

**A PROFANAÇÃO N(D)A POLÍTICA MIGRATÓRIA BRASILEIRA: a  
comunidade que vem**

THE PROFANATION IN/OF BRAZILIAN IMMIGRATION POLICY: the coming  
community

Maiquel Ângelo Dezordi Wermuth<sup>1</sup>

**RESUMO:**

O Brasil, ao se consolidar como uma das mais importantes economias mundiais, passa a atrair a atenção dos estrangeiros – particularmente em virtude do cerramento das fronteiras europeias. No entanto, situações recentes envolvendo a imigração no território brasileiro demonstram que o país vem adotando nesse setor uma política securitarista e autoritária, responsável pela transformação do migrante em *homo sacer*. A obra de Michel Foucault e Giorgio Agamben é utilizada para a compreensão de como a vida dos imigrantes – particularmente aqueles que se encontram em situação irregular – se converte em *vida nua* em um ambiente biopolítico no qual o estado de exceção se converte em paradigma dominante de governo. Nesse rumo, questiona-se se a lógica dos direitos humanos que subjaz à construção dos Estados Democráticos de Direito e dos marcos regulatórios minuciosos acerca do tema da imigração funcionam efetivamente ou se são, reflexamente, a principal fonte da produção de *vida nua*. A proposta de profanação agambeniana é então colocada como condição de possibilidade para uma nova perspectiva de análise da questão.

**PALAVRAS-CHAVE:** Imigração; Biopolítica; Profanação.

**ABSTRACT:**

Brazil, as one of the most important economies in the world, starts attracting the attention of the foreigners – especially due to the closed European frontiers. However, recent situations involving immigration in Brazilian territory show that the country has been adopting an authoritarian safety policy, responsible for changing the immigrant into *homo sacer*. The work of Michel Foucault and Giorgio Agamben, in this direction, is used for comprehending how the life of the immigrant - particularly those that find themselves in irregular situation – converts itself in “naked” life in a biopolitical environment in which the state of exception becomes the dominant paradigm of govern. Still, it is questioned if the logic of human rights subjacent to the construction of the Democratic Estates of Law and the detailed regulatory marks related to the topic of immigration effectively work, or if they reflect the main source for producing the naked life. The proposal of agambenian profanation is then brought as a condition to the possibility for a new perspective of analysis of the matter.

**KEY-WORDS:** Immigration; Biopolitics; Profanation.

---

<sup>1</sup> Doutor em Direito (UNISINOS). Professor dos Cursos de graduação em Direito da UNISINOS e da UNIJUÍ. Professor Pesquisador do Mestrado em Direitos Humanos da UNIJUÍ. E-mail: madwermuth@gmail.com

## 1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O tema da imigração no Brasil convida à reflexão. Em primeiro lugar, porque o país vem se consolidando como uma das economias mundiais mais importantes, e começa a atrair a atenção dos imigrantes. Em segundo lugar, porque o Brasil ainda não possui uma regulamentação jurídica adequada do tema, razão pela qual os imigrantes aqui residentes – particularmente os que se encontram em situação irregular e sem qualificação suficiente para o mercado de trabalho – tem enfrentado uma política securitarista e autoritária que se aproveita da margem discricionária que o “vácuo legislativo” acerca do tema proporciona.

Com efeito, a política migratória brasileira é marcada historicamente por uma postura excessivamente utilitarista e, complementarmente, repressivista: ao “bom imigrante”, o país abre as portas e concede incentivos; à “má imigração” são direcionadas medidas restritivas e policiais que afrontam diretamente direitos fundamentais dos migrantes.

As medidas desenhadas pelo atual Estatuto do Estrangeiro (Lei nº 6.815/1980) são anacrônicas e demonstram muitos pontos de conflito com o Texto Constitucional. Em boa medida, isso se deve ao fato de que o referido Estatuto encontra-se fundamentado em preocupações relativas à segurança nacional típicas do período em que o país viveu sob regime ditatorial.

O Projeto de Lei nº 5.655/2009 – que visa a substituir o Estatuto em vigor – continua atrelado ao mesmo paradigma: na sua redação os procedimentos administrativos permanecem extremamente burocratizados e são verificados ainda alguns retrocessos em relação à Lei vigente. Medidas policiais injustificadas – como, por exemplo, a que prevê que o imigrante deverá comprovar sua estada regular no território nacional sempre que houver exigência nesse sentido por parte de autoridade policial ou seu agente – permeiam a redação do Projeto. A discriminação se evidencia quando se estabelece que a política migratória objetivará, primordialmente, a admissão de mão-de-obra especializada adequada aos vários setores da economia nacional.

Verifica-se, portanto, que a inspiração da legislação brasileira tem sido o paradigma que coloca o imigrante em uma situação constante de suspeição, ou seja, como uma fonte potencial de riscos, criando situações de discriminação que violam o disposto no Texto Constitucional, notadamente no que se refere a um dos objetivos da República

Federativa do Brasil, qual seja, “promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação” (art. 3º, inciso IV).

Essas disposições legais, quando combinadas às práticas altamente arbitrárias dos órgãos encarregados pelas políticas migratórias no Brasil – particularmente a partir da atuação da Polícia Federal – demonstram a existência de uma cesura entre nacionais e imigrantes e, dentre os últimos, entre imigrantes “úteis” e “inúteis” ao desenvolvimento econômico do país, o que permite evidenciar o caráter biopolítico da gestão da imigração no Brasil.

Nessa ótica, essas sucessivas cesuras podem ser compreendidas como medidas típicas do estabelecimento de um “racismo de Estado” – consoante revelado na obra foucaultiana – e servem para fragmentar o contínuo biológico ao qual se dirige o biopoder. Como resultado dessas cesuras tem-se a produção da vida nua, do *homo sacer*<sup>2</sup>, figura do direito romano arcaico resgatada pela obra agambeniana e que ilustra perfeitamente o *status* dos imigrantes – notadamente os que se encontram em situação irregular – na contemporaneidade. Basta, para tanto, uma análise dos episódios envolvendo os imigrantes bolivianos em São Paulo e os haitianos no Acre e na Amazônia.

Diante de um contexto tal, o pensar de alternativas, o estabelecimento de novos rumos, e a construção – ou remoção – de marcos regulatórios adequados assume especial relevância, considerando-se que o país ainda está em fase de “deliberação legislativa” quanto ao assunto<sup>3</sup>. E essas alternativas começam justamente a partir do momento em que

---

<sup>2</sup> No direito romano, explica Nascimento (p. 157-158), “se alguém perpetrasse delito merecedor da pena *sacer esse*, era considerado maldito e excluído da comunidade humana, privado de todos os seus bens em proveito dos deuses, podendo ser morto pelo primeiro que assim o quisesse, sem que esse último incorresse em qualquer ato ilícito. Tratava-se de uma pena especial, uma vez que não visava à purificação ou à reconciliação do delincente. O *homo sacer* não possuía qualquer esperança de conseguir expiação pelo seu ato delituoso; estava perdido, desprezado. Sua pena era a mais grave que se podia imaginar e constituía o último grau de perseguição e humilhação: sua posição não decorria unicamente de uma privação que durava toda a vida, mas o que a agravava era o fato de ser para os deuses e para os homens um objeto de maldição, execração e aversão. O *homo sacer* era um estigmatizado errante para fora do direito.”

<sup>3</sup> Cumpre salientar, aqui, a importância da 1ª Conferência Nacional sobre Migrações e Refúgio – Comigrar, iniciativa governamental que inova ao abordar a questão migratória no Brasil, por meio da mobilização nacional e internacional dos diversos atores interessados no tema, fomentando, assim, a discussão dos conceitos centrais da política migratória brasileira. A 1ª Comigrar foi realizada entre os dias 30 de maio e 1º de junho de 2014, na cidade de São Paulo, sob coordenação do Ministério da Justiça, por meio da Secretaria Nacional de Justiça/Departamento de Estrangeiros-DEEST, em parceria com o Ministério do Trabalho e Emprego e o Ministério das Relações Exteriores, com o apoio da Organização Internacional para as Migrações-OIM e do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento-PNUD. A Conferência buscou reunir migrantes, profissionais envolvidos na temática migratória, estudiosos, servidores públicos, representações diversas que vivenciam a realidade da migração e do refúgio, para uma reflexão coletiva e elaboração de aportes para a construção da Política e do Plano Nacionais de Migrações e Refúgio. Essas informações encontram-se disponíveis no site da COMIGRAR: <[http://www.participa.br/comigrar/sobre-a-comigrar#.U00X7\\_idXT8](http://www.participa.br/comigrar/sobre-a-comigrar#.U00X7_idXT8)>. Acesso em: 2 jun. 2014.

uma nova compreensão acerca do “ser” dos imigrantes diante da nova configuração da sociedade mundial acontecer. É com esse tema que se ocupa o presente artigo, ou seja, com a proposição de uma nova perspectiva de análise da questão da imigração, descomprometida com ideais utilitaristas e repressivistas.

## 2 A MULTIDÃO MIGRANTE: para além do utilitarismo e do repressivismo

Há, na contemporaneidade, uma forte tendência em considerar a população migrante enquanto “supérflua”, “passiva” e, portanto, destinatária apenas de medidas punitivas de cunho segregacionista, que visam a afastá-las do convívio daqueles indivíduos que se encontram plenamente integrados na sociedade “globalizada”. O combate aos “parasitas sociais” – seja por meio das políticas criminais punitivistas assentadas no paradigma da “tolerância zero”, seja por meio das normas que vêm sendo recentemente implementadas principalmente nos países centrais europeus tendo por objetivo frear os fluxos migratórios e/ou regulamentá-los em relação a interesses estritamente utilitaristas/mercadológicos – são um claro exemplo disso<sup>4</sup>.

Não se pode olvidar, também, de mencionar a cada vez mais frequente contaminação das políticas migratórias por conceitos/práticas gestados no bojo do chamado Direito Penal do Inimigo<sup>5</sup>, notadamente após os atentados terroristas ocorridos

---

Uma síntese das propostas elaboradas no quadro das dezenas de Conferências Livres ocorridas pelo país em preparação da COMIGRAR nacional pode ser obtida em: <<http://oestrangeiro.org/2014/04/11/livres-as-conferencias-que-vaio-garantir-o-sucesso-da-comigrar/>>. Acesso em: 2 abr. 2014.

<sup>4</sup> Paradigmaticamente, pode-se referir, aqui, a Diretiva nº 2008/115/CE, denominada “Diretiva de Retorno” (aprovada pelo Parlamento Europeu em 16 de dezembro de 2008 e publicada no Jornal Oficial da União Europeia em 24 de Dezembro de 2008), que estabelece medidas de maior controle ao fluxo migratório, particularmente no que se refere à promoção do regresso voluntário de imigrantes ilegais e ao estabelecimento de normas mínimas para o período de detenção e para a interdição de entrada na União Europeia. A normativa concede aos Estados-Membros uma autonomia procedimental e grande poder discricionário na aplicação das ações nela contidas. A Diretiva em questão tem sido objeto de acirrados debates jurídicos, pois se mostra incompatível com as Constituições nacionais dos Estados-membros da União Europeia, bem como com o Direito Internacional dos Direitos Humanos. Além disso, colide com o próprio direito regional, particularmente com documentos como a Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia (Nice, 2000) e a Convenção Europeia dos Direitos Humanos (Roma, 1950). O texto integral da Diretiva encontra-se disponível em: <<http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?type=TC&reference=P6-TC1-COD-2005-0167&language=PT>>. Acesso em 15 jul. 2014.

<sup>5</sup> O penalista alemão Günther Jakobs (2004; 2009) propõe a adoção da dicotomia conceitual Direito Penal do Inimigo *versus* Direito Penal do Cidadão para designar as concepções de autor das quais deve partir o Direito Penal no enfrentamento da criminalidade no contexto mundial atual, sob a alegação de que, sem essa diferenciação, não existe outra alternativa para o combate a determinadas formas de delinquência – notadamente o terrorismo. Na perspectiva da teoria de Jakobs, o inimigo não é apenas desprovido do estatuto de cidadão, mas também de *pessoa*, perdendo, conseqüentemente, os direitos e garantias que em sua confrontação com o sistema penal deveriam ser-lhe assegurados

no início deste milênio e da constante associação que começou a ocorrer entre imigração e terrorismo<sup>6</sup>.

O que ocorre, na verdade, como assevera Sayad (1998, p. 56), é que todo o discurso sobre o imigrante e a imigração é um discurso imposto. Mais do que isso, “é até mesmo toda a problemática da ciência social da imigração que é uma problemática imposta.” E o fato de se perceber o imigrante, defini-lo, pensá-lo, ou simplesmente falar dele sempre como um “problema” evidencia uma das formas dessa imposição. Efetivamente, nos discursos construídos sobre o tema, é comum associar a figura do migrante a problemas sociais: os imigrantes e o desemprego, os imigrantes e a habitação, os imigrantes e a educação, os imigrantes e/ou seus filhos e a escola, os imigrantes e o direito de voto, os imigrantes e sua integração, os imigrantes e a velhice, etc<sup>7</sup>. É necessário, então, retirar o migrante da condição de “sujeito de risco” que lhe é relegada

---

<sup>6</sup> Bauman (2005, p. 71) ilustra de um modo bastante claro como o “parasita social” e o “terrorista potencial” acabam por se misturar no estereótipo que estabelece coletivamente em relação à figura dos migrantes. Refere o autor que “o novo medo dos terroristas foi misturado e cimentado com o ódio aos ‘parasitas’, sentimento bem entrenchado, mas que precisa de constante alimento, matando dois coelhos com uma só cajadada e dotando a atual cruzada contra os ‘parasitas da previdência’ de uma nova e invencível arma de intimidação de massa. Enquanto a incerteza econômica não é mais preocupação de um Estado que preferiria deixar para seus súditos individuais a busca individual de remédios individuais para a insegurança existencial individual, o novo tipo de temor coletivo oficialmente inspirado e estimulado foi colocado a serviço da fórmula política. As preocupações dos cidadãos com seu bem-estar foram removidas do traiçoeiro terreno da *précarité* promovida pelo mercado, no qual os governos dos Estados não têm capacidade nem vontade de pisar, e levadas para uma área mais segura e muito mais telefotogênica, em que o poder aterrorizante e a resolução férrea dos governantes podem ser de fato apresentados à admiração pública.”

<sup>7</sup> Ao analisar reportagens veiculadas em 2011 junto ao portal de notícias G1 a respeito dos imigrantes bolivianos em São Paulo Manetta (2012) ressalta a predominância de temáticas que associam os bolivianos ao crime e à informalidade: os títulos das reportagens utilizam com frequência termos como “polícia”, “traficante”, “cocaína”, “prisão”, “assassinato”, “documentos falsos”, etc, relacionados à nacionalidade boliviana, o que contribui para a construção de uma imagem pejorativa. Em outros casos, a imagem do boliviano está relacionada a situações humilhantes de miséria e de escravidão contemporânea. O autor (2012, p. 264) destaca 16 notícias que estabelecem uma relação direta entre a imigração boliviana e a delinquência/conflito social: “1) (27/05/2011) Brasil tem 20 mil trabalhadores em situação próxima à escravidão; 2) (20/05/2011) Mulher é presa com 5,4 quilos de cocaína em garrafas térmicas em MS; 3) (18/05/2011) PF prende estrangeiros suspeitos de tráfico de drogas em Cumbica; 4) (02/05/2011) Bolivianos são presos com mais de meio quilo de cocaína no estômago; 5) (26/04/2011) Treze bolivianos são presos com documentos falsos no Paraná; 6) (19/04/2011) Bolivianos que transportavam drogas no estômago são presos em SP; 7) (18/04/2011) Onze bolivianos são presos com 145 kg de cocaína em MS; 8) (29/04/2011) Residentes são obrigados por médicos a trabalhar de graça em MG; 9) (13/03/2011) PF e Força Nacional apreendem cocaína com boliviano em MS; 10) (10/03/2011) Boliviano é preso por exercer medicina ilegalmente; 11) (25/02/2011) Bolivianos são detidos com folhas de coca no interior de SP; 12) (20/02/2011) Três são presos por tráfico de drogas no Amapá; 13) (04/02/2011) Polícia encontra bolivianos em situação análoga à de escravos em SP; 14) (24/01/2011) Dois peruanos são presos após matar boliviano em SP; 15) (21/01/2011) Barracos são derrubados em área de risco na Zona Sul de SP; 16) (17/01/2011) Bolivianos são presos com cocaína no estômago em rodoviária de SP.”

por esses discursos, ou seja, desativar esses dispositivos que geram assimetrias e lógicas excludentes e que conduzem à mixofobia<sup>8</sup>.

Uma nova perspectiva para análise do tema da questão da imigração pressupõe, nesse rumo, primeiramente, a superação da concepção equivocada de que os migrantes são os principais vitimados pela nova ordem mundial e ocupantes por excelência dos “não-lugares” reservados aos excluídos da *multidão* global. Na realidade, essas classes estão incluídas na produção social: “apesar da infinidade de mecanismos de hierarquia e subordinação”, eles “estão constantemente expressando uma enorme força de vida e produção.” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 175).

Para que se possa compreender isso, é necessário cambiar as perspectivas de análise do social. Antes de enxergar nos migrantes apenas vítimas e/ou agentes de situações conflitivas e problemáticas, é preciso reconhecê-los como agentes poderosos. Sua exclusão é apenas parcial e quanto mais observarmos suas vidas e atividades, mais constataremos sua enorme força criativa e o quanto fazem parte da produção social. E, cada vez mais incluídos nesses processos de produção social, os migrantes também se tornam parte da *multidão*. Com efeito, a sua inclusão em várias formas de prestação de serviços, seu papel central na economia de diversos países, sua mobilidade em amplas migrações, bem demonstram o quanto esse processo encontra-se avançado em âmbito mundial (HARDT; NEGRI, 2005).

Economicamente, há uma tendência em considerar os migrantes enquanto um mero “exército industrial de reserva”, uma massa de trabalhadores industriais em potencial que se encontram em uma condição temporária de desemprego mas que podem a qualquer momento ser reintegrados à produção ocupando, por exemplo, postos subalternizados que não são preenchidos pelos cidadãos “qualificados”. Esse exército de reserva, então, passa a ser concebido como uma ameaça constante que pende sobre a classe operária existente: em primeiro lugar, porque sua pobreza serve de exemplo assustador para os trabalhadores do que pode eventualmente lhes acontecer; em segundo lugar, porque a oferta excedente de mão-de-obra que essa população representa significa uma redução do custo de mão-de-obra que acaba, assim, solapando o poder dos trabalhadores em face dos empregadores (por exemplo, servindo como potenciais “fura-greves”).

---

<sup>8</sup> Expressão utilizada por Bauman (2009) para designar o “medo de misturar-se”.

O ressurgimento dessas velhas teorias sobre o papel negativo desempenhado pelo “exército industrial de reserva” ocorre no contexto da globalização, quando as grandes corporações tiram vantagem sobre enormes diferenças salariais e de condições de trabalho em diferentes países, por meio de uma espécie de “*dumping* trabalhista” que adota a estratégia de deslocamento de empregos pelo mundo afora para baixar seus custos. Nesse contexto,

os operários dos países dominantes vivem constantemente sob a ameaça de que suas fábricas sejam fechadas e seus empregos, exportados. Assim é que o sul global pobre aparece na posição de um exército industrial de reserva, manipulado pelo capital global contra os trabalhadores não só no norte global como também em outras áreas do sul global. (HARDT; NEGRI, 2005, p. 176-177).

Essa lógica viabiliza um aumento da exploração dos trabalhadores imigrantes, criando, segundo Santos (2012, p. 365), “uma camada de explorados-nômades a serviço de patrões-sedentários”<sup>9</sup>. Segundo essa racionalidade, os migrantes são “usados, abusados e logo descartados quando não forem mais necessários para o desenvolvimento das economias nacionais, para depois serem devolvidos aos seus países de origem.” Trata-se, em última análise, de uma tipologia dicotômica, segundo a qual “o forasteiro-nômade é ‘mau’ porque vem para ocupar o lugar econômico do nacional ‘bom’”. Isso implica

um *ressentimento* econômico dos sedentários-nacionalistas em relação aos nômades/cosmopolitas, e este ressentimento materializa-se ou em legislações repressoras, ou em ações econômicas de franca e aberta exploração, sem concessão de direitos, instrumentalizadas por ameaças de denúncia às autoridades responsáveis pelo controle dos fluxos migratórios. (SANTOS, 2012, p. 365).

Um câmbio de perspectiva na análise da temática requer, então, que os migrantes não mais sejam considerados enquanto integrantes de um exército de reserva e que, por isso, apenas onerem um Estado que cada vez mais se esvai. Pelo contrário, é necessário compreender que, mesmo os desempregados e subempregados contemporâneos são ativos na produção social, sendo que as suas próprias estratégias de sobrevivência diante

---

<sup>9</sup> Santos (2012, p. 356) utiliza os tipos do “pastor” e do “camponês” para investigar axiologicamente os processos de institucionalização da perseguição penal dos movimentos migratórios, salientando que “tais tipos não equivalem necessariamente e *in concreto* a quaisquer eventos reais, porém materializam dois modos-de-ser-no-mundo que expressam, tipologicamente, a situação problemática historicamente vivida pelos imigrantes e refugiados e os seus perseguidores.” Isso porque “o pastor e o camponês, figurados pela narrativa genealógica e mitológica, são dois modos-de-ser-no-mundo; dois mundos que se afirmam e se opõem, tornando-se, com o passar do tempo, pretextos teóricos para questões metafísicas, ideológicas e depois políticas. Cosmopolitismo dos viajantes nômades contra nacionalismo dos camponeses sedentários, oposição que agita a história desde o neolítico até as formas mais contemporâneas do imperialismo.”

da escassez e da ausência da tutela estatal exigem uma extraordinária habilidade e criatividade.

Deve-se considerar, também, que a luta dos pobres contra essa condição – o que em grande parte é representado pelos movimentos migratórios – não é apenas uma poderosa arma de protesto, mas sim uma afirmação do seu poder biopolítico, revelando, assim, um “ser” que é mais poderoso que o “ter”. Se ao longo do século XX os movimentos dos pobres nos países dominantes superaram a fragmentação, o desânimo, a resignação e até mesmo o pânico ocasionado pela pobreza, ao exigir dos governos nacionais a redistribuição da riqueza, hoje esses movimentos são potenciados, assumindo um caráter mais geral e biopolítico, pois colocados em nível global. Suas linguagens se misturam e interagem formando não uma linguagem unificada, mas uma força comum de comunicação e cooperação (HARDT; NEGRI, 2005).

Essa produção de subjetividade e do comum formam, então, juntas, uma relação simbiótica em forma de espiral. Quer dizer, “a subjetividade é produzida através da cooperação e da comunicação, e por sua vez esta subjetividade produzida vem a produzir novas formas de cooperação e comunicação, que por sua vez produzem nova subjetividade, e assim por diante.” E, nessa espiral, “cada movimento sucessivo da produção de subjetividade para a produção do comum é uma inovação que resulta numa realidade mais rica.” Essa realidade mais rica, por sua vez, pode ser compreendida como a formação do corpo da *multidão*, “um tipo fundamentalmente novo de corpo, um corpo comum, um corpo democrático.” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 247-248).

Quer dizer: ao contrário do que se afirma majoritariamente, o exemplo dado pelos “excluídos” da sociedade globalizada pode ser compreendido justamente enquanto um importante contributo para a revitalização do tecido societal. A virada paradigmática proposta, então, perpassa pela mudança de compreensão do que “são” os migrantes: antes de qualquer consideração meramente utilitarista, é imprescindível que se desvele a sua dimensão humana. Em última análise, é preciso libertá-los do cumprimento de qualquer tarefa, de modo a permitir a sua existência mesma, mirá-los enquanto “potencialidades”.

No universo do debate atual sobre o tema, assentado na lógica do nacionalismo e da soberania, cria-se um espaço de “tolