mecanismo de produção de “não vidas”, pois “se isto é verdadeiro, se a essência do campo consiste na materialização do estado de exceção e na consequente criação de um espaço em que a vida nua e a norma entram em um limiar de indistinção” (AGAMBEN, 2007a, p. 181).

No intuito de perfazer os caminhos emergentes do Estado de Exceção Agamben recorre a outros autores - sendo Carl Schmitt um deles. Ao tratar sobre o tema da exceção o jurista alemão Schmitt, em “Estado, movimento e povo”, de 1933, tece algumas considerações sobre o Estado de Exceção. Schmitt fez um percurso pelo liberalismo vigente no período que antecede a Primeira Guerra Mundial, palco de um modelo de sociedade que prega uma intervenção mínima do Estado, sobretudo na economia. Em contrapartida, tinha-se o máximo de garantias das liberdades individuais.

A despeito disso, Schmitt⁴⁷ entendeu que essa regra liberal é criada para ser aplicada às situações normais, não tendo qualquer eficácia numa situação de anormalidade. Portanto, quando fosse preciso, em nome da “ordem” e da “segurança nacional”, dever-se-ia suspender direitos e garantias expressas no ordenamento para, então, poder livremente perseguir seus inimigos. O que Schmitt propunha em sua tese sobre a soberania era, claramente, um outro modelo de Estado, muito diferente daquele que liberais até então defendiam, ou seja, um Estado com mínima ou nenhuma intervenção sobre as liberdades e a ordem econômica.

Para Schmitt, havendo um Estado esse teria de estar preso às regras que limitassem a sua atuação. Schmitt, no entanto, sempre foi contrário ao Liberalismo. De modo que, em “Teologia Política”, publicado em 1922, ele desenha o arquétipo daquilo que denomina Estado de Exceção, e que talvez seja a base sobre a qual o regime nazista se apoiou. Já nas primeiras páginas desse livro, ele apresenta seu modelo de um Estado soberano, bem como quem deveria tomar todas as decisões nesse novo contexto. Para Schmitt:

⁴⁷O jurista Schmitt é provavelmente o mais reacionário dos teóricos. Toda sua produção está marcada pelo “decisionismo” jurídico. Seu livro “Teologia política” (1922), mais do que uma polêmica, parece uma tentativa de marchar contra a história, ou uma tentativa de manter um modelo de soberania, que não apenas tinha o poder de decidir, mas que, acima de tudo, poderia decidir sobre a suspensão e vigência da lei.

soberano é quem decide sobre o estado de exceção. Essa definição em si pode fazer jus ao conceito de soberania como um conceito limítrofe, pois conceito limítrofe não significa um conceito confuso como na turva terminologia da literatura popular, mas um conceito de esfera extrema. A isso corresponde que a sua definição não pode vincular-se ao caso normal, mas ao caso limítrofe (2006a, p. 7).

Isto foi significativo para a ação do regime nazista alemão, pois possibilitou a emergência de atrocidades inimagináveis. O Estado alemão viu na exceção, nos moldes teorizados por Schmitt, uma condição primária, um mecanismo para que o campo existisse à luz do dia, e que fosse aceita dentro de um ordenamento jurídico. Afirmando-se pelo argumento da segurança nacional, o campo permaneceu como um colosso da soberania moderna, deixando exposta a linha tênue existente entre *zoé* e *biós*, entre o ser humano e o cidadão.

Na imersão perceptiva dos conceitos de norma e vida encontra-se a dissolução da própria vida natural, situada na zona de indeterminação do fato e do Direito. Nisso verifica-se a abertura para o surgimento do campo de concentração. Junto a isso, a palavra *Führer* (líder) caracteriza o imperativo da força de lei. O modo como isso opera nos regimes democráticos⁴⁸ se reveste na pretensão de se melhorar a vida biológica, mascarando fundamentos de eugenia já presentes no regime nazista. Assim, o limite da vida está condicionado pela imbricação à vida nua como efeito da atuação do poder biopolítico.

Tal assimilação designativa de corpos destituídos de importância torna evidente que as noções “vida e morte não são propriamente conceitos científicos, mas conceitos políticos que, enquanto tais, adquirem um significado preciso apenas através de uma decisão” (AGAMBEN, 2007a, p. 171). O campo de concentração teria, portanto, um vínculo direto com o campo de extermínio, principalmente porque ali estaria a lógica de produção da vida nua que conduz, concomitantemente, à produção da morte. Diante disso, pensa Agamben, a distinção entre vida e morte se torna imperceptível na vivência comum, pois:

são fronteiras móveis, pois são fronteiras biopolíticas, e o fato de que hoje esteja em curso um vasto processo, cujo foco é justamente a sua redefinição, indica que o exercício do poder soberano passa, mais do que

⁴⁸Agamben desloca o conceito de totalitarismo, colocando-o no mesmo nível dos regimes democráticos, na medida em que esses carregam resquícios daqueles.

nunca, através delas e encontra-se novamente no cruzamento com as ciências médicas e biológicas (2007a, p.171).

Essa ambiguidade causada pela indistinção entre estar vivo e estar morto é para Agamben a matriz do campo. Há, desse modo, a impossibilidade de distinguir entre o viver do ser vivente e a inserção do sujeito no domínio político. Essa ambiguidade da vida no campo mantém unidas política e vida. Agamben conclui que o “campo é o espaço desta absoluta impossibilidade de decidir entre fato e direito, entre norma e aplicação, entre exceção e regra, que, entretanto, decide incessantemente sobre eles” (2007a, p. 180).

O campo exerce seu papel de extermínio na destituição de qualquer proteção da vida, até mesmo nos regimes ditos democráticos. Agamben percorre a noção de campo em suas dimensões ontológica e histórica. No que diz respeito à primeira, considera-a “como a matriz oculta, o *nómos* do espaço político que ainda vivemos” (AGAMBEN, 2007a, p. 173). Nesse sentido, o caráter ontológico do campo reside na inoperosidade e na destituição do ser em ato (ou em potência), fazendo com que indivíduos que ali residem, sejam destituídos de sua humanidade e reduzidos a objetos descartáveis.

No que concerne à dimensão histórica, a vida nua passa a ser reproduzida no campo pela investida do biopoder em situações e exemplos concretos. Este se torna fundamento das problematizações de Agamben para pensar o espaço político contemporâneo, pois, para ele, o biopoder funciona a partir de outra matriz, que é o campo. Nesse sentido, o campo se torna irreduzível à realidade histórica. O campo designa determinada ordem espacial, que concentra a vida nua que, a cada momento, se afasta do sistema ou não se enquadra neste. Trata-se de um novo lugar regulador que mostra o funcionamento da máquina de fazer morrer que se transformou o Estado. Para Agamben, essa é a marca que permite compreender a crise política contemporânea, através desse novo vínculo que busca investir sobre a vida, o poder soberano.

O campo de retenção existe nas democracias modernas, sobretudo enquanto técnica contemporânea de exclusão. Isso se deu na medida em que a sua forma mais antiga, o campo de extermínio, presente nos regimes totalitários, traçou o

enredo de morticínio e horror, carregando a assinatura de uma técnica cujo sentido fundamental é “ser-para-morte”⁴⁹. Como explica Agamben:

uma vez que o ser mais próprio do homem é ser a sua própria possibilidade ou potência, então e apenas por isso (isto é, enquanto o seu ser mais próprio, sendo potência, em um certo sentido lhe falta, pode não ser, ele é por conseguinte privado de fundo e ele não tem desde sempre a posse disso) ele é e se sente em débito. Isto é, o homem, sendo potência de ser e de não ser, está sempre em débito, tem sempre uma má consciência antes de ter cometido qualquer ato culpável (2017c, p. 45-46).

Dessa maneira, a filosofia de Agamben correlaciona-se com o pensamento de Heidegger, por tratar da historicidade que constitui a ontologia do ser, promovendo-se em torno de acontecimentos que encontram em si certo denominador comum. O que carrega uma continuidade no caminho do por-vir e, portanto, do vir-a-ser ontologicamente pensado. O que significa uma aproximação de Agamben com o conceito chave heideggeriano de “ser no mundo”, isto é, compreender que “o mundo não se abre para um espaço novo e ulterior, mais amplo e luminoso, conquistado para além dos limites do ambiente animal e sem relação com ele” (2017a, p.114).

É por isso que o pensamento de Agamben dispõe de uma análise histórica compreendida através da abertura para o ser; justamente porque o “ser é desde o início atravessado pelo nada, e o mundo é constitutivamente marcado por negatividade e estranhamento” (2017a, p. 114). Esse estado de coisas implica, sobretudo, na singular consciência humana daquilo que é próprio do ser, a possibilidade de vir a ser. É essa consciência que revela em cada um a abertura para morte, que antes disto apela para um cuidado com outro, cuidado com o mundo, que deve gerir toda a existência.

2.4 O CAMPO DE RETENÇÃO DE MIGRANTES NA POLÍTICA EUROPEIA

A constituição de espaços para contenção de populações se materializa na figura do migrante, cuja presença humana reivindica um espaço no mundo. O problema é que, aos olhos de determinadas formas de governo – como o neoliberal -

⁴⁹ A expressão heideggeriana que anuncia a finitude humana: “o ser-para-a-morte em sentido próprio significa uma possibilidade existencial da presença. Esse poder- ser ôntico deve, por sua vez, ser ontologicamente possível” (HEIDEGGER, 2005, p. 43).

o migrante não tem nada a oferecer positivamente aos Estados. Reexaminando as análises de Agamben sobre o campo podemos notar algumas similitudes deste com os campos de retenção, construídos em países como França e Grécia. Nessas zonas de indeterminação, concentram-se violações de Direitos Humanos. No interior dos campos há vigilância e controle permanente, para que não ocorra qualquer tentativa de ultrapassar suas barreiras e muros.

Os campos de retenção de migrantes constituem uma alternativa emergencial⁵⁰, porém tornada uma prática normal pela qual os Estados tratam de encontrar uma solução. O campo de Sangatte, por exemplo, apresenta este impasse no qual a política moderna ainda não consegue administrar, sem que a vida na esfera política seja destituída de qualquer garantia ou direito.

A vida nua que disso resulta revela que indivíduos migrantes de sobrevivência, muitas vezes confundidos com os refugiados, dependentes de estatutos humanitários, têm uma condição ainda mais preocupante. Ocorre que enquanto refugiados estão sob a égide de um Estatuto de Direitos Humanos, migrantes de sobrevivência dependem de políticas locais para decidir seu futuro em terras estrangeiras. Se os Direitos Humanos não conseguiram proteger aqueles indivíduos sobre os quais empenharam seus esforços, esses não foram, também, suficientes para evitar que migrantes de Sangatte, assim como habitantes de campos de retenção ao redor do mundo, fossem reduzidos à pura vida nua.

O campo não é um produto da conjuntura política moderna, não constitui uma invenção do regime nazista; de certa forma, já existia durante o período colonial⁵¹. A

⁵⁰ Para Leonardo Tonus (2018b, p.481), “elaborados inicialmente enquanto dispositivos de proteção face a uma urgência, os campos de retenção tornaram-se hoje espaços paradoxais nomeadamente no que tange à própria noção de urgência. Sua duração, difícil a ser determinada até do ponto de vista dos próprios agentes das organizações humanitárias, estende-se por períodos intermináveis que vêm alterar o papel ao que se destinavam originalmente, a relação com seus beneficiários e a que estes mantêm com o tempo e espaço em que se encontram. Nos campos de retenção, migrantes e refugiados vivem o tempo e o espaço da espera”.

⁵¹ Essa é uma proposta teórica defendida pelo filósofo camaronês Achille Mbembe que situa na *plantation* o *lôcus* da biopolítica. Ao que tudo indica, Mbembe faz referência à *plantation*, que durante o período colonial configurou como o campo, como local de subjetivação e desumanização do africano. O campo pode então ter sua raiz na *plantation*, onde o ser humano sofreu as mais severas experiências que a história tem registrado como experimento biopolítico. A *plantation* poderia assim ser compreendida como um fio condutor que liga o homem ao regime de morte do campo. Seus desdobramentos podem ser vistos nos campos do regime nazista, como reinvenção moderna da *plantation*. De modo que “qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisa tratar da escravidão, que pode ser considerada uma das primeiras instâncias da experimentação biopolítica. Em muitos aspectos, a própria estrutura do sistema de colonização e suas consequências manifesta

novidade agora, é que durante o regime nazista viu-se um campo projetado com maior rigor, dentro do próprio território europeu e com a finalidade de se exterminar indivíduos europeus, encarnados na figura dos hebreus. Sua continuidade ultrapassou a Modernidade e chegou ao mundo contemporâneo. Tratando deste tema, Agamben afirma que:

o sistema político não ordena mais forma de vida e normas jurídicas em um espaço determinado, mas contém em seu interior uma localização deslocante que o excede, na qual toda forma de vida e toda norma pode ser virtualmente capturada. O campo como localização deslocante é a matriz oculta da política em que vivemos. Que devemos aprender a reconhecer através de todas as metamorfoses, nas zonas *d'attente* de nossos aeroportos bem como em certas periferias de nossas cidades (2007a, p. 182).

O campo de migrantes cumpre também o objetivo primordial de deixar fora, ou seja, de excluir do seio das sociedades migrantes pobres que buscam acolhida e/ou refúgio. Campo tem a dupla função de apagar da cidade os rastros dos indivíduos “indesejáveis”, “os fora do lugar” e controlar os fluxos migratórios. Dentro desses campos, migrantes passam a ser vigiados, realocados pelas políticas migratórias de retenção. Nesse ponto, vale ressaltar as considerações de Donatella di Cesare, quando diz que:

a figura emblemática e paradoxal do estado de exceção. Aqui, essa figura é paradoxal por duas razões. Em primeiro lugar, no contexto da colonização, figura-se a natureza humana do escravo como uma sombra personificada. De fato, a condição de escravo resulta de uma tripla perda: perda de um ‘lar’, perda de direitos sobre seu corpo e perda de *status* político. Essa perda tripla equivale à dominação absoluta, alienação ao nascer e morte social (expulsão da humanidade de modo geral). Para nos certificarmos, como estrutura político-jurídica, a *plantation* é o espaço em que o escravo pertence a um mestre. Não é uma comunidade porque, por definição, implicaria o exercício do poder de expressão e pensamento” (MBEMBE, 2018, p. 27). Essa concepção sobre a presença do campo já nas colônias também é colocada por Marc Bernardot ao concluir que “os campos de estrangeiros são hoje um modelo dominante para lidar com civis deslocados e migrantes nas democracias europeias, e não apenas indivíduos suspeitos ou civis inimigos em tempos de conflito. Na sua concepção, são homólogos a outras formas de habitação existentes desde o final do século XIX e partilham origens comuns, como o campo de trabalhadores coloniais e outros tipos de abrigos autoconstruídos ou de trânsito. Podem envolver centros de acolhimento de emergência e requerentes de asilo, residências sociais e lares de trabalhadores, que eventualmente participam do isolamento e controle de determinadas populações. O conceito de acampamento de estrangeiros oferece a possibilidade de englobar diferentes formas de moradia restrita em um único modelo de moradia, constituindo um continuum de gestão segregada da alteridade” (BERNARDOT, 2008, p. 13-14, tradução nossa).

apesar de sua diversidade, os campos para estrangeiros são zonas de espera onde a transitoriedade se torna permanente, são paradas forçadas onde uma parte da humanidade, vista como excessiva, é capturada e afastada. Nesse excesso normaliza-se o 'fora do lugar' dos estrangeiros, excluídos e internados, expulsos e detidos, restos a serem descartados. Aqui o poder age sobre os fluxos humanos da migração, controla a mobilidade, gerencia os indesejáveis (2020, p. 297).

Nesse sentido, as fronteiras significariam dispositivos de vigilância e controle, sobretudo por livrar-se daqueles declarados como indesejáveis, os indivíduos que são migrantes pobres. Isso os torna mais vulneráveis, e reduzidos à mera existência biológica, cuja vida não é somente colocada à margem, mas sobretudo “colocada em risco” (DUARTE, 2010, p. 2). Os campos de retenção como não lugares, são instalados com o argumento de que são necessários para manter a segurança máxima dos territórios, protegidos pelo princípio da soberania.

Assim, os campos de retenção para migrantes não estão baseados em políticas de acolhimento, são forjados a partir das políticas de policiamento e de exclusão de migrantes “indesejados”. Sua estrutura física, na maioria das vezes, se apresenta como instalações onde guardas e cercas de arame farpado fazem parte do aparato estatal de segurança. Como escreve Michel Agier ao comentar sobre o acampamento de Calais:

refugiados e deslocados podem ser forçados a entrar nos campos, enquanto outros são forçados a deixá-los. A 'geologística' dos refugiados envolve tanto um controle de espaços quanto um controle de mobilidades. No governo humanitário cotidiano, eles geralmente são classificados em categorias de maior ou menor 'vulnerabilidade', com maior ou menor direito a um tipo particular de proteção, um tipo particular de responsabilidade (2016, p. 151)⁵².

A existência dos campos de retenção caracteriza o endurecimento das políticas migratórias, principalmente porque o estado-nação vê no campo uma forma de instrumentalizar sua política de exclusão e repressão. O campo de retenção é o

⁵²Do original: “Refugees and displaced persons may be forced to enter camps, whereas others are forced to leave them. The 'geo-logistics' of refugees involves both a control of spaces and a control of mobilities. In everyday humanitarian government they are generally sorted into categories of greater or lesser 'vulnerability', with a greater or lesser right to a particular kind of protection, a particular kind of taking in charge”.

meio pelo qual se resolve o impasse no qual os estados se encontram diante daquele indivíduo que é miserável, estrangeiro, “ameaça constante”, enfim, um “potencial” terrorista que coloca em risco a paz mundial⁵³. As nações ricas nunca viram com bons olhos a presença de migrantes pobres. Há sempre uma “hostilidade de fundo”. O migrante está condicionado a uma vivência clandestina em mundo que, alheio ao sofrimento, renuncia à hospitalidade, e reivindica seu poder de negar acolhida àqueles que não têm alternativa, senão lutar pela sobrevivência.

Os países, principalmente europeus, passam a elaborar políticas que visam apreender todo indivíduo que tenta adentrar seu território sem permissão. Por isso, os campos de retenção podem ser entendidos enquanto “campos pontilhados” que:

não atestam somente a promessa malograda daquele ‘nunca mais’ que não deveria ter se repetido sobre o território europeu. São um dispositivo de confinamento, no sentido mais amplo da palavra, pois estão no confin, porque confinam, e evocam o espectro do limite infligido, avalizam uma beligerância não declarada, a guerra tácita contra os migrantes (DI CESARE, 2020, p. 297).

Os indivíduos migrantes de sobrevivência passam à categoria de ilegais, sendo rejeitados ou detidos em campos de retenção, podendo ficar neste não lugar por tempo indeterminado. Assim, colocam-se barricadas, trincheiras e todo tipo de barreira para que migrantes como seres que vêm de fora, não adentrem ao território e, muito menos, ali permaneçam. Visto como uma ameaça, esse migrante torna-se a personificação do abandono, da rejeição. Os campos de retenção exercem a função de sufocar qualquer tentativa que migrantes tenham de se assentar oficialmente no território pretendido. Sendo assim, os campos de retenção se

⁵³ “Para o cidadão da Europa, dos Estados Unidos, do Canadá, cujos passaportes digitais abrem as portas quase em toda parte, e raramente requerem um visto, o mundo sem fronteiras é uma realidade quotidiana. Para todos aqueles que vêm de estados menos fortes, o mundo é tudo, menos homogêneo. As cidades-mundo, as metrópoles globais, testemunham as inúmeras desigualdades, e chocantes diferenças. Mas é principalmente para os migrantes que as fronteiras se erguem a ponto de serem insuperáveis. A comparação com os turistas mostra toda a ambivalência que a fronteira guarda. Figura especular à do migrante, o turista longe da velha ideia da viagem, hoje em ruínas move-se impulsionado tanto pela exigência do consumo - consumo de lugares, de paisagens, de museus etc. - quanto pela necessidade do conforto, colecionando metas à espera do merecido retorno. Goza de uma extraterritorialidade, no sentido inverso ao do migrante. Fica em um grande resort, ou em vilarejos rústicos, a fim de se preservar de qualquer risco; o outro não lhe interessa, nem coloca em xeque a própria identidade. Viaja, mas é como se não viajasse, porque não de um passo além de si. Para o turista que gasta para viajar e viajar para gastar, as fronteiras se abrem rapidamente. O contrário ocorre com o migrante, que ganha para viajar e viaja para ganhar, para ele as fronteiras se fecham” (DI CESARE, 2020 p. 282).

tornaram um dispositivo encarnado pela urgência do controle e como não há uma regra que determine sua duração, sua existência, permanecem por períodos infindáveis. Para Agier:

se o século XX foi o 'século dos acampamentos' na Europa, o que está acontecendo hoje em escala global é a extensão e sofisticação de múltiplas formas de acampamentos que participam de um dispositivo de deixar de lado os indesejáveis – refugiados, pessoas deslocadas e estrangeiros de todos os tipos (2008, p. 13)⁵⁴.

Os campos de retenção induzem a não existência social, uma forma de retirar da vista aqueles que causam mal-estar à sociedade e ao poder público, que “poluem” a cidade. O campo permite esse gerenciamento de populações onde a presença constante da polícia lembra quem está no controle. O campo de retenção cumpre assim seu papel como dispositivo, aterroriza aqueles que ali estão, torna-se produtor de vidas nuas. Em Sangatte⁵⁵, por exemplo, “a visão de homens armados em uniformes militares na imponente plataforma de ferro acima dos ‘refugiados’, ainda que parecesse pacífica, produzia um estranho sentimento de *déjà vu*” (FASSIN, 2014, p. 3). Se a presença da polícia tem o objetivo de manter a segurança, ela também cumpriu um papel primordial, muitas vezes ignorado, que é o de impor medo a indivíduos que estão sob sua guarda.

Essa figuração do campo de retenção instiga todas as práticas de exclusão estatal, reforçando a desterritorialização do indivíduo migrante pobre e ilegal, negando-lhe qualquer atribuição identitária. O campo de retenção surge, então, como algo que transforma a própria Modernidade, operando juntamente com as estratégias biopolíticas do controle de populações e com a governabilidade que se investe sobre os corpos e o extermínio contra os povos. O campo é, no século XX, o

⁵⁴ Do original: “Si le XX^e siècle a été le “siècle des campements” en Europe, ce qui se passe aujourd'hui à l'échelle mondiale, c'est l'extension et la sophistication de multiples formes de campement qui participent à un dispositif de mise à l'écart des indésirables - réfugiés, déplacés, et étrangers de toutes sortes”.

⁵⁵ Sangatte é um centro de retenção francês localizado nas proximidades de Calais onde viviam milhares de refugiados até o início de 2002, quando iniciou sua desativação. Sem proposta efetiva de um destino para aqueles que ali eram mantidos, muitos refugiados voltaram às ruas de Calais, embora sua condição não incluísse efetivação de uma vida em sociedade, frente às dificuldades. Uma delas consistia no fato daqueles migrantes não falarem o idioma francês. Como ressalta Fassin, “os refugiados, assim, ocupam um lugar central em nossa economia moral porque revelam a persistência da vida nua nas sociedades contemporâneas: desprovidos de seus direitos humanos pela falta de cidadania, eles podem apenas clamar por permanecerem vivos, na maioria do tempo confinados em campos estabelecidos em países próximos daqueles dos quais fugiram” (2014, p. 6).

local onde foi colocada em prática toda a barbárie humana nos regimes totalitários. Um dispositivo criado pela exceção soberana que servirá aqui como uma situação singular para compreender as condições jurídicas e políticas dos campos de retenção para migrantes nas democracias ocidentais.

2.5 AS FRONTEIRAS SOBERANAS

Apesar da suposta abertura dos Países após a Guerra Fria e a criação de comunidades econômicas e políticas transnacionais, observa-se nas últimas décadas o surgimento de políticas que se assentam na ideia de fronteiras soberanas. O exemplo a mencionar é o caso da Austrália que, em 2013, adotou esta designação para combater a vinda de estrangeiros ao seu território. A figura do estrangeiro como alguém indesejável faz parte de Estados configurados por políticas de exclusão que se alicerçam na noção de soberania. Para a compreensão do modo como a ideia de fronteiras soberanas tem sido empregada na tentativa de excluir e abandonar sujeitos indesejáveis (ou não sujeitos de direito) é preciso delimitar a noção de soberania.

Como já observado, Agamben se coloca em sintonia com a interpretação de Schmitt sobre o conceito de soberania. Mais do que isso, a relação paradoxal entre Estado de Exceção e soberania faz parte do modo de compreensão de ambos os autores. Ou seja, o funcionamento da soberania está atrelado ao funcionamento da norma, seja dentro ou fora, do próprio ordenamento jurídico. Indo mais além, essa caracterização da soberania compõe o monopólio estatal da força, sobretudo na organização jurídica da sociedade política.

Para Schmitt a noção de soberania não é apreendida pelo mero questionamento tradicional que expõe a sua legitimidade com base na categoria dos sujeitos de direito. Mais ainda, a soberania não emerge do contrato ou da vontade geral, nem do interesse de cidadãos. Assim, Schmitt, vincula a noção de soberania a um decisionismo, de modo que para ele:

o fato de o estado de exceção ser adequado, em sentido eminente, para definição jurídica de soberania, possui um motivo sistemático, lógico-jurídico. A decisão sobre a exceção é, em sentido eminente, decisão, pois uma norma geral, como é apresentada pelo princípio jurídico normalmente válido, jamais pode compreender uma exceção absoluta e, por isso, também, não pode fundamentar, de forma completa, a decisão de um caso real excepcional ([1922]2006a, p. 7-8).

Esse entendimento rompe com o modelo clássico de fonte originária do poder, atrelado à ordem estatal e legal. Portanto, a soberania passaria a operar através da exceção, numa afinidade indissociável. Em contrapartida, para Agamben, o Estado de Exceção é uma forma de capturar a sociedade mais vulnerável, alegando-se enquanto princípio imanente à soberania. Princípio este que busca estruturar o Estado político sem que precise aparecer oficialmente. Por isso, ressalta Agamben que:

a soberania é, de fato, precisamente esta 'lei além da lei à qual somos abandonados', ou seja, o poder autopressuponente do *nómos*, e somente se conseguirmos pensar o ser do abandono além de toda ideia de lei (ainda que seja na forma vazia de uma vigência sem significado), poder-se-á dizer que saímos do paradoxo da soberania em direção a uma política livre de todo bando. Uma pura forma de lei é apenas a forma vazia da relação; mas a forma vazia da relação não é mais uma lei, e sim uma zona de indiscernibilidade entre lei e vida, ou seja, um estado de exceção (2007a, p. 66).

Essa reflexão permite destacar que a violência faz parte da fundação do Estado e da constituição do soberano. Dito de modo mais geral, a preocupação de Agamben seria a de compreender a lógica da soberania em sua relação com a ordem jurídico-política. Trata-se, desse modo, de reformular a questão sobre os limites da estrutura originária do poder estatal. Ou seja, da própria exceção constituir-se o bando soberano.

Tal reformulação implica em pensar determinados problemas, como o aumento do número de migrantes, as novas formas de coerção de impedimento à entrada de migrantes num mundo cada vez mais restrito. Nesse sentido, o policiamento das migrações ganha força e adeptos. Um dos casos mais emblemáticos dessa mudança de postura é citado por Fassin (2014, p. 2) quando da chegada dos migrantes em Calais.

Esses vinham de países como Afeganistão, Curdistão, e Kosovo e encontraram uma França aterrorizada pela presença dos “estranhos”; em pouco tempo, o discurso havia mudado de uma política humanitária para uma política de segurança. Desde então, a polícia foi acionada para resolver o impasse com a detenção e expulsão de muitos que haviam chegado à cidade. Não apenas a França. Muitos dos países europeus, como Inglaterra e Espanha, e na América, os Estados Unidos, lideram a lista de países onde as políticas de migração são

pautadas em políticas de segurança, ou no controle interno e externo das migrações.

O fim do acampamento de Calais representou em termos político-administrativos uma reorganização da cidade que tinha como promessa a ocupação e assentamento mais dignos. No entanto, todas as promessas de uma política mais humanitária não resultaram necessariamente em acolhimento. O que se viu após a destruição do campo de Calais foi a insuficiência dos centros, das acomodações de emergência e diversas pessoas que ainda tentavam permanecer nos arredores da cidade sendo removidas pela polícia (AGIER, 2019, p.129).

A ilha de Lampedusa⁵⁶, na Itália, é outro exemplo que configura como lugar de acesso às nações mais ricas. Não é apenas aquilo que representa a fronteira, é também a demonstração de uma outra face da política, dessa política de exceção, cujos apetites são insaciáveis, que cotidianamente delibera sobre o destino dos mais necessitados, cria meios de se eximir daqueles que ainda têm na política a referência para o fim de suas mazelas. Em relação a essa passagem, é elucidativa a observação de que:

não é possível apontar uma data precisa. Foi no alvorecer, ou talvez no entardecer, quando na costa de Lampedusa o mar tomou a vida de mais uma embarcação. Depois liberou os restos e despojos. Assim se afogou a Europa, tantas vezes quanto o número de naufrágios. Depois blindou-se atrás de muros cada vez mais altos, fronteiras e vigiadas por câmeras de vídeo, redes atravessadas por sensores elétricos. Frontex, a agência europeia da Guarda Costeira e de Fronteira, inaugurada em 2005, com sede em Varsóvia na Polônia, sintetiza com clareza, em suas tarefas e na obra 'anti-imigração', a vitória do pensamento imunitário (DI CESARE, 2020, p. 335).

Lampedusa, que à primeira vista parece o caminho mais curto para uma vida em segurança, é apenas um lugar da indiferença, característica marcante da política na modernidade. É nesse cenário que muitos migrantes iniciam uma jornada que, para muitos, termina exatamente no mar Mediterrâneo:

⁵⁶ Localizada ao sul da Itália, Lampedusa é uma ilha no mar mediterrâneo muito próxima do continente africano. Funciona como ponte, porta de entrada para migrantes africanos que tentam fugir da miséria, das guerras em seu país de origem. Sendo que “Lampedusa é o posto avançado onde a Europa, tendo transformado as nações costeiras em guardas de fronteiras, faz sua guerra não declarada que — se passa por luta ‘contra traficantes’ — contra os migrantes” (DI CESARE, 2020, p. 289).

Se os imigrantes se afogam, o número de vítimas servirá ‘para interromper os fluxos’ e as mortes ainda serão responsabilidade dos ‘contrabandistas’ promovidos neste meio-tempo a ‘traficante de seres humanos’. Quem se põe a caminho deve entender que é rejeitado já na partida (DI CESARE, 2020, p. 288).

Arendt desenvolveu em “Origens do totalitarismo” ([1951]1991) um estudo sobre a condição do refugiado no qual argumenta que com o advento do Estado nação, parcelas de uma população está destinada a ser colocada para além das fronteiras, que divide estrategicamente ser humano e cidadão por um aparato estatal que restringe direitos básicos à condição de pertencimento. A cidadania passa a ser condição necessária à reivindicação de direitos. Tal condição se tornou necessária a todo indivíduo migrante, não apenas ao refugiado privado de cidadania. A forma como a política lida com o migrante de sobrevivência é também no sentido de exclusão de direitos. O fato de o indivíduo migrante ingressar em um determinado território não implica em garantias de direitos.

Onde quer que se encontre, o indivíduo migrante de sobrevivência é sempre um estrangeiro confinado em uma política policalesca utilizada pelos Estados como forma de impor uma soberania que inclui e exclui. Os campos de detenção passam a funcionar como *nómos* biopolítico para gestação de uma polícia migratória, criada para administrar a massa de migrantes pobres.

Desse modo, se compreende que as chamadas “fronteiras soberanas” não representam apenas o mero limite territorial, mas também o lugar cuja vida nua do indivíduo migrante pobre é exposta ao abandono. A Austrália, abertamente colocou em prática uma política de migração, que passou a ser denominada de “Fronteira Soberana”. A partir desta política, o indivíduo migrante de sobrevivência constitui o exemplo de pertencimento ao bando soberano, será levado aos campos de retenção, colocado à margem e, ao mesmo tempo, incluído pelas estratégias estatais de exclusão. As fronteiras soberanas, enquanto políticas estatais de exclusão, constituem o vazio da garantia de direitos a migrantes indesejáveis⁵⁷.

⁵⁷A política de “fronteiras soberanas”, adotada pela Austrália no ano de 2012, que conta com outros seguidores como EUA, busca criminalizar a migração daqueles que tentam ultrapassar a fronteira australiana. Eles têm como destino a prisão, conforme fala do ministro da migração australiana Chris Bowen: “a mensagem aos que buscam asilo na Austrália é que, se eles viajarem ilegalmente, não terão suas reivindicações atendidas na Austrália, mas em Nauru ou em Papua Nova Guiné”; tal afirmação era um aviso de que as prisões recém-abertas de Nauru e Papua da Nova Guiné seriam, a partir daquele momento, o destino dos migrantes (MATTAR, 2012, on-line).

Assim, o poder soberano exerce seu poder de intervir sobre a vida nua produzida nesses espaços, como o campo, estrategicamente criados para separar o ser humano do indivíduo cidadão, a vida nua da vida qualificada. Ou seja, o indivíduo migrante se torna incluído nas políticas migratórias simplesmente pela sua exclusão do direito ou pela suspensão de garantias fundamentais previstas nos ordenamentos dos Estados. Nesse sentido, Agamben concorda que o estado de exceção ultrapassou as fronteiras do regime nazista e atua em intersecções nos Estados democráticos. Tendo em vista que a Modernidade apenas ampliou modelos tecnológicos de poder de captura da vida, o indivíduo migrante passa a ser constituído pela figura do inimigo, o qual se deve combater por meio da força. Certamente isso se torna claro nas palavras de Di Cesare:

os sem-Estado, relegados à condição de bandidos, nas periferias dos grandes Estados e das metrópoles, são ilegais, 'fora da lei' por definição. Reassentar sobre um território sem autorização vira um crime. É a prova de que a lei do Estado tem raízes mais profundas do que a dos direitos humanos. Quando entra em contato com a apatridia, com a ilegalidade que é apenas falta de proteção, a polícia atinge seu limite externo e o Estado entrega os refugiados à ação da polícia dotada de uma soberania excepcional (2020, p. 66-67).

Um dos mais emblemáticos casos de medidas de retenção de migrantes é o muro construído na fronteira dos EUA com o México, iniciado na vigência do governo de Donald Trump. Tal construção, amplamente divulgada pela mídia⁵⁸, não revela o fracasso do Estado nação frente a situações que impõem a necessidade de rever seu modelo político-jurídico decadente, visivelmente incapaz de propor soluções racionais para crise migratória que os EUA, como muitos outros países, relutam em reconhecer.

⁵⁸O muro idealizado como estratégia política para “proteger” a fronteira dos Estados Unidos com o México teve início na vigência do governo de George W. Bush (2001-2009). Avaliado inicialmente a um custo de US\$ 6 bilhões (R\$ 12,9 bilhões), deveria ter aproximadamente 1,1 mil km. Bush, naquele momento, argumentava que o muro era uma tentativa de assegurar a fronteira americana contra a entrada de “terroristas” e da migração ilegal. Tal empreitada, não foi concluída durante o governo Bush (GARCEZ, 2006, on-line). No entanto, a deixou como tarefa para seus sucessores. Donald Trump (2017-2021), foi que se apropriou dessa estratégia para, amplamente difundir sua política anti-migratória. Nenhum desses líderes, conseguiram comprovar, estatisticamente, a eficácia do muro. No entanto, principalmente durante o governo de Trump, a construção do muro não apenas avançou, como também, fez parte do cotidiano da cena política. Eis um trecho da fala de Trump, após ter sido derrotado na última eleição: “O próximo governo não pode nem pensar em derrubar esse muro. Eu não acredito que isso vá acontecer” (VENAGLIA, 2021, on-line).

O muro, ao invés disso, revela o modelo biopolítico de um poder que abandona, ao se recusar a reconhecer a igualdade de direitos inerentes a migrantes, voltando seu olhar apenas para suas fronteiras que, embora relutem em admitir, são cada vez mais vigiadas. Ainda que já não tão soberanas, as fronteiras desempenham somente a função de manter os indivíduos migrantes de sobrevivência cada vez mais invisíveis, separados por muros. Nesse ponto, têm razão Le Blanc e Brugère, pois:

ser invisível por uma parede, pela presença de uma fronteira, é não mais existir realmente, é tornar-se um fantasma entre os humanos. A vida social é espectral porque produz um exército de invisíveis. Esta é cada vez mais a forma de lidar com a questão social: fazer desaparecer os mais precários entre nós, fazer com que não voltem para assombrar muito a nossa cidade (2018, p. 148-149)⁵⁹.

O muro, assim como o campo, é uma forma que o poder soberano encontrou para negar uma nova realidade que bate à porta do Estado. Apresenta uma política de policiamento que, em nome da segurança da nação, se impõe pela produção de vida nua decorrente da condição de abandono. Nas palavras de Agamben, “o que foi posto em bando é remetido a sua própria separação e, juntamente, entregue à mercê de quem o abandona, ao mesmo tempo excluído e incluído, dispensado e simultaneamente capturado” (2007a, p. 116).

O aspecto crítico que se insere no tema das fronteiras soberanas, aqui tratado, faz parte das discussões que assumem as políticas públicas estatais hodiernas como instâncias de produção da vida nua por meio de novas estratégias da biopolítica. Quando se afirma a existência de sujeitos indesejáveis pelos Estados, ilustrados principalmente na figura de migrantes, pretende-se pensar, junto às reflexões de Agamben, sobre como as democracias contemporâneas não diferem absolutamente dos regimes totalitários⁶⁰, sempre que adotam outros caminhos para excluir e eliminar determinados indivíduos.

⁵⁹“Do original: “Être rendu invisible par un mur, par la présence d'une frontière, d'une hétérotopie sans avenir, c'est ne plus exister vraiment, c'est devenir fantôme parmi les humains. La vie sociale est spectrale en ce qu'elle produit une armée d'invisibles. C'est là de plus en plus la façon de traiter la question sociale: faire disparaître les plus précaires d'entre nous, s'assurer qu'ils ne reviennent pas trop hanter notre cité”.

⁶⁰ Essa opinião é também compartilhada por Robert Kurz (2005) no que se refere aos mecanismos de controle sobre as migrações, adotados pelos Estados. Em seu entendimento “a tentativa de manter

A violência na qual estão alicerçadas as políticas de segurança nas democracias contemporâneas mostra os contornos das estruturas políticas totalitárias que cada vez mais têm sido importadas do antigo regime e passam a operar dentro do espaço democrático. Na intervenção da polícia com patrulhamento e prisão dos migrantes pobres ilegais, tidos como indesejáveis, podemos perceber que o totalitarismo ainda habita de modo indelével no seio da democracia.

Todo o pressuposto de liberdade que deveria acompanhar a democracia tem sido desmantelado pelas políticas totalitárias de líderes de diversas nações. Esses líderes, mesmo dentro de uma democracia, acenam para uma política que:

não conhece hoje outro valor (e consequentemente, outro desvalor) que a vida, e, até que as contradições que isto implica não sejam solucionadas, nazismo e fascismo, que haviam feito da decisão sobre a vida nua o critério político supremo, permanecerão desgraçadamente atuais (AGAMBEN, 2007a, p.18).

Se é verdade que o campo que emergiu nos regimes totalitários tem uma localização deslocante, seu resíduo subsiste, por exemplo, no que se passa no interior da prisão de Guantánamo. Ali se estabelece um Estado de Exceção permanente, ou seja, a norma jurídica está suspensa para indivíduos que são feitos prisioneiros. Todas as atrocidades praticadas ali não são passíveis de julgamento, ou sequer chama a atenção da comunidade política. As práticas do Totalitarismo ainda estão presentes em eventos como Guantánamo e em “favelas, assim como nas periferias de nossas capitais mais ricas e desenvolvidas” (GIACOIA, 2013, on-line).

Devemos esclarecer, porém, que não é qualquer indivíduo que os Estados almejam expurgar de seu território, como que imunizando seu organismo interno. Há

esse controle por qualquer preço se transforma tanto em barbárie quanto em formações de reação de terror étnico-religioso nas áreas de colapso e desertificação socioeconômica. Não há mais aqui um lado civilizado pelo qual pode ser tomado partido em nome da libertação e emancipação social. Como o exemplo atual do Iraque demonstrou que ‘salvadores da civilização’ ocidental não utilizam menos crueldade e menos métodos de tortura que as ditaduras periféricas da modernização e do terror religioso. Não se pode falar, de forma alguma, de uma ‘salvação da civilização perante o terrorismo’ por parte dos Estados Unidos e de seus ajudantes ocidentais, nem de uma ‘defesa do desenvolvimento autônomo nacional e da soberania’ por regimes como aqueles do Iraque sob Saddam Hussein ou da atual Coreia do Norte. No fundamento do moderno sistema produtor de mercadorias, não há mais nenhuma civilização, nenhuma soberania nem desenvolvimento nacional. Libertação só é possível quando se discute seriamente o objetivo de outro modo de produção e vida, para além do mercado mundial e do Estado nacional, para uma humanidade globalizada (KURZ, 2005, on-line).

características específicas que acionam os anticorpos a fim de eliminar o “perigo” supostamente eminente⁶¹. Isso significa, portanto, evocar o princípio da segurança como dispositivo de vigilância e controle, em prol da proteção de parcela da população. Agamben lembra que:

se os refugiados (cujo número nunca parou de crescer no nosso século [século XX], até incluir hoje uma porção não desprezível da humanidade) representam, no ordenamento do Estado-nação moderno, um elemento tão inquietante, é antes de tudo porque, rompendo a continuidade entre homem e cidadão, entre nascimento e nacionalidade, eles põem em crise a ficção originária da soberania moderna. Exibindo à luz o resíduo entre nascimento e nação, o refugiado faz surgir por um átimo na cena política aquela vida nua que constitui seu secreto pressuposto (2007a, p. 138).

O surgimento, cada vez mais presente, de fronteiras soberanas faz parte do processo de uma tentativa em se assumir a segurança dos nacionais, em detrimento do abandono daqueles indivíduos que pertencem a outro lugar, comunidade e etnia. Situações como a morte da criança síria Dylan, encontrada sem vida na praia, ou de centenas de crianças separadas de seus familiares no território americano, evidenciam o modo paradoxal pelo qual a política moderna se insurge sobre aqueles cujo direito entra em relação dicotômica com a violência.

Nesse caso, a relação de abandono a qual está inserida a vida nua resulta, segundo Agamben, de uma estrutura originária da soberania que ignora as Declarações de Direitos Fundamentais e passa a atuar como um dispositivo soberano. Sob a condição de salvaguardar o/a cidadão/ã, o Estado institui políticas nas quais o indivíduo migrante é privado de qualquer direito. A democracia abandonou, então, aquilo que desde o início deveria proteger- a vida humana. Nesse sentido, o policiamento das migrações ganha força e adeptos⁶². Países

⁶¹ Essa leitura interpretativa é trazida pelo filósofo italiano Roberto Esposito.

⁶² Para Kurz “a luta dos Estados Unidos e de seus aliados ocidentais contra a perda de controle é também uma luta contra a migração e contra a fuga em massa. Um ‘imperialismo de exclusão’ visa a assegurar as zonas centrais da produção densificada dos ‘oásis’ contra os fluxos migratórios. Permite-se apenas a migração controlada e não a migração ‘selvagem’. Na Europa oriental, no mar mediterrâneo, e na fronteira sulista dos Estados Unidos, criaram-se cordões de vigilância. Ao mesmo tempo, trata-se de um imperialismo de segurança e das intervenções da polícia mundial de diversas dimensões para proteger os ‘oásis’ de rentabilidade, nas regiões mundiais economicamente já em grande parte desertificadas, contra explosões irracionais de violência” (2005, on-line).

europeus, e também os EUA, lideram a lista de políticas de segurança pautadas no controle interno e externo das migrações. O princípio da soberania dos Estados inaugurou na Modernidade um modelo de política de policiamento que avança para além dos seus limites territoriais. O simples fato de estar dentro de um território não traz a migrantes de sobrevivência qualquer garantia de pertencimento. O Direito de Asilo não implica em hospitalidade e garantias.

2.6 LIMIAR

A problemática contemporânea das migrações não pode ser lida somente a partir da perspectiva da lei, que trata do agir humano sobre si mesmo e sobre os outros humanos. Essa leitura é limitada e reducionista por se restringir ao campo da legalidade, que resguarda argumentos puramente racionais sem admitir a inserção de valores ou fins outros. Em um mundo cada vez mais adepto à noção de “fronteiras soberanas”, cabe encontrar novos modos de combater esse tipo de pensamento político que abdica das noções fundamentais do cuidado e da hospitalidade. Assumimos que essas duas noções contêm o poder da promoção da existência como formas de envolvimento, novas formas de vida.

O que significa, principalmente, compreender sobre quais vidas a tanatopolítica delimita a sua força imperativa, o seu poder de vida e de morte. É nesse percurso arqueológico da política contemporânea que Agamben faz aparecer às marcas induzidas pelo poder soberano, que circunscrevem a vida no nível da nudez, do seu rebaixamento social, tornando-a passível de todo tipo de violência.

A violência radical tornou-se, portanto, vestígio de uma tanatopolítica que visa destinar a certas vidas a mera sobrevivência, relegando-as ao abandono e apontando para a biopolitização da vida que perfaz toda a política contemporânea. É nesse contexto que a noção de “migrantes de sobrevivência” (BETTS, 2010) que têm desvelada toda sua nudez humana sob uma nova forma de tanatopolítica. Ao situar sob a égide da tanatopolítica o exercício do poder que coloca a sobrevivência como única via de fuga, Agamben denuncia a factual dessubjetivação forçada de categorias como os migrantes de sobrevivência, empurrados, cada vez mais, para

zonas de indistinção onde, sem qualquer tutela jurídica, buscam sobreviver à morte, a contínua ameaça da exclusão e da absoluta precariedade.

3 A PROPOSTA ÉTICA DE AGAMBEN: FORMA-DE-VIDA COMO RESISTÊNCIA À PRODUÇÃO DA VIDA NUA

Em determinado momento de seu trabalho teórico, iniciado com “Meios sem fim: nota sobre política” (1996), depois com “Opus dei: arqueologia do ofício” (2013), “Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida” (2015c), e “O uso dos corpos” (2017a) e Giorgio Agamben se direcionará à problematização ética da vida nua. Sua intenção principal neste momento é indicar uma maneira de superação da vida nua recorrendo ao conceito de forma-de-vida. É a partir da assinatura (como demonstrado no primeiro capítulo), que delimita a separação entre forma e vida e, portanto, classifica quais vidas são de fato importantes, que Agamben mostrará o exercício do poder soberano na constituição da vida nua. A proposta de Agamben de uma forma-de-vida tem como exemplo o monaquismo, no qual a regra não uma lei imposta, mas o próprio modo de viver.

Forma-de-vida, trata-se da assinatura de um modo de condução da vida em sua relação imanente na comunidade, principalmente voltando-se às práticas quotidianas sem regras pré-estabelecidas e que, desse modo, possibilitam uma vivência sem separação entre forma e vida. Apesar de existir o conceito de formas de vida na produção teórica de outros filósofos, tal como há em Wittgenstein⁶³, o

⁶³ Em “O uso dos corpos” (2017) Agamben trata da forma de vida proposta por Wittgenstein. A forma de vida a qual esse teórico da linguagem propõe é de uma vida que obedece às regras, ou seja, a que está de acordo com o jogo ou concorda sobre a forma que lhe é imposta. A forma-de-vida que Agamben propõe é justamente aquela que deve viver segundo sua forma, sem obediência às regras impostas (2017, p. 269). Já em “Altíssima Pobreza: regras monásticas e forma de vida”, escreve Agamben: “a partir de Wittgenstein, o pensamento contemporâneo e, mais recentemente, os filósofos do direito procuraram definir um tipo particular de normas, as normas chamadas constitutivas, que não prescrevem um ato determinado nem regulam um estado de coisas preexistente, mas fazem elas mesmas existir aquele ato ou estado de coisas. O exemplo usado por Wittgenstein é o das peças do jogo de xadrez, que não existem antes do jogo, mas são constituídas pelas regras do jogo” (2015c, p. 76). Sendo assim, as reflexões de Agamben buscam reconstituir a forma de vida dos bispos franciscanos. Esses, segundo Agamben, viviam de tal modo em uma constelação de regras que, eram eles mesmos a soma das regras que os regulavam (AGAMBEN, 2015c). Como adverte, Castor Ruiz “para o messianismo, viver em plenitude significa superar todas as prescrições legais vivendo uma forma de vida que torne a lei desnecessária, inoperosa, porque a vida vive a lei em plenitude, a

interesse temático de Agamben está concentrado na arqueologia das práticas monásticas que, por conseguinte, levam-no a entender a noção de forma-de-vida à luz das relações ético-políticas na comunidade.

A dimensão contemporânea da vida nua aparece, segundo Agamben, na figura do refugiado, do migrante. Todavia, dentro da própria cisão que atribui níveis de importância para o espaço público, existe a distinção entre migrantes e refugiados mais e menos passíveis de reconhecimento político. Isso se revela em momentos de crise internacional, como em situações de guerras e conflitos. O valor estabelecido nesse contexto permite, com maior facilidade, a dissolução de formas de vida que não são interessantes aos olhos do poder soberano. O que significa dizer, portanto, que nem toda vida, sobretudo, de certos migrantes, acabam protegidas, aceitas e reconhecidas pelo Estado. É neste modelo político que se instaura o afastamento das vidas de suas formas singulares de existência, tornando-as mais vulneráveis e, assim, matáveis.

Com isso, encontra-se na proposta ética de Agamben as condições de possibilidade para pensarmos outra solução ao problema político das migrações no mundo contemporâneo. Ao observar as estratégias desenvolvidas por Agamben, visando compreender a condução de uma ética que se articula com a vida política, é possível conceber novos meios para desativar o poder soberano, bem como a máquina bipolar que sedimenta a vida entre qualificada e desqualifica, legal e ilegal. Nesse sentido, acredita-se que a noção de forma-de-vida tratada por Giorgio Agamben, enquanto resistência política que presume a vivência de acordo com a sua forma, faz parte de um projeto voltado também à ética do cuidado, em sintonia com as perspectivas da hospitalidade e da amizade que se colocam como parte da discussão aqui desenvolvida.

A opção foi por situar o debate no contexto migratório dos anos de 2021 e 2022, abordando principalmente a maneira com que o conflito e a guerra redimensionam a valoração da vida migratória. O acontecimento da guerra revela com exaltação quais vidas importam, a linha tênue entre migrante desejável e migrante descartável. Cabe dismantelar este sistema de exclusão cada vez mais

supera em tudo o que a lei poderia ter de positivo” (2017, 16). Os Franciscanos ao abdicar de suas posses, e viver a altíssima pobreza, esses a viviam por escolha própria, em plenitude.

utilizado pelo poder soberano. Por isso, ressalta-se nesta seção a proposta teórica de Agamben em torno da ética do cuidado dialogando com os conceitos de hospitalidade e amizade.

No que diz respeito ao tema da amizade, seu recorte filosófico está presente no texto “O que é o contemporâneo? e outros ensaios” (2009), no qual Agamben se debruça sobre a maneira de convivência no mundo contemporâneo. Já, no que concerne à noção de hospitalidade, buscamos compreendê-la a partir das leituras filosóficas de Jacques Derrida, Guillaume Le Blanc em diálogo com Agamben, sobretudo aproximando a hospitalidade do conceito de forma-de-vida.

3.1 A MIGRAÇÃO COMO FORMA-DE-VIDA

A noção de hospitalidade, ignorada pelos governos atuais, tem relação com o cuidado, entendido como uma força social que internalize o desejo de proteção do outro. O problema contemporâneo das migrações não pode ser lido à luz da mera lei, que trata do agir humano sobre si mesmo e sobre os outros. Essa leitura é limitada e reducionista por se restringir ao campo da legalidade, que resguarda argumentos puramente racionais sem admitir a inserção de valores ou fins outros, às formas de vida.

Nesse sentido, busca-se propor uma alternativa para o problema ético-político das migrações. Essa questão sugere uma ética do cuidado e da hospitalidade, que trataria dos modos de envolvimento com outros seres humanos, especialmente os indivíduos migrantes de sobrevivência. Porém, ao tratar do indivíduo migrante, que a todo momento tem a sua vida colocada em risco, não há como considerar que ele cuide de si próprio sem que seja, primeiramente, recebido pela comunidade. Não no sentido de que este precise ser tutelado, ou seja, como um ser infantilizado que não seja emancipado, mas sim enquanto alguém que está fragilizado, devido às circunstâncias e, portanto, precisa ser recebido, aceito e incluído pela comunidade, em sua forma-de-vida humana⁶⁴.

⁶⁴ Como lembra Castor Ruiz, “Agamben aponta para o contraste que enfrenta a forma-de-vida criada pela *regula vitae* e o modelo legal da soberania, que opera através da submissão à lei. Deste modo, a lei, seja divina, eclesiástica ou civil, não era a referência principal para os monges que se propunham a viver intensamente uma vida a partir da regra. Por este motivo, no monasticismo cristão se teve o cuidado de escolher o termo regra e não lei, para delimitar a nova problemática que se pretendia perseguir na forma-de-vida do monge, que não era a do cumprimento de uma lei, senão a da vida de

A forma-de-vida, é uma possibilidade de viver de tal modo que seja esse viver uma potência⁶⁵ de emancipação de toda regra imposta. Compreende-se, afirma Agamben, que “uma vida, que não pode ser separada da sua forma, é uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver e, no seu viver, está em jogo antes de tudo o seu modo de viver” (2017b, p. 13-14). Nesse ponto de vista, trata-se de uma das mais inquietantes formas de viver, dissociada seja da esfera do Direito, seja da política. Isso porque, essa forma-de-vida consiste numa perspectiva da ação que acentua a vontade de um ideal ético, dispensando a necessidade de todo e qualquer aparato normativo exterior. A ideia de uma forma-de-vida que não seja governada pelo aparato político que insiste na desumanização de populações mais vulneráveis:

a desumanização das populações de refugiados é então a consequência da ‘sobre-humanização’ de mulheres e homens integrados ao império dos Estados-nação ocidentais que, representando a si mesmos como súditos soberanos, percebem vidas vulneráveis como ameaças a essa soberania (LE BLANC; BRUGÈRE, 2018, p. 88)⁶⁶.

Os sistemas de desumanização, que se revelam na forma de campos e muros, não são se não a forma encontrada pelo Estados-nação de assegurar que a parte mais vulnerável das sociedades, seja mantida no complexo jogo de poder que busca nesta desumanização do homem, a forma de manutenção da soberania que destitui a vida de seu valor intrínseco, tornando-a vida nua. Desse modo, os Estados-nação estabelecem, como meta, fronteiras soberanas, como condição imprescindível para a manutenção da segurança, sempre acaba numa zona de indistinção entre o humano e não humano.

uma regra. Viver a regra não é cumprir o prescrito, como ocorre com a lei, senão tornar a regra algo vivo a tal ponto que o viver seja o modo de existência da regra. Se a regra não for vivida, ela se torna norma ou lei e mata a vida. Quando a regra é vivida, deixa de ser regra para se tornar vida” (2021, p. 969- 970).

⁶⁵ “A inoperosidade, da forma como é defendida por Agamben, abre à possibilidade de pensar um novo uso da política, um novo uso do direito, da ética e a possibilidade de pensarmos um novo humano. Defender a inoperosidade abre a possibilidade de pensar uma forma-de-vida que promove o contrário da vida nua” (SALVETTI, 2017, p. 176).

⁶⁶ Do original: “La déshumanisation des populations des demandeurs de refuge est alors la conséquence de la ‘sur-humanisation’ des femmes et de hommes intégrés à l’Empire des États-nations occidentaux qui, se représentant comme des sujets souverains, perçoivent les vies vulnérables comme des menaces pour cette souveraineté”.

A forma-de-vida é a tentativa de combater essa política, esse tipo de pensamento político que abdica das noções fundamentais do cuidado e da hospitalidade a partir da articulação destas noções com a de forma-de-vida. Para Agamben, “com o termo *forma-de-vida* entende-se, ao contrário, uma vida que jamais pode ser separada da sua forma, uma vida na qual jamais é possível isolar alguma coisa como uma vida nua” (AGAMBEN, 2017b, p. 13)⁶⁷.

Essas duas noções contêm o poder da promoção da existência como formas de envolvimento, novas formas-de-vida⁶⁸. No entanto, no cotidiano das políticas migratórias, que são formuladas pela ideia de abertura somente “aos meus iguais”, inexistem ações de acolhimento ao diferente. Isso faz com que perdure a lógica hegemônica que instiga a fragmentação do cuidado. Com isso, seguindo em direção a ética do cuidado proposta por Agamben, vê-se uma espécie de extensão do cuidado de si desenvolvido por Foucault⁶⁹ como resistência à biopolítica.

O cuidado de si é, na leitura de Agamben, uma alternativa para escapar da captura biopolítica imposta pela máquina governamental. Uma abertura para a hospitalidade nas migrações implica, também, adentrar no problema do convívio com o outro. Conviver, em alguma medida, é aderir a determinadas relações que, substancialmente, reforcem a noção de amizade. Giorgio Agamben se aproxima do pensamento de Aristóteles ao propor uma amizade no sentido de virtude política. O

⁶⁷ “A forma-de-vida é pensada por Agamben como a maneira de libertar a vida humana das amarras dos dispositivos da governamentalidade e da exceção soberana, ou seja, da maquinaria biopolítica que instrumentaliza a vida. A forma-de-vida é a linha de fuga e de resistência aos modelos instrumentais de subjetivação. Nessa perspectiva, a forma-de-vida é Ética porque não se sujeita docilmente aos padrões pré-estabelecidos” (SALVETTI, 2017, p. 164).

⁶⁸ Essa forma de vida, que coloca em prática toda uma existência, abdica do sistema normativo imposto. Em face dessa possibilidade, a urgência de uma política onde a hospitalidade não se restrinja à ação de determinados grupos, mas de uma mobilização política que tenha em vista a possibilidade de forma-de-vida como modo de emancipação. Para Ruiz, “os modos de resistência aos atuais dispositivos biopolíticos de controle da vida exigem a capacitação de criar formas-de-vida em que o viver não seja separado da forma” (2021, p. 958).

⁶⁹ Agamben resgata da L'Herméneutique *du sujet* de Michel Foucault, publicado em 1982, sua problematização sobre a concepção de forma-de-vida. Escreve Agamben em o *Uso dos corpos* de 2017: “No curso sobre L'Herméneutique *du sujet*, Foucault vincula intimamente o tema da verdade quando com o modo ou da forma de vida a partir de uma reflexão sobre o cinismo grego, ele mostra que a prática ética de si assume a forma não de uma doutrina, como acontece na tradição platônica, mas de uma prova (*épreuve*) na qual a escolha do modo de vida se torna, em todos os sentidos, a questão decisiva” (AGAMBEN, 2017a, p. 275). Nesse sentido Agamben associa o cuidado de si à forma de vida. É do cuidado de si, que emerge a perspectiva de nova forma de vida. A relação do sujeito consigo mesmo abre a possibilidade de se constituir como forma, de ser capaz de conduzir a si mesmo, de romper com as regras impostas.

espaço no qual a amizade se produz é justamente aquele em que não seria necessário impor qualquer contrapartida. Este espaço corresponde a amizade, não sendo necessário um conjunto de regras pré-estabelecidas. No que tange à política, a experiência da amizade, dentro de uma perspectiva do outro, é uma realidade que se expressa como o que é essencial a uma política que busca em sua plenitude alcançar a virtude⁷⁰.

O trabalho filosófico de Agamben tem se direcionado a refletir problemas de ordem ético-política. A produção da vida nua, condicionada pelas tramas do poder soberano se afirma na maneira com que os Estados Democráticos regulam a operosidade da exceção tornando-a uma constante de aplicação indefinível. Isso se revela, principalmente, nas ações políticas que visam tornar, cada vez mais, impossível a passagem, de um território a outro, de migrantes e refugiados.

O que faz Agamben, numa imersão filosófico-conceitual, é propor modos de desarticulação, de desativação daquilo que pode ser denominado como máquina bipolar. Isso significa, à luz do pensamento de Agamben, situar o contexto das migrações a novas estratégias que não se constituam pela cisão entre forma e vida. Por isso, a noção de formas-de-vida constitui um grau de extrema importância para pensar criticamente o modelo ético-político adotado pelos Estados Democráticos no mundo contemporâneo, principalmente no que diz respeito ao tema das migrações.

Junto às técnicas de resistência, numa relação entre obra e vida, detectou-se nessa articulação teórica com o pensamento de Agamben dois outros conceitos fundamentais, o da hospitalidade e o da amizade. Em primeiro lugar, se considera que existe na proposta da política da hospitalidade, novas formas de resignificação das práticas governamentais no âmbito das migrações, que se constitui como “uma política do poder quanto ao hóspede” (DERRIDA, 2003, p. 35), e, por assim dizer, não por uma política do poder soberano. Ao retirarmos do poder soberano a sua

⁷⁰ Agamben constitui uma ética da amizade a partir das contribuições de Aristóteles em “Ética a Nicômaco” (1991), a estrutura na qual se estabelece a amizade é justamente um ato de consentir, partilhar a própria existência. Isso coloca em questão uma política que vai na contramão da “política da inimizade” (Achille Mbembe), que legitima toda uma tecnologia de violência, e morte contra determinados grupos. Portanto, “a virtude é aquilo através do que o ser se indetermina em práxis e o agir se substancializa em ser (ou, nas palavras de Aristóteles, aquilo graças a que um homem “se torna bom” e, ao mesmo tempo, aquilo graças a que ‘faz bem a sua obra’)” (AGAMBEN, 2013, p. 106).

força biopolítica, desarticulando-a através da política da hospitalidade, localizamos o exercício ético que nos conduz ao reconhecimento e aceitação de novas formas-de-vida. O mesmo pode ser dito em relação à política da amizade. Para compreender a proposta ética vinculada ao tema da amizade, deve-se colocá-la em sua dimensão política.

Na política da hospitalidade a força biopolítica do poder soberano é destituída. Já na política da amizade encontra-se a importância do reconhecimento da vida como inseparável da sua forma. Essa é a máxima primordial da convivência. Conviver sem imposição de regras, assumindo que o indivíduo que vem de outro lugar deve ser acolhido, aceito e protegido, não somente pela comunidade, mas, principalmente, por uma política que ultrapasse as questões emergenciais. Nesse sentido, considerando conjuntamente as ideias de hospitalidade e amizade, detecta-se modos de resistência à máquina bipolar que se traduzem num pensamento ético-político em torno do respeito às formas-de-vida. Agamben vê o pensamento como forma de combater os modelos de subjetivação. Deste modo, ele considera que:

o pensamento é forma-de-vida, vida insegregável da sua forma, e em qualquer lugar em que se mostre a intimidade dessa vida inseparável, na materialidade dos processos corpóreos e dos modos de vida habituais não menos do que na teoria, ali e somente ali há pensamento. E é esse pensamento, essa forma-de-vida que, abandonando a vida nua ao 'homem' e ao 'cidadão', que a vestem provisoriamente e a representam com os seus 'direitos', deve tornar-se o conceito-guia e o centro unitário da política que vem (AGAMBEN, 2017b, p. 20-21).

No contexto da hospitalidade reside a possibilidade do olhar além de si mesmo, o outro que se apresenta é o mesmo em expansão e vice-versa. Nesse sentido, “o amigo não é um outro eu, mas uma alteridade imanente na ‘mesmidade’ um tornar-se outro do mesmo” (AGAMBEN, 2009, p. 90). Para que possamos conviver em amizade devemos renunciar a qualquer exigência do outro e das condições prévias que permitam existir alguma relação afetiva de recepção e acolhimento. Essa seria a gratuidade absoluta da amizade que levaria ao cuidado e à hospitalidade incondicional, ao reconhecimento de toda forma-de-vida humana. Para Derrida, por exemplo:

a hospitalidade absoluta exige que eu abra minha casa e não apenas a ofereça ao estrangeiro (provido de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro etc.), mas ao outro absoluto, desconhecido, anônimo,

que eu lhe ceda lugar, que eu o deixe vir, que o deixe chegar, e ter um lugar no lugar que ofereço a ele, sem exigir dele nem reciprocidade (a entrada num pacto), nem mesmo seu nome (2003, p. 23-25).

De encontro com essa leitura de Derrida, proposta por Agamben encontra-se a distinção entre *condividir* (mera divisão de espaços entre dois seres) e *com-dividir*, *com-sentir* (que caracteriza a própria partilha da amizade entre os seres humanos). Ao contrário da primeira categoria, estrita aos animais que *condividem* o pasto, tal como o gado, a segunda seria fundamentalmente ou deveria ser, própria dos “homens”, pois estes *convivem* uns com os outros.

Essa experiência da amizade bem como a do cuidado e a da hospitalidade estão atreladas, pois “os amigos não *condividem* algo (um nascimento, uma lei, um lugar, um gosto): eles são *com-divididos* pela experiência da amizade. A amizade é a *condivisão* que precede toda *divisão*, porque aquilo que há para repartir é o próprio fato de existir, a própria vida” (AGAMBEN, 2009, p. 92). Desse modo, a realização incondicional do convívio só existe através da hospitalidade absoluta, bem como do cuidado desta forma de vida humana.

Com efeito, o indivíduo migrante tantas vezes marginalizado, é também aquele que está em desamparo, excluído pela condição de pobreza extrema, por suas origens, razão pela qual busca o convívio e acolhimento para o processo de integração. Em tais circunstâncias, a hospitalidade é elemento essencial para que o convívio se estabeleça como parte integrante do conjunto de práticas de acolhimento, uma meta a ser incessantemente buscada, uma emergência em todo processo de migração.

Deste modo, precisamos reconhecer a importância da hospitalidade como condição de possibilidade na aceitação da forma de vida humana. No contexto hodierno de conflitos, a separação entre forma e vida se tornou escancarada, está em toda parte, sobretudo nas políticas migratórias que buscam impor seu domínio separando migrante, judeu, negro, ciganos, terrorista, entre tantos outros. Todos perdem aquilo que lhes deveria permanecer para além de qualquer modelo político, ou seja, o fato de manter sua própria essência como humanos, suas formas de viver. Infelizmente o que ocorre a negação dessa forma-de-vida, tolhida de qualquer

humanidade⁷¹. Usarmos a proposta ético-política de Agamben significa pensar criticamente essa política de valoração da vida segundo critérios de separação da forma que a constitui. Isto é, a atitude de resistência exige modos de desarticulação das estratégias de qualificação da vida, que passam a ser elaboradas pelo poder soberano ao definir quem assumirá o estatuto de humano e, portanto, protegido, e quem não. A relação entre forma de vida e hospitalidade se torna fundamental para o cuidado com o outro:

o acolhimento do outro funda o eu, antes que possa se perguntar como proceder, se acolhe ou não acolhe o outro. Quem se pergunta sobre isso imagina ainda ser um sujeito autônomo, já estavelmente fixado. Mas não é possível reduzir o acolhimento a um movimento adicional e acessório em relação à soberania (DI CESARE, 2020, p. 313).

A hospitalidade traduz a maneira mais próxima do reconhecimento às formas de vida. Seu indicativo ético coloca o humano diante da possibilidade de inabilitar o exercício da exceção, da gestão de uma política voltada para a produção da vida nua pelo poder soberano. Do ponto de vista da hospitalidade como assinatura da vida em comum, de certo modo, é possível associá-la ao pressuposto ético agambeniano das formas de vida. É a vida na comunidade, inseparável de sua forma, que possibilita o reconhecimento do outro, de sua narrativa e, assim, não permitindo existir qualquer relação sectária ou fragmentada na *pólis*.

⁷¹Nesse sentido, “o dom, a amizade, o perdão, a justiça e a hospitalidade põem em questão o humano, o homem, a humanidade, o humanismo. A hospitalidade sem limitações vem orientada pela ideia que o humano que chega é diferente do outro que o recebe em sua terra. É estranho, estrangeiro, mas mesmo assim humano, que espera a hospitalidade incondicional e se depara com a hospitalidade condicionada, obturada pelo performativo jurídico do direito humanitário, do direito internacional, seus conceitos e instrumentos jurídicos e burocráticos dos Estados” (GEDIEL; CASAGRANDE; KRAMER, 2016, p. 22).

3.2 ABANDONO E TANATOPOLÍTICA: UMA REFLEXÃO SOBRE O CONTEXTO MIGRATÓRIO NO AFGANISTÃO

O projeto filosófico de uma ética do cuidado em Agamben está associado, de certa forma, com as contribuições de Foucault em torno da estética da existência⁷². Ambos os filósofos propuseram maneiras de resistência aos dispositivos atrelados ao controle e a vigilância presentes nas sociedades modernas. A partir de Agamben, a condição de possibilidade para recuperarmos a relação inseparável do sujeito com a comunidade ocorre através da noção de formas-de-vida. Mais do que apenas mostrar os problemas causados pela produção da vida nua nas sociedades contemporâneas, Agamben, como lembra Giacoia Jr., nos instiga:

pensar uma política das formas de vida, isto é, uma vida indivisível da sua forma, inseparável de sua potência. É isso que significa fazer uso dos corpos,

⁷²A esse respeito, comenta Ruiz que “há que se destacar um certo paralelismo e um diálogo silencioso entre a genealogia da forma de vida que Agamben vem realizando e a genealogia do cuidado de si realizada por Michel Foucault em suas últimas obras e cursos ministrados no Collège de France. Foucault provocou uma virada ética nas pesquisas últimas identificando na genealogia do cuidado de si nas sociedades greco-romanas um discurso e uma prática através da qual os sujeitos aprendiam a constituir uma subjetividade autônoma. Para Foucault, esta prática ética do cuidado de si possibilitou aos sujeitos criar um estilo de vida próprio, sem sujeitar-se a determinações heterônomas da conduta. De alguma forma, Foucault estava propondo a ética do cuidado de si como uma possibilidade política de resistência aos dispositivos de vigilância e controle biopolítico das sociedades contemporâneas. Agamben, nestas últimas pesquisas, também realiza uma virada ética no tema e no problema da política. As análises arqueo-genealógicas sobre a forma de vida no cristianismo primitivo são também um paradigma político que, além de resistir aos dispositivos biopolíticos de controle, oferecem aberturas para construir o que autor denomina: uma política que vem. Agamben assinala também algumas diferenças importantes entre a forma de vida do monacato cristão e outros estilos de vida clássicos que influenciaram as práticas dos monges, porém delas também se diferenciaram. Os monges criaram uma forma de vida vinculada ao ofício litúrgico com um elo tão estreito entre ambos que a vida se tornava ofício e o ofício vida. O ser e a práxis tendiam a indiferenciar-se no modo de vida” (RUIZ, 2014, p.59). Deste modo, a hospitalidade que corresponde a ética do cuidado em busca de uma hospitalidade que pressupõem o respeito à vida justamente pelo que esta se apresenta. A crise das migrações, impõe a necessidade de repensar o caráter da política de nosso tempo. O ponto de partida, implica uma nova postura, dos atores sociais e políticos, numa retomada que não se restrinja numa política de amizade, pura e simples. Mas, amizade que, implique também em hospitalidade, em oferecer segurança àqueles que, não têm condições mínimas de sobrevivência em seu país de origem. Tudo isso, impõe como tarefa, uma mudança efetiva dos padrões da política e do direito. “O que está realmente em questão é, na verdade, a possibilidade de uma ação humana que se situe fora de toda relação com o direito, ação que não ponha, que não execute ou que não transgrida simplesmente o direito. Trata-se do que os franciscanos tinham em mente quando, em sua luta contra a hierarquia eclesiástica, reivindicavam a possibilidade de um uso de coisas que nunca advém do direito, que nunca advém da propriedade. E talvez ‘política’ seja o nome desta dimensão que se abre a partir de tal perspectiva, o nome de livre uso do mundo. Mas tal uso não é algo como uma condição natural originária que se trata de restaurar. Ela está mais perto de algo de novo, algo que é resultado de um corpo-a-corpo com os dispositivos do poder que procuram subjetivar, no direito, as ações humanas” (AGAMBEN, 2005, p. 7).

desativar a arcaica divisão entre pensamento (alma, logos, linguagem) e corpo, mas liberar o corpo – o corpo do mundo, o corpo político – para novos usos do que é absolutamente inapropriável em termos jurídicos, institucionais, estatais o próprio corpo, a linguagem, a paisagem, como o lugar de nossa morada (2018, p. 244).

É nesse sentido que se toma o conceito formas-de-vida de Agamben, no intuito de problematizar as consequências do abandono de certas vidas no caso do Afeganistão. Não se pretende discutir a legitimidade da ocupação das tropas norte-americanas pós 11 de setembro, mas sim problematizar o tema do abandono como uma estratégia do poder soberano na desqualificação das vidas de migrantes. Para isso, recorre-se à noção de abandono discutida por Agamben, atrelando-a ao contexto do Afeganistão a partir da retirada das tropas em agosto de 2021. Verifica-se nessa estratégia política que “a segurança como paradigma de governo não nasce para instaurar a ordem, mas para governar a desordem” (SAFATLE, 2005, on-line). É neste sentido que a segurança, como instrumento absoluto do estado de exceção, é o paradigma fundamental da política mundial.

O acontecimento mostra que os EUA apenas garantiram a proteção daqueles que residiam no Afeganistão quando eram reconhecidos pela categoria de cidadãos americanos. De modo que os demais indivíduos tiveram de procurar outros meios de sobreviver diante do caos instaurado ou fugir do país, causando uma nova onda de migração:

como costuma acontecer quando uma crise migratória se apresenta, as portas do mundo nunca se abrem na medida da demanda. De acordo com o secretário de Estado americano Antony Blinken, pelo menos treze países do Ocidente se prontificaram a ajudar, mas em muitos casos pairam incertezas sobre quantas pessoas acolherão e o tempo de permanência delas em seu território. ‘Mesmo quem conseguir chegar aos Estados Unidos poderá vir a enfrentar anos de processo legal até obter o asilo’, afirma Hemanth Gundavaram, da Universidade Northeastern. Os que rumarem para a Grécia, tradicional rota de ingresso à Europa, vão dar de cara com um muro de 40 quilômetros, recém-erguido justamente para barrá-los (NEVES, 2021, on-line).

A expressão máxima do abandono dessas vidas apresentou-se no registro realizado por imagens locais. Na situação de desespero, muitos afegãos se agarraram aos aviões em movimento sendo, evidentemente, arremessados de elevadas alturas e tendo seus corpos contidos pelo chão. Considera-se que “a saída do Afeganistão deveria ser o fim de uma era, mas é mais aberta, dado o destino

incerto que aguarda os milhares de afegãos, muitos deles presos no labirinto da burocracia” (SÁNCHEZ-VALLEJO, 2021, on-line). Tais registros indicam a predileção pelo morticínio, o abandono da vida pela exceção fundada na lógica biopolítica do poder soberano. Em 2021, “cenas caóticas se seguiram ao anúncio da volta do Talibã ao poder. Milhares de afegãos se espremeram no aeroporto internacional de Cabul tentando embarcar num avião qualquer para fugir do país” (BBC, 2021, on-line); outros tentavam fugir por fronteiras terrestres, essas mais arriscadas, e em sua maioria, vigiadas por integrantes do novo governo. Tal situação mostra os fracassos de uma política que, ao voltar-se para o tema da segurança, coloca em pauta apenas as situações emergenciais. Reflete a preocupação que não é desde o princípio “manter a ordem, mas como lembra Agamben, “controlar a desordem” (SAFATLE, 2005, on-line).

A noção de abandono, enquanto estratégia de exclusão, compõe a política moderna, como se pode vislumbrar a partir do acontecimento no Afeganistão. Isso nos permite analisar este acontecimento através, também, de outra face da política hodierna, a tanatopolítica⁷³. Para além de sua identificação pelo nazismo, como exemplificado por Foucault, em seu curso de 1976 no Collège de France intitulado “Em Defesa da Sociedade”, ela poderia ser pensada neste acontecimento como mantenedora de práticas de abandono. Exatamente o que ocorreu no Afeganistão após a retomada do Talibã, em 2021, e com a retirada das tropas americanas. As consequências da falta de planejamento provocaram o aumento de migrações forçadas, de tal modo que:

o Afeganistão já é, atualmente, a terceira maior origem de pessoas refugiadas no mundo, atrás apenas da Síria e da Venezuela. De acordo com a última edição do relatório anual Tendências Globais do Acnur, publicado no final de 2020, há 2,6 milhões de pessoas que saíram do país em busca proteção internacional. Há também um enorme fluxo interno. Três milhões de famílias foram obrigadas a deixar suas casas: 65% das pessoas que precisaram se mudar para outras cidades são crianças e jovens (RODRIGUES, 2021, on-line p. 1).

⁷³ Conceito introduzido por Michel Foucault em sua última aula no curso de 1976, no *Collège de France, Il faut défendre la société* (Em Defesa da Sociedade) e posteriormente utilizado por Agamben como uma extensão da biopolítica, na qual a política já não se ocupa da vida, da produção de um corpo saudável, produtivo, mas, em vez disto, sua preocupação se volta para a morte, onde a produção da morte também se insere no escopo da política.

A questão migratória, após este acontecimento, assumiu novas proporções. Se por um lado existem os que ficaram no país, lidando com o novo regime, houve os que precisaram deixar o Afeganistão no intento de poderem encontrar uma possibilidade “melhor” de existência. Nesse sentido, emergiram diversos empecilhos para inviabilizar a passagem de migrantes, considerados indesejáveis, ao continente europeu. Interessante observarmos o modo como o Parlamento Europeu se expressou a respeito desse momento, algo que se revela através da Resolução n. 2021/2877(RSP) (PARLAMENTO EUROPEU, 2021). Nela encontramos algumas considerações que, numa leitura agambeneana, traduzem o dispositivo de controle tão usado pela Europa, indicando qual seria o modelo ideal de refugiado. Destacamos alguns pontos da resolução:

6. Observa com preocupação que os afegãos com registos criminais, bem como aqueles cujos pedidos de asilo foram anteriormente indeferidos, aproveitaram a confusão no processo de evacuação no aeroporto de Cabul e conseguiram entrar nos Estados-Membros; apela a que os afegãos com registos criminais conhecidos e os que tenham sido objeto de decisões de indeferimento em matéria de asilo sejam rapidamente repatriados para a região; observa, a este respeito, que os talibãs aclamaram o regresso de qualquer afegão ao país; chama a atenção para a possibilidade de conceder ajuda na condição de que seja facilitado o regresso ao país e à região.

7. Observa que a retirada apressada após a tomada do poder pelos talibãs no Afeganistão criou um novo ímpeto para os fluxos migratórios ilegais para a Europa, o que causará inevitavelmente outra crise migratória na Europa;

8. Considera que a UE se tornou vulnerável à instrumentalização da migração devido à sua «Wilkommenspolitik» (política de boas-vindas) durante a anterior crise migratória de 2015; condena veementemente o facto de acordos anteriores com países terceiros para acolher refugiados, como o acordo da UE com a Turquia, terem efeitos adversos e terem resultado na instrumentalização da migração; condena com a maior veemência a instrumentalização da migração por parte de intervenientes e governos estrangeiros.

9. Toma nota das conclusões sobre a situação no Afeganistão do último Conselho (Justiça e Assuntos Internos), sob a liderança da Presidência eslovena; congratula-se com a utilização de terminologia precisa, como «migração ilegal», em vez de serem utilizados termos vagos como «irregular».

10. Insiste numa política de colocação regional de refugiados, que lhes permita regressar a casa e reconstruir a sua vida assim que a situação no seu país de origem melhore; condena a criação de quaisquer fatores de atração que possam desencadear novos fluxos migratórios para a Europa; propõe que a concessão de ajuda ao desenvolvimento aos países da região seja condicionada à cooperação com a UE em matéria de migração e segurança.

11. Considera que a única solução para a eventual crise migratória é que a UE ponha termo a toda a migração ilegal, em vez de a tentar gerir; salienta

que a criação de novas vias de migração legal não constitui uma solução lógica para limitar a migração para a Europa e apenas criará um maior incentivo para as pessoas fazerem viagens perigosas para a Europa; reitera que a Europa é incapaz de albergar todas as pessoas de todo o mundo em busca de um futuro melhor.

12. Insta a Comissão a rever a sua posição de que o financiamento da UE não deve ser utilizado para construir barreiras físicas nas fronteiras externas da UE no intuito de impedir a entrada de migrantes ilegais.

13. Manifesta a sua preocupação pelo facto de o acordo do Kosovo e da Albânia com os EUA para acolher temporariamente refugiados afegãos poder constituir uma rota migratória adicional para os afegãos viajarem para a Europa.

14. Alerta para o facto de um êxodo de afegãos criar o ambiente ideal para as células terroristas e outros oportunistas viajarem para a Europa a pretexto de serem «refugiados»; sublinha o risco adicional de oportunismo por parte dos pashtuns não afegãos provenientes da faixa tribal paquistanesa, onde se albergam vários grupos jihadistas, incluindo a Al-Qaeda, e que se situa na fronteira oriental do Afeganistão.

15. Recorda que, durante a crise migratória de 2015, vários membros do Estado Islâmico, que mais tarde planearam ataques em Paris, aproveitaram o afluxo de migrantes para viajarem para a Europa sem serem detectados; observa com preocupação que cinco afegãos, que chegaram a França em agosto de 2021, foram colocados sob vigilância por suspeita de ligações aos talibãs; manifesta ainda a sua preocupação com os relatos provenientes dos EUA segundo os quais jovens afegãos foram forçadas a casar com homens mais velhos para fugirem do país.

16. Lamenta o elevado número de crimes violentos cometidos por migrantes afegãos que chegaram à Europa durante a crise migratória de 2015, como a violação e assassinato brutal de uma jovem de treze anos em Viena, em julho de 2021, cometidos por afegãos delinquentes cujos pedidos de asilo haviam sido indeferidos.

17. Salaria que, de acordo com o regime talibã, a lei islâmica (xária) deve ser aplicada de acordo com a sua interpretação mais extremista, perpetrando violência contra a população e a sociedade civil; recorda a importância de proteger os direitos das mulheres e das crianças, tal como destacado nas manifestações que tiveram lugar em Cabul e em Herat, em 4 de setembro de 2021.

18. Manifesta a sua preocupação com o gabinete interino anunciado pelos talibãs, que é inteiramente composto por dirigentes talibãs ou seus associados, incluindo personalidades controversas com ligações terroristas.

19. Observa que a confiança cega nos talibãs, bem como as declarações precipitadas que reconhecem os talibãs sem responsabilização e sem definir as condições necessárias e os mecanismos de execução, podem revelar-se perigosas; alerta para o facto de os talibãs poderem ser derrubados por grupos terroristas ainda mais radicais, como o Daesh, a Al-Qaeda, a Tehrik-i-Taliban Paquistão e o Movimento Islâmico do Turquemenistão Oriental; insta a UE e todos os seus parceiros ocidentais a tomarem em consideração esta ameaça grave.

20. Considera que os intervenientes regionais – como o Paquistão e o Catar – serão interlocutores inevitáveis na procura de soluções para a crise;

observa que os talibãs solicitaram assistência técnica à Turquia e ao Catar para a gestão do aeroporto de Cabul.

21. Observa que a mais recente resolução do Conselho de Segurança das Nações Unidas sobre o Afeganistão não contém qualquer referência à proposta de criação de uma zona segura no aeroporto de Cabul, não tendo a questão sido debatida sequer durante a negociação da resolução.

22. Solicita que seja cessada toda a ajuda ao desenvolvimento ao Afeganistão, uma vez que não existe um governo reconhecido para receber e distribuir esses fundos de forma transparente.

23. Adverte contra o aproveitamento da crise no Afeganistão para impulsionar uma maior integração na UE, uma série de reformas relacionadas com a política externa ou o controverso Pacto de Migração; insiste, em particular, em que a unanimidade deve continuar a ser a regra no Conselho no que diz respeito a questões relacionadas com a política externa; opõe-se, a este respeito, a qualquer alteração no sentido da votação por maioria qualificada no Conselho no que se refere a questões de política externa (PARLAMENTO EUROPEU, 2021, p.4-6).

Os artigos desta resolução demonstram exatamente a manifestação contrária do Parlamento Europeu, que deixa claro sua insatisfação com a migração para a Europa decorrente da crise no Afeganistão. Não são todos os migrantes que incomodam o “velho continente”, mas apenas os considerados indesejáveis. Adentrando no aspecto terminológico, é possível observar o uso de determinadas expressões como “afegãos com registros criminais” e “fluxos migratórios ilegais” que caracterizam, a partir da filosofia de Agamben, a expressão máxima da desqualificação de certas vidas, qualificando-as em outras categorias, sobretudo vinculadas a noção do indesejável. Seria indesejável, portanto, aquele migrante que, por alguma razão, tenha antecedentes criminais ou, ainda, aqueles que não correspondessem ao modelo ideal de migrante na visão eurocêntrica de mundo. Assim, podemos ilustrar essa situação nos casos em que o refugiado se torna ilegal:

o comunicado da UE divulgado nesta terça chega a usar o termo ‘migração ilegal’, considerado inadequado e preconceituoso por organizações do setor. O esforço, segundo o bloco, vai incluir campanhas de informação para combater as narrativas utilizadas pelos agenciadores, que encorajam as pessoas a embarcar em viagens perigosas e ilegais para a Europa (PINTO, 2021, on-line).

Com isso passamos a detectar as estratégias biopolíticas de fazer morrer, pautadas na valoração da vida, em que umas são mais suscetíveis à proteção enquanto outras a exposição à morte - tal como no caso desta política de contenção migratória elaborada pelo parlamento europeu. Identifica-se, assim, um tipo de

assinatura do poder soberano que estipula certo deslocamento dessas categorias de vida, separando-as de sua forma, induzindo-as no interior de práticas biopolíticas de não-existência. As vidas dos migrantes tornam-se apenas sujeitas ao estatuto de vida nua, dado que “no seu ser assim, elas estão agora absolutamente expostas, absolutamente abandonadas” (AGAMBEN, 2017c, p. 44). O fator principal, utilizado como argumento pelos países Europeus para não aceitarem determinados grupos migratórios oriundos do Afeganistão, é a tão referenciada “segurança nacional”. Isso se revela na fala do primeiro ministro da Eslovênia, que deu a seguinte declaração:

de acordo com o ministro esloveno, uma das preocupações principais era como trocar informações e somar esforços para impedir que ‘criminosos’ se aproveitem para se instalar na UE. ‘Nem todos os que chegam são mulheres e crianças. Muitos são homens jovens no auge de sua forma, segundo fui informado, e representam uma ameaça potencial a nossa segurança’, disse Hojs (PINTO, 2021, on-line).

Para Agamben (2014a) “a expressão por *razões de segurança*” funciona como um argumento de autoridade que, cortando qualquer discussão pela raiz, permite impor perspectivas e medidas autoritárias. Ao negar a entrada de migrantes, designados como criminosos, a Europa reafirma sua tanapolítica alicerçada em práticas de abandono, principalmente dos que passam a ser vistos como irrelevantes ao poder soberano e, portanto, matáveis. A situação é dramática devido à dupla via de exclusão, pensando que muitos afegãos foram forçados a saírem de seu país e , quando buscam acolhimento em outros países, acabam barrados ou deportados. O discurso utilizado é sempre o mesmo, a Segurança Nacional. Vejamos.

de acordo com Ales Hojs, ministro do Interior da Eslovênia, que exerce a presidência rotativa da UE, isso não significa que o bloco esteja fechando suas portas aos refugiados. ‘Estamos apenas aplicando o princípio do ‘primeiro país seguro’. Os pedidos de asilo ainda podem ser feitos de lá, sem que eles tenham que vir até as fronteiras’, afirmou. Johansson reforçou a orientação, dizendo que ‘o direito de pedir refúgio não é o mesmo que a obrigação da UE de receber todos os refugiados (PINTO, 2021, on-line).

Essa fala demonstra o processo da negação de determinadas vidas, mas não só isso, demonstra principalmente a indiferença em relação à possibilidade da morte. Essa possibilidade de gerir a vida em todas as suas instâncias e formas, permeia também a necessidade em se instigar a morte de grupos específicos. Não se pode,

desse modo, ignorar que, na situação política no Afeganistão o poder, ao se voltar para o salvamento e retirada de determinadas vidas ignora, também, a morte de muitos que não encontrarão abrigo frente ao novo governo.

A população que reside no Afeganistão sofre assim um duplo abandono, pois se por um lado foram “deixados para trás” com a retirada das tropas dos EUA e aliados, por outro, já não se inserem no contexto político adotado pelo novo regime que ascende ao poder. No caso do continente Europeu, há novamente políticas que visam barrar a entrada de migrantes, instrumentalizando diversas formas de “repelir” aquilo que eles consideram como migrantes ilegais:

o Conselho [...] responderá às tentativas de instrumentalizar a migração ilegal para fins políticos e outras ameaças híbridas, incluindo o desenvolvimento de novas ferramentas’, afirma o texto. Tanto Johansson quanto Hojs defenderam a construção de barreiras nas fronteiras, o aumento de policiamento e o uso de tecnologia, como drones (PINTO, 2021, on-line).

Desse modo, todos aqueles indivíduos que não puderam deixar o território afegão e não conseguirem adentrar em outros países, sofrerão em alguma medida, por estarem intimamente ligados a um modo de vida que não é aceito pelo novo governo. Muitos Afegãos passaram a ter suas vidas potencialmente colocadas em risco. Isso mostra o modo como a exceção funciona, como forma de desligamento da necessidade de oferecer condições mínimas necessárias para a distribuição de dignidade da vida humana. No caso aqui ilustrado percebe-se a inclinação do poder que visa instituir a morte enquanto predominância política do abandono, ou, como lembra Agamben, no caminho em que a “decisão sobre a vida torna-se uma decisão sobre a morte” (2007a, p. 128).

3.3 A CONDIÇÃO MIGRATÓRIA CONTEMPORÂNEA COMO VALORAÇÃO DA VIDA

A crítica aos meios empregados que visa valorar determinadas vidas está presente no pensamento filosófico de autores que abordam uma espécie de ontologia social do sujeito; o filósofo italiano Agamben se insere nessa tradição. Ao tratar da maneira com que o indivíduo migrante se torna vida nua na condição

político-jurídica dos estados entendidos como democráticos, Agamben questiona a contingência na cisura entre o vivível e o matável.

Observando os últimos acontecimentos, no intuito de fazermos um diagnóstico do presente no âmbito das migrações, encontra-se de modo peculiar as estratégias do poder soberano na valorização de certas formas de vida em detrimento de outras. É o caso da eclosão, em 2022, da guerra entre Ucrânia e Rússia, provocada pela invasão desta última no país eslavo.

Não pretendemos adentrar nos aspectos históricos da guerra ou na conjuntura internacional causada por ela – até porque se trata de conflito ainda em curso — mas sim, antes, analisar como houve uma reconfiguração de direitos migratórios, observando as desigualdades de tratamento dado aos Europeus a seus “conterrâneos”, vistos como formas-de-vida de maior valor. Diante disso, observa-se que existem formas-de-vida que são inseparáveis de sua forma, colocadas no espaço que constitui qualquer natureza sobre seus corpos.

Em Agamben, o conceito de forma de vida significa “uma vida que nunca pode ser separada de sua forma, uma vida que nunca é possível isolar ou manter separado algo como uma vida nua” (2017a, p. 233). Interessante ressaltarmos a maneira com que a guerra nos mostra quais vidas importam, quais formas de vida se inserem enquanto tipo ideal de migrante, sobretudo aos olhos de determinados países europeus. Durante muito tempo, a Europa combateu, e ainda combate, a entrada daqueles que não correspondem ao modelo de migrante, a formas de vida desejáveis. Isso se revela no projeto desenvolvido pela Polônia visando a construção de um muro que, supostamente, protegeria o País, bem como a União Europeia, dos migrantes que vêm pelas fronteiras da Bielorrússia (FIGUEIRA; CHODOWNIK, 2022, on-line). Apenas importam ao Estado as formas de vida que circunscrevem os anseios do código e da regra do desejável. Aqueles que extrapolam a moldura regulatória acabam “incorporando” a vida nua. Assim, os migrantes de sobrevivência não pertencentes ao solo europeu, são vistos como desviantes do ideal de migração. Para Agamben, tal situação se expressa no:

o estado de exceção, sobre qual soberano decide cada vez, é justamente aquele em que a vida nua, que, na situação normal, aparece unida as múltiplas formas de vida social, é explicitamente revogada como fundamento último do poder político. O sujeito derradeiro, que se trata de excluir e, ao mesmo tempo, incluindo a cidade, é sempre a vida nua (2017a, p. 235).

Ao considerarmos essa questão apreendemos uma maneira de perceber como a vida nua é produzida pelo poder soberano, que determina quais formas de vida se tornam qualificáveis, enquanto outras descartáveis. As Políticas Migratórias, estruturadas discursivamente, são utilizadas pelos Estados como meio legítimo de controle e imposição de barreiras à entrada de pessoas em seu território e, até mesmo, como fundamento jurídico para expulsão daqueles migrantes que representam, aos olhos do Estado, formas de vidas indesejáveis. Isso que é detectado quando observamos o modo com que ucranianos estão sendo recebidos de braços abertos por países vizinhos, como a Polônia. O governo que dimensiona as formas de vidas que devem ser reconhecidas e aceitas também delimita quais precisam ser eliminadas ou abandonadas. Tal estratégia se coloca da seguinte maneira:

a vida biológica, forma secularizada da vida nua, que em comum com esta indizibilidade e impenetrabilidade, constitui, assim, as formas de vida reais como forma de sobrevivência, restando nelas não provocada como obscura ameaça que pode ser atualizada repentinamente na violência, na estranheza, na doença, no incidente. Ela é o soberano indivisível que nos olha por trás das máscaras estúpidas dos poderosos que, dando-se conta disto ou não, nos governam em seu nome (AGAMBEN, 2017a, p 236).

Ao contrário, aqueles que são de outras etnias, acabam sofrendo discriminação e tendo dificuldade para atravessar as fronteiras, principalmente pessoas negras. Num relato disponibilizado pelo *Human Rights Watch* fica evidente a maneira desigual com que as pessoas estão sendo tratadas:

Rugiatu Faith Maxey, 22, cidadã dos Estados Unidos originária de Serra Leoa, estava na Ucrânia visitando seu noivo serra-leonês em Dnipro. Ela disse que o motorista de um ônibus comercial anunciou que ‘todos os negros precisavam descer do ônibus’ quando se aproximaram da fronteira com a Polônia. Ela permaneceu no ônibus depois que seu grupo e passageiros ucranianos protestaram. ‘Eventualmente, passamos na fila com os ucranianos, mas realmente tivemos que pressionar por isso, e foi útil eu ser americana e envolver a embaixada’, disse ela” (HUMAN RIGHTS WATCH, 2021, p. 5).

Assim são essas as técnicas que materializam os corpos e positivam formas de vidas (nua) através das práticas do poder soberano. Os migrantes qualificados,

que dizem respeito àqueles que recebem tratamento preferencial em razão da sua etnia, para entrada ou permanência num determinado país. Com isso, ao perceber que ucranianos considerados biologicamente vinculados à forma de vida europeia qualificada, estão recebendo tratamento distinto dos que apenas podem ser a vida nua, fica claro a maneira sutil com que a governamentalidade se coloca na gestão dos corpos. Nesse sentido, ao tratarmos da questão migratória na política internacional percebemos as estratégias biopolíticas que visavam um tipo de deslocamento das populações, no intuito de torná-las mais suscetíveis à violência.

Os migrantes indesejados, assim, representam a figura contemporânea do *Homo Sacer*, vidas sobre as quais o Estado aplica o dispositivo de segurança, deslocando estes indivíduos na posição de não-cidadãos. A biopolítica não age apenas na gestão das vidas de modo direto, mas também na própria gestão da guerra, visando produzir formas de vidas matáveis. Nesse sentido a guerra serve como instrumento que provoca a produção de vidas nuas, sobretudo a dos migrantes, pois:

a condição trágica dos refugiados é utilizada como argumento político que exige uma intervenção militar maior e mais intensa contra o inimigo. Argumenta-se que é necessário defender os refugiados aumentando o investimento em armas ou ajuda militar contra o inimigo, que é responsabilizado por sua existência. Com isso, a lógica da guerra adquire uma nova dinâmica e um reforço ideológico para mantê-la ou aumentá-la (RUIZ, 2014, p. 12- 13).

Desse modo, o poder estatal institui políticas migratórias de exclusão, criando dilemas no século XXI em torno da categoria de cidadão nacional. A forma-de-vida do migrante indesejado se encontra numa zona de indistinção e, assim, sujeita, cada vez mais, a vulnerabilidades extremas. Daí migrantes que não são ucranianos brancos jamais poderão ser alojados no interesse político-econômicos de Estados eurocêntricos, por não corresponderem aos ideais biológicos que valoram a vida de migrantes afrodiáspóricos.

A visibilidade positiva da acolhida ocorre, portanto, somente aos que preenchem o requisito desta valoração. Nesse sentido, ao se deslocar o migrante fora da moldura regulatória se produz em torno dele a própria potencialidade ontológica de indivíduo perigoso, assim como a exposição de sua vida a riscos de

morte. Ou seja, para esses Estados a decisão de migrar e, por conseguinte, acabar sendo barrado e detido num campo de retenção, seria tão somente desse migrante.

O acontecimento da Guerra na Ucrânia tem nos mostrado, cada vez mais, quais vidas importam. Na medida em que organizações internacionais, artistas e outros grupos declaram o seu apelo e a sua indignação contra a guerra, o mesmo não se aplica às demais situações que acometem outros locais do Planeta, principalmente nos países africanos. Estes, desde a fase mais remota histórica da humanidade, são tratados como descartáveis. No sentido de que suas vidas jamais puderam ser reconhecidas como vivíveis, dado que:

nas profundezas do inconsciente europeu elaborou-se um emblema excessivamente negro, onde estão adormecidas as pulsões mais imorais, os desejos menos confessáveis. E como todo homem se eleva em direção à brancura e à luz, o europeu quis rejeitar este não-civilizado que tentava se defender. Quando a civilização europeia entrou em contato com o mundo negro, com esses povos selvagens, todo o mundo concordou: esses pretos eram o princípio do mal. Normalmente Jung assimila o estrangeiro à obscuridade, à má tendência: e tem perfeitamente razão. Este mecanismo de projeção, ou de transativismo, foi descrito pela psicanálise clássica. Na medida em que descubro em mim algo de insólito, de repreensível, só tenho uma solução: livrar-me dele, atribuir sua paternidade ao outro (FANON 2008, p. 161).

A lógica biopolítica que enquadra a noção de vida, como condição primária a todos os seres humanos, coloca à disposição do poder soberano o exercício da exceção na sua forma mais terrível. O apelo pela vida não se trata de todas as vidas, mas apenas a dos ucranianos brancos. Se há negros, asiáticos ou outros povos que residem na Ucrânia, isso se torna irrelevante, pois somente os filhos da Europa biologicamente qualificados é que importam ao poder soberano. Isso demonstra a forma com que certas vidas são materializadas como importantes e, portanto, devem ser protegidas a todo custo, enquanto existem aquelas que são esquecidas, abnegadas e, assim, passíveis de abandono.

Agamben nos oferece indicativos teóricos, sobretudo na relação entre soberania e cidadania, para pensarmos o modo com que o poder soberano destitui o valor de determinadas vidas. Isso se demonstra na questão político-jurídica que dimensiona a categoria de cidadão através da cisão *jus sanguini-jus soli*. Agamben parte dos estudos de Arendt sobre o refugiado após a Segunda Guerra Mundial. Sobre esse aspecto, o refugiado ressurge como uma inquietante exigência de se pensar justamente medidas emergenciais de assentamento no mundo

contemporâneo para aqueles que os Estados já há muito haviam refutado qualquer responsabilidade.

O ideal de mundo proposto pelo Nacional-socialismo que tinha situava no nascimento a condição para cidadania, como também condição para que a barbárie pudesse se instalar sobre aqueles não tinha no estado alemão garantias de filhos da nação. Agamben lembra que essa relação com o solo e o sangue é parte do complexo sistema que, desde o direito romano antigo serve como mecanismo na relação de poder biopolítico moderno. Nesse ponto escreve Agamben:

mas tem-se esquecido com demasiada frequência que esta fórmula politicamente tão determinada tem, na verdade, uma inócua origem jurídica: ela não é outra além da expressão que compendia os dois critérios que, já a partir do direito romano, servem para identificar a cidadania (isto é, a inscrição primária da vida na ordem estatal): *ius soli* (o nascimento em um determinado território) e *ius sanguinis* (o nascimento a partir de genitores cidadãos) (2007a, p. 136).

Nesse sentido, Agamben contesta as estratégias da política contemporânea que se fundamentam no dispositivo referencial e normativo fundado na perspectiva de uma nação. A principal consequência disso seria, portanto, a desqualificação de vidas que não se encaixem no modelo pré-estabelecido para alcançar-se o estatuto de cidadão. Para além do ideal normativo dessa categoria, tão cara aos Estados Nacionais, é que Agamben propõe pensarmos uma outra forma de vida. De uma vida que não seja sempre produto da soberania, mas, soberana em seu próprio modo de ser e existir, sem categorias que discriminem ou qualifiquem a sua valoração. O que significa, assim, instituímos a ideia de uma comunidade desvinculada dos pressupostos do *Jus sanguini- Jus soli*⁷⁴.

⁷⁴Em resposta às críticas recebidas sobre sua recusa em assinar “O apelo sobre o *ius solis*” escreve Agamben: “parece-nos óbvio que cada ser humano, no momento do seu nascimento, seja inserido num ordenamento estatal, encontrando-se assim sujeito às leis e ao sistema político de um Estado que não escolheu e do qual não pode mais desvincular-se. Não se trata de traçar aqui uma história desse instituto, que atingiu a forma que nos é familiar apenas com os Estados modernos. Tais Estados chamam-se também Estados-Nação porque fazem do nascimento o princípio da inscrição dos seres humanos no seu interior. Não importa qual seja o critério processual dessa inscrição, o nascimento de progenitores já cidadãos (*ius sanguinis*) ou o lugar do nascimento (*ius soli*). O resultado é, em todo caso, o mesmo: um ser humano encontra-se necessariamente sujeito a uma ordem Jurídico-política, qualquer que seja ela naquele momento” (2017e, p. 2).

3.4 LIMIAR

Os temas da hospitalidade e da amizade são problematizados na filosofia contemporânea por autores como Jacques Derrida, Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas e, também, pelo próprio Giorgio Agamben. Podemos situar os conceitos de amizade e hospitalidade no contexto das migrações através de um modo de reflexão ético-política que buscaria, juntamente com a noção de forma-de-vida, desativar a estrutura de poder da máquina bipolar. Por isso, a proposta ético-política de Agamben, calcada no pensamento da forma-de-vida humana, coloca-se na condição de possibilidade, de resistência ao imperativo de exclusão e abandono provocado pela máquina bipolar.

Se as noções de hospitalidade e amizade indicam outras maneiras de pensar a política no campo da prática de reconhecimento das vidas de sujeitos que migram, – desvinculando-a apenas a mera sobrevivência, conduzindo-as no nível da existência, do bem viver e não sobreviver dentro das condições mínimas –, desse nodo, apreender a forma-de-vida humana na sua dimensão compartilhada entre todos que vivem, tratar-se-ia de desarticular o instrumento de separação entre humano (cidadão) e inumano (os demais), muito utilizado por práticas de governo, sobretudo no que diz respeito às migrações. Em “O aberto: o homem e o animal”, Agamben expõe a condição do homem no interior da máquina antropológica.

O homem é aqui o próprio objeto de experimentação dessa máquina, cuja função é animalizar o humano, ou seja, “isolando o não humano no homem” (2017d, p. 61). Essa característica de manutenção em seu interior de uma zona de indistinção, de acordo com Agamben, diz respeito tanto à máquina dos antigos quanto a dos modernos⁷⁵. A reflexão sobre as migrações busca não apenas a desarticulação produzida pela máquina antropológica, mas também procura transcender rumo ao horizonte da amizade como ponto de equilíbrio entre hospitalidade ética e hospitalidade política.

⁷⁵ “Ambas as máquinas podem funcionar apenas instutindo em seu centro uma zona de indiferença, na qual deve aparecer - como um *missing link* sempre ausente porque já virtualmente presente – a articulação entre o humano e o animal, o homem e o não-homem, o falante e o vivente. Como todo espaço de exceção, essa zona é, na verdade, perfeitamente vazia, e o verdadeiramente humano que deve surgir é apenas o lugar de uma decisão incessantemente atualizada na qual a separação e sua rearticulação são sempre deslocadas e adiadas novamente. Isso que deveria assim ser obtido não é semelhante nem a uma vida animal nem a vida humana, mas somente uma vida separada e excluída de si mesma – apenas uma *nuda vida*” (AGAMBEN, 2017d, p. 62).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Articular as migrações à proposta filosófica de Agamben constitui um conjunto de possibilidades. Isso significa dizer que sua contribuição filosófica nos permite, enquanto caixa de ferramentas, problematizar sobre a condição contemporânea do migrante e do refugiado no mundo europeu. Com isso, levou-se em consideração na primeira seção a produção teórica de Agamben, especialmente o método por ele intitulado de “*Signatura rerum*: sobre o método” ([1942]2019), ou arqueológico-paradigmático. Apesar de ter se apoiado filosoficamente tanto em Foucault como Kuhn, o filósofo italiano inaugura seu modo peculiar de compreensão histórica das semelhanças entre ideias e conceitos através do qual procuramos nos espelhar no decorrer de toda a pesquisa.

O projeto filosófico de Agamben voltado à investigação sobre a produção da vida nua, iniciado com a publicação do primeiro volume do “Projeto *Homo sacer*” em 1995, faz parte do modo com que o filósofo se preocupa em analisar a assinatura dessa figura canônica do Direito Romano personificada, mais do que ilustrativamente, na situação dos migrantes e refugiados no século XXI. Com isso, observando-se o presente, e voltando-se também para o passado no intuito de delinear as semelhanças com o hodierno, a pretensão foi a de compreender os modos de operação, bem como as estratégias da biopolítica migratória contemporânea e sua indissociabilidade da tanatopolítica. Uma política, portanto, que se assenta no modelo de exclusão inclusiva, suspendendo qualquer garantia de direito aos migrantes e refugiados e, assim, fazendo-se valer pela lógica da exceção.

Essa maneira com que a política migratória contemporânea opera revela a nudez na qual muitas vidas acabam reduzidas, capturadas pelo poder soberano tornando-as suscetíveis à matabilidade, ao descarte social. Nessa perspectiva, a questão da soberania é algo que, segundo Agamben, desempenhou papel fundamental nos sistemas de controle que estabelecem a cisão entre forma e vida. Por isso, através dessa ruptura, emergem categorias que apenas carregam em si a intenção de excluir todos aqueles que fogem ao modelo da norma. Esse é o motor, a máquina bipolar que conduz a vida a um modo de existência precário, vulnerável e passível à morte.

Deste encontro entre governo da vida, economia política e tanatopolítica encontra-se o sinal que marca e separa os sujeitos de acordo com a vontade soberana. A vida é, desse modo, o fator de maior relevância para o exercício do biopoder. Seu lugar de aplicação perfaz a transformação da vida qualificada politicamente em vida nua. Exatamente o que Agamben mostra em todo o “Projeto *Homo Sacer*”. A vida nua representa o ápice da desqualificação entre forma e vida, podendo ser compreendida no encontro com a condição dos migrantes e refugiados em nosso tempo presente.

Por isso, a imagem do *campo* dimensiona no pensamento de Agamben os resquícios de regimes totalitários nas políticas contemporâneas que se assentam no ideal de democracia. Para Agamben, o campo de retenção de migrantes trata-se do novo *nómos* biopolítico moderno, a reconfiguração de práticas de exceção exercidas pelo poder soberano. É preciso entender que o indivíduo migrante pobre e o refugiado, atualmente, se localizam numa zona de indiscernibilidade, cujo Estado que deveria reconhecê-los e, assim, protegê-los, se abstém de fazê-lo. A relação de força, defendida pela ideia de soberania, busca sua legitimidade de ação no modelo normativo estatal que expõe, cada vez mais, a vida de migrantes e refugiados à morte. Tem-se como resultado catastrófico das políticas de migração, pautadas pela exclusão, uma realidade perversa de violência constante e abandono social.

Assim, a dinâmica biopolítica na qual migrantes de sobrevivência são expostos parece ter extraído ao máximo o valor da vida desses grupos, relegando-os à desumanização, degradação e perda da dignidade. Nessa perspectiva, ao compreender a condição do migrante, também se tem a preocupação de se elaborar propostas políticas que, principalmente, visem cessar o sistema de exclusão que impera na política moderna. Por isso, é ressaltada a importância de práticas de hospitalidade e amizade que concentram em si a noção de cuidado com o outro, vendo-o enquanto alguém próximo e, por isso, que deve ser protegido. Entretanto, a ideia de uma ética da hospitalidade apenas poderia se realizar integralmente em consonância com uma política voltada a hospitalidade⁷⁶. A política do tempo atual,

⁷⁶ “Ignorar o poder evocativo da hospitalidade é ignorar que as convicções políticas dependem também de aspirações morais, reconhecidamente muitas vezes difíceis de alcançar, mas que orientam o nosso desejo de ‘mudar as coisas’ quando sentimos que ‘não podemos mais deixar passar’” (BOUDOU, 2017, p. 211). No original: “Ignorer la puissance d'évocation de l'hospitalité, c'est ignorer que les convictions politiques dépendent aussi d'aspirations morales, certes souvent difficiles

se incumbe em gerir fluxos migratórios, abrindo ou não as fronteiras dos estados nacionais, esta, se mostrou desde sempre ineficaz.

Trata-se, portanto, de uma mudança de paradigma, de um modo de pensar e agir em relação à problemática política migratória que, em grande medida, é uma luta pela sobrevivência que é de todos, que cabe a todos. Portanto, quando se pensar no indivíduo migrante e/ou refugiado como aquele que merece efetivo acolhimento nos países de destino, implica em assumir que quem os recebe é também beneficiado. Nenhum indivíduo será capaz nos dias de hoje de colocar-se acima das mazelas políticas a tal ponto de acreditar que está livre de situação semelhante.

Não cabe toda e qualquer tendência de resignar-se sobre as questões que diariamente envolvem os migrantes, não apenas no continente europeu, como foi exemplificado. A problemática central trabalhada nesta dissertação, ao se voltar sobre o tema da biopolítica migratória, revela-nos uma marcha cruel de apagamento e exclusão da vida de migrante, mostra-nos que a vida humana se torna submersa ao poder soberano.

Ao longo deste trabalho, a intenção foi de questionar os pressupostos das políticas migratórias modernas que apenas almejam eliminar toda forma-de-vida, sobretudo as que não correspondem ao ideal da normalização e da normatividade. Por isso, o legado filosófico de Agamben, ao se voltar às práticas monásticas franciscanas, ajuda-nos a entender qual o real significado ético atrelado ao conceito de formas-de-vida.

Através desse conceito que o filósofo italiano tentou propor maneiras de resistência à governamentalidade biopolítica e tanatopolítica contemporânea. O que propõe Agamben, portanto, são modos de desativação da máquina bipolar que captura as vidas consideradas matáveis e, nesse sentido, modos de perceber que a política moderna tem obliterado as garantias fundamentais dos migrantes e refugiados. O modelo de política vigente não dá conta de pensar os conflitos migratórios atuais. Sendo assim, não se trata de abandonar o modelo político jurídico atual, mais de pensar para além dele. Com Agamben buscamos pensar uma

política que possa subsistir em um mundo onde tantos migrantes necessitam, cada vez mais, de hospitalidade, amizade e cuidado.

Precisamos de uma política que seja capaz de conter em si elementos de hospitalidade, mas que não implique apenas em caridade, e sim no retorno ao modelo da vida como partilha. A tese proposta por Agamben é a da constituição de uma forma-de-vida como um devir da política que pretende abolir de suas entranhas os complexos e sombrios aparatos de violência. A forma-de-vida não é apenas uma meta a ser alcançada, mas, antes, uma necessidade inadiável de uma política e de uma ética que possa reconhecer em cada migrante, alguém detentor de direitos.

Essa relação entre política e vida é tema central no “projeto *Homo Sacer*”. Articulando as estratégias de poder com técnicas de controle, Agamben direciona a temática das migrações em seu nível biopolítico em que morte e vida correspondem aos mesmos anseios do poder soberano.

Em certa medida Agamben se afasta da leitura de Foucault sobre a Biopolítica, uma vez que o filósofo italiano não identifica qualquer positividade na biopolítica. A morte nos campos concentração que Agamben denomina como *nómos* biopolítico não reflete nenhuma positividade, como também podemos verificar nas vidas que se encontram em fronteiras, em zonas de espera ou nos campos de retenção. A análise de Agamben é justamente sobre essa máquina bipolar de fazer viver e deixar morrer que, desde os tempos mais remotos, tem como fio condutor a captura da vida.

Deste modo, pensar a positividade da biopolítica implica em pensar as relações de poder traçadas por Foucault (1999), que compreende a biopolítica como poder de fazer viver (resultando em um olhar positivo para o corpo social ainda que este seja, um olhar biopolítico). Portanto, podemos considerar que para Foucault (2005, p. 296) “enquanto, no direito de soberania, a morte era o ponto em que mais brilhava, da forma mais manifesta, o absoluto poder do soberano, agora a morte vai ser, ao contrário, o momento em que o indivíduo escapa a qualquer poder”. Não obstante, à luz da filosofia de Agamben, a biopolítica coloca em curso o “deixar morrer”, justamente porque esta, é conduzida por uma lógica tanatopolítica praticada pelo soberano.

Nos meandros dessa biopolítica moderna Agamben tenta recuperar o modelo da abertura, relacionando-o com a ideia daquilo que está por vir. O centro da

possibilidade dessa abertura faz parte da comunidade que vem, cuja proposta não se constitui pela separação entre forma e vida, animalidade e humanidade.

Diante de uma parcela da humanidade necessitada de lugar seguro, devemos assumir um posicionamento ético-político que considere a noção de forma-de-vida como elemento primordial do existir humanos. Uma política da hospitalidade que seja capaz de reavaliar suas ações de acolhimento. Pensando com Agamben, essa é a tarefa fundamental que se impõe às democracias contemporâneas.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **We Refugees**. Symposium; Summer 1995; 49, 2; Periodicals Archive Online pg. 114. Disponível em: <https://thehubedu-production.s3.amazonaws.com/uploads/1836/1e788430-c11e-4036-8251-5406847cd504/AgambenWeRefugees.pdf>. Disponível em: Acesso em: 20 mar. 2022.

AGAMBEN, G. **Estado de exceção**. Trad. Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, G. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2005.

AGAMBEN, G. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burico. Belo Horizonte: UFMG, 2007a.

AGAMBEN, G. **Profanações**. Trad. Selvino José Assman. São Paulo: Boitempo, 2007b.

AGAMBEN, G. **O que resta de Auschwitz**: o arquivo e a testemunha. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGAMBEN, G. **O que é o contemporâneo?** e outros ensaios. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó. SC: Argos, 2009.

AGAMBEN, G. **O reino e a glória**: uma arqueologia teológica da economia e do governo. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

AGAMBEN, G. **Opus dei**: arqueologia do ofício: homo sacer II, 5. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013.

AGAMBEN, G. Como a obsessão por segurança muda a democracia. **Le Mond**. Ed. 78, 06 jan. 2014. Disponível em: <<https://diplomatie.org.br/como-a-obsessao-por-seguranca-muda-a-democracia/>>. Acesso em: 13 fev. 2020.

AGAMEN, G. **Altíssima pobreza**: regras monásticas formas de vida. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2015c.

AGAMBEN, G. **Stasis**: la guerra civile come paradigma político. Turim: Bollati Boringhieri, 2015b 57

AGAMBEN, G. Do estado de direito ao estado de segurança. **Le Monde**, 23.12. 2015a. Disponível em: <http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/12/23/de-l-etat-de-droit-a-l-etat-de-securite_4836816_3232.html>. Acesso em: 11 out. 2021.56

AGAMBEN, G. **O uso dos corpos**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017a.

AGAMBEN, G. **Meios sem fim**: nota sobre política. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2017b. [Publicação original 1996]

AGAMBEN, G. **A comunidade que vem**. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2017c.

AGAMBEN, G. **O aberto**: o homem e o animal. Trad. Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017d.

AGAMBEN, G. Por que não assinei o apelo sobre o ius soli? 2017e. Disponível em: <<https://www.revistapunkto.com/2017/10/por-que-nao-assinei-o-apelo-sobre-o-ius.html>>. Acesso em: abril. 2022.

AGAMBEN, G. **Signatura rerum**: sobre o método. Trad. Andrea Santurbano e Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2019.

AGIER, M. **Gérer les indésirables**: des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire. Paris: Flammarion, 2008.

AGIER, M. **Borderlands**: towards an anthropology of the cosmopolitan condition. Malden: Polity Press, 2016.

AGIER, M. *et al.* **The jungle**: Calais's camps and migrants. Cambridge: Polity Press, 2019.

ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016. [Publicação original em 1961].

ARENDT, H. **Nós, os refugiados**. Trad. Ricardo Santos. Covilha: Universidade da Beira Interior, 2013. [Publicação original em 1943].

ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras. [Publicação original em 1951].

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

BAZZICALUPO, L. **Biopolítica**: um mapa conceitual. Trad. Luísa Rabolini. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2017.

BENJAMIN, W. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, W. **Escritos sobre mito e linguagem** (1915-1921). Org. J. M. Gagnebin. Trad. Ernani Chaves e Susana Kampff Lages. Edição de Jeane-Marie Gagnebin. São Paulo: Editora 34, 2013. [Publicação original em 1921].

BERCOVICI, G. **Soberania e constituição**: para uma crítica do constitucionalismo. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

BERNARDOT, M. **Camps d'étrangers**. Bellecombe-en-Bauges: Croquant, 2008.

BETTS, A. Survival migration: a new protection framework. **Global governance**, v.16, n. 3, p. 361-382, 2010. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/29764952>>. Acesso em: 02 jul. 2022.

BETTS, A. **Survival Migration: failed governance and the crisis of displacement**. New York. Cornell University Press, 2013.

BETTS, A, COLLIER, P. **Refuge: Rethinking Refugee Policy in a Changing World**. New York. Oxford University Press, 2017.

BOUDOU, B. **Politique de l'hospitalité**: une généalogie conceptuelle. Paris: CNRS Éditions, 2017.

BRUN NETO, B. **Da técnica ao uso**: Giorgio Agamben e o projeto de uma arqueologia política da técnica. Tese (Doutorado) – Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2021.

BURKE, P. **Uma história social do conhecimento**: de Gutenberg a Diderot. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BRITISH BROADCASTING CORPORATION. BBC. Afeganistão: a história de um país em ponto estratégico apelidado de 'cemitério de impérios'. **BBCNews**, Brasil, 16 ago. 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-57516844>. Acesso em: 27 ago. 2021.

CANDIOTTO, C. **Foucault e a crítica da verdade**. Belo Horizonte: autêntica; Curitiba: Champagnat, 2010.

CANDIOTTO, C. **A dignidade da luta política**: incursões pela filosofia de Michel Foucault. Caxias do Sul: Educs, 2020.

CANDIOTTO, C. Sujeição, subjetivação e migração: reconfigurações da governamentalidade biopolítica. **Revista Kriterion**, v. 61, n. 146, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/kriterion/article/view/25745>. Acesso em: 22 set. 2021.

CANDIOTTO, C. O governo biopolítico do migrante de sobrevivência: uma leitura crítica da lógica do capital humano na era neoliberal. **TRANS/FORM/AÇÃO: Revista De Filosofia**, v. 44, n. 2, p. 87-106, 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.07.p87> 2021>. Acesso em: 22 nov. 2021.

CASTRO, E. **Introdução a Giorgio Agamben**: uma arqueologia da potência. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

CÉSAIRE, A. Discurso sobre o colonialismo. Trad. Claudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.

COREN, A. *et al.* Pessoas sem pátria e terra: a crise mundial de migrantes e refugiados em 2021. **CNNBrasil**, Internacional, 26.12.2021. Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/pessoas-sem-patria-e-terra-a-crise-mundial-de-migrantes-e-refugiados-em-2021/>>. Acesso em 23 jan. 2022.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. CIDH. Secretaria Nacional de Justiça, Comissão de Anistia, Corte Interamericana de Direitos Humanos. Jurisprudência. Trad. da Corte Interamericana de Direitos Humanos. Brasília: Ministério da Justiça, 2014.

COSTA, F. Entrevista com Giorgio Agamben. Trad. Susana Scramim. **Rev. Dep. Psicol., UFF**, v. 18, n. 1, janeiro/junho 2006. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-80232006000100011>>. Acesso em: 13 jul. 2020.

DAUVERGNE, C. **Making People Illegal**: what globalization means for migration and law. Nova York: Cambridge University Press, 2008.

DAUVERGNE, C. **The New Politics of Immigration and the End of Settler Societies**. New York, Cambridge University Press, 2016.

DEMETRI, F. **Judith Butler**: filósofa da vulnerabilidade. Salvador: Editora Devires, 2018.

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

DI CESARE, D. **Estrangeiros residentes**: uma filosofia das migrações. Trad. César Tridapalli. Belo Horizonte: Âyiné, 2020.

DIÓGENES, F. B. P. **Secularização e exceção no horizonte da genealogia teológica da governamentalidade de Giorgio Agamben**. 2019. 212 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2019.

Disponível em: <<http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/45319>>. Acesso em: 15 nov. 2021.

DJIGO, S. **Aux Frontières de la démocratie**: de Calais à Londres sur les traces des migrants. Paris: Le Bord de L'Eau, 2019.

DUARTE, A. **Vidas em risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt, Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FASSIN, D. Compaixão e repressão: a economia moral das políticas de imigração na França. Trad. Gleicy Mailly da Silva e Pedro Lopes. **Pontourbe**, Revista Cultural Anthropology, v. 15, p. 1-26, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.2467>. Acesso em: 10 nov. 2021.

FIGUEIRA, R; CHODOWNIK, M. MURO na fronteira Polónia-Bielorrússia gera polémica. **Euronews**, 02.02.2022. Disponível em: <https://pt.euronews.com/2022/02/02/muro-na-fronteira-polonia-bielorrussia-gera-polemica>. Acesso em: 20 mar. 2022.

FONSECA, M. A. da. Imigração, estado de direito e biopolítica. **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, v. 28, n.45, p. 969-984, set/dez. 2016.

FOUCAULT, M. Introdução. In: BISWANGER, L. **Le rêve et l'existence**. Trad. J. Verdeaux. Paris: Desclée de Brower, 1954. p. 9-128.

FOUCAULT, M. **Histoire de la sexualité I**: lavontonte de savoir. Paris: Gallimard, 1976. v. 1.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. Introduction à l'Anthropologie. In: KANT, I. **Anthropologie du point de vue pragmatique**. Paris: Vrin, 2008. [Publicação original em 1964].

FOUCAULT, M. **Segurança, território, população**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2016. [Publicação original *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines es mots et les choses*, 1966].

FOWLER, W. O significado original da palavra sacer. Trad: Leandro Ayres França e Arthur Beltrão Telló. Porto Alegre: **Café e Fúria**, 2017. [Publicação original em 1911].

GARCEZ, B. Bush assina lei que prevê muro na fronteira com México. **BBCBrasil.com**, 26 de outubro de 2006. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/reporterbbc/story/2006/10/061026_bush_muro_cr_g>. Acesso em: 22 nov. 2021.

GEDIEL, J. A. P.; CASAGRANDE, M. M.; KRAMER, J. C. Universidade e hospitalidade: uma introdução ou mais um esforço! *In*: GEDIEL, J. A. P.; GODOY, G. G. (Orgs.). **Refúgio e hospitalidade**. Curitiba: Kairós, 2016. p. 21-38.

GIACOIA JR., O. **Agamben**: por uma ética da vergonha e do resto. São Paulo: N-1 edições, 2018.

GIACOIA JR., O. O que resta de Auschwitz e os paradoxos da biopolítica em nosso tempo. Entrevista especial com Oswaldo Giacoia Júnior. **IHU-online**, 21 ago. 2013. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/522762-o-que-resta-de-auschwitz-e-os-paradoxos-da-biopolitica-em-nosso-tempo-entrevista-especial-com-oswaldo-giacoia-junior>. Acesso em: 16 nov. 2021.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. Trad. Fernando L. Machado e Maria M. Rocha. Oeiras: Celta, 2005.

GIRARD, R. **A violência e o sagrado**. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Editora Universidade Paulista, 1990.

GIRARD, R. **O bode expiatório**. São Paulo: Paulus, 2004.

GROPPO, B. **Exilés et réfugiés: l'évolution de la notion de réfugié au xxe siècle**. Université de Paris I-Sorbonne, France, 2003.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Parte II. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes: 2005.

HOBBS, T. **Leviatã**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003. [Publicação original em 1615].

HUMAN RIGHTS WASTCH. Ucrânia: tratamento desigual para estrangeiros que tentam fugir. Padrão de impedir e atrasar a saída de não-ucranianos. **HRW**, 6 mar. 2022. Disponível em: <<https://www.hrw.org/pt/news/2022/03/06/381330>>. Acesso em: 20 mar. 2022.

JUNGES, M. Entrevista. Oswaldo Giacoia Jr. O que resta de Auschwitz e os paradoxos da biopolítica em nosso tempo. **IHU On-Line**, 21 ago. 2013. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/522762-o-que-resta-de-auschwitz-e-os-paradoxos-da-biopolitica-em-nosso-tempo-entrevista-especial-com-oswaldo-giacoia-junior>>. Acesso em: 02 jul. 2022.

JUNGES, M.; GALLAS, L. Forma de vida e os dispositivos biopolíticos de exceção e governamentalização da vida humana. Entrevista com Castor Bartolomé Ruiz. **IHU On-line**, São Leopoldo, ed. 450, 11 ago. 2014. Disponível em: <

<https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5625-castor-bartolome-ruiz-15> >. Acesso em: 30 jun. 2022.

KUHN, T. S. **A estrutura das revoluções científicas**. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2013. [Publicação original em 1962].

KURZ, R. **Barbárie, migração e guerras de ordenamento mundial**: para uma caracterização da situação contemporânea da sociedade mundial. Texto revisto de uma conferência proferida pelo autor em 23.01.2005 no Forum Social Mundial em Porto Alegre. In: Serviço Pastoral dos Migrantes. (Org.) Travessias na desordem global — Fórum Social das Migrações. São Paulo: Paulinas, 2005. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz281.htm>.

KRISTEVA, J. **Estrangeiros para nós mesmos**. Tradução: Maria Carlota Carvalho Gomes. Rio de Janeiro: Rocco. 1994.

LE BLANC, G ; BRUGÈRE, F. **La fin de l'hospitalité**: l'Europe, terre d'asile ? Paris: Flammarion, 2018.

MATOS, O; AMADEO, J. (orgs.). O Estranho e o Estrangeiro: ensinos sobre o contemporâneo. São Paulo: Unifesp, 2020.

MATTAR, M. Austrália quer criar prisões para imigrantes ilegais fora do país. **OperaMundi**, 10 set. 2012. Disponível em: <<https://operamundi.uol.com.br/politica-e-economia/24231/australia-quer-criar-prisoas-para-imigrantes-ilegais-fora-do-pais>>. Acesso em: 01 jul. 2022.

MATTIAZZI, G. Democracia e Imigração: quantos estrangeiros cabem na Europa? Coimbra: Edições Almedina, 2016.

MBEMBE, A. **Necropolítica**: biopoder soberania estado de exceção política da morte. Rio de Janeiro: N-1, 2018.

MCLOUGHLIN, D. **Agamben's exception**: sovereignty, ontology and the politics of crisis. 2010. 240f. Thesis (Ph Doctorate) — School of History and Philosophy, University of New South Wales. 2010. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/1959.4/50285>>. Acesso em: 02 jul. 2022.

MELANDRI, E. **La linea e il circolo**: studio logico-filosofico sull'analogia. Bologna: Il mulino, 1968.

MILLS, C. The philosophy of Agamben. Stockfield: Acumen, 2008.

MILLS, C. Biopolitics. New York: Routledge, 2018.

NASCIMENTO, D. A. **Do fim da experiência ao fim do jurídico**: percurso de Giorgio Agamben. São Paulo: LiberArs, 2012.

NASCIMENTO, D, A. **Umbrais de Giorgio Agamben**: para onde nos conduz o homo sacer? São Paulo: Editora LiberArs, 2014.

NASCIMENTO, D. A. **Em Torno de Giorgio Agamben**: sobre a política que não se vê. São Paulo: Editora LiberArs, 2018.

NEVES, E. Saída americana do Afeganistão resulta em cenas de terror e desespero. **Veja Mundo**, 27 ago. 2021. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/mundo/saida-americana-do-afeganistao-resulta-em-cenas-de-terror-e-desespero/>. Acesso em: 21 abr. 2022.

PARLAMENTO EUROPEU. A resposta da União Europeia ao desafio da migração. **Atualidade, Parlamento Europeu**, Sociedade, 14.07.2017, on-line. Disponível em: <<https://www.europarl.europa.eu/news/pt/headlines/society/20170629STO78629/a-resposta-da-ue-ao-desafio-da-migracao>>. Acesso em: 02 jul. 2022.

PARLAMENTO EUROPEU. Resolução 2021/2877 (RSP) – Sobre a situação no Afeganistão. (2021/2877(RSP)). **Parlamento Europeu**, set. 2021. Disponível em: <[https://oeil.secure.europarl.europa.eu/oeil/popups/ficheprocedure.do?lang=en&reference=2021/2877\(RSP\)](https://oeil.secure.europarl.europa.eu/oeil/popups/ficheprocedure.do?lang=en&reference=2021/2877(RSP))>. Acesso em: 15 de abril de 2022.

PINTO, A. E. de S. União Europeia faz plano para evitar que afegãos cheguem a suas fronteiras. **Folha de São Paulo**, 31. 08. 2022, on-line. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2021/08/ue-faz-plano-para-evitar-que-afegaos-cheguam-a-suas-fronteiras.shtml#:~:text=Uni%C3%A3o%20Europeia%20faz%20plano%20para,08%2F2021%20%2D%20Mundo%20%2D%20Folha>. Acesso em: 30 abr 2022.

PRIMERA, G. E. **The political ontology of Giorgio Agamben**: signatures of life and power. New York: Bloomsbury Academic. 2016.

PROZOROV, S. Carl Schmitt. In: KOTSKO, A.; SALZANI, C. (ed.). **Agamben's philosophical lineage**. Edimburgo: Edinburg University Press. 2017. p. 87-100.

RODRIGUES, L. ONU teme grave crise migratória com retomada do poder pelo Talibã: até 2020, 2,6 milhões de pessoas tinham deixado o Afeganistão. **Agência Brasil**, Internacional, 17. 08. 2021. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/internacional/noticia/2021-08/agencia-da-onu-teme-grave-crise-migratoria-apos-taliba-retomar-poder>>. Acesso em: 30 abr. 2022.

RUIZ, C. M. M. B. A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem: (re) leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben. **Cadernos IHU**, n. 39, São Leopoldo: Instituto humanitas Unisinos, 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ihu/039cadernosihu>. Acesso em: 26 mar. 2022.

RUIZ, C. M. M. B. “Giorgio Agamben: controvérsias sobre a secularização e a profanação política”. **Cadernos IHU em formação**. Ed. n° 45, p. 43-46, ano, 2013. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/formacao/45_cadernosihuemformacao. Acessado em: 20 nov. 2021.

RUIZ, C. M. M. B. Forma de vida e os dispositivos biopolíticos de exceção e governamentalização da vida humana. **Cadernos IHU em formação**. Entrevista a Márcia Junges. Edição 450, São Leopoldo, 11 de ago. 2014a.

RUIZ, C, M, M, B. Giorgio Agamben, liturgia (e) política: Por que o poder necessita da glória? **Revista Brasileira de Estudos Políticos**. Belo Horizonte, n. 108, pp. 185-213, jan./jun. 2014b.

RUIZ, C.M.M B. Les réfugiés, seuil éthique d'un nouveau droit et d'une nouvelle politique. **La Revue des droits de l'homme**, v. 6, dez. 2014c. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/revdh/993>>. Acesso em: 10 dez. 2021.

SAFATLE, Vladimir. A política da profanação: o filósofo italiano Giorgio Agamben diz que a política externa norte-americana é o exemplo maior do Estado contemporâneo - uma máquina produz a desordem e ganha legitimidade ao administrá-la. Entrevista com Giorgio Agamben. Folha de São Paulo, Caderno Mais, São Paulo, 18.9.2005. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1809200505.htm>. Acesso em: 02 de maio de 2022;

SALVETTI, E. F. **A condição da vida humana**: perspectiva ética em Giorgio Agamben. 2017. 208f. Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Centro de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria, 2017. Disponível em: https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/21978/TES_PPGFILOSOFIA_2017_SALVETTI_ESIO.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 30 jun. 2022.

SÁNCHEZ-VALLEJO, M. A. Retirada de tropas do Afeganistão encerra a guerra mais longa dos Estados Unidos. **EL PAÍS**, Nova York, 30 ago. 2021. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/internacional/2021-08-30/retirada-de-tropas-do-afeganistao-encerra-a-guerra-mais-longa-dos-estados-unidos.html>>. Acesso em: 21 ago. 2022.

SAVAGNER; A.; FESTUS, S. P. **De la signification des mots**. V. 1. Boston: Wentworth Press, 2018. 406p.

SCHMITT, C. **Teologia política**. Trad. Elizete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006a. [Publicação original em 1922].

TONUS, L. **Agora vai ser assim**. São Paulo: Editora Nós, 2018a.

TONUS, L. Migrantes e refugiados: à (a) espera de uma narrativa? **Let. Hoje**, v. 53, n. 4, p. 476-483, out. -dez. 2018b.

VENAGLIA, G. Trump vai ao muro com México e diz que liberdade de expressão está em risco. **CNNBrasil**, Internacional, 12.01.2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/reporterbbc/story/2006/10/061026_bush_muro_cr>. Acesso em: 22 nov. 2021.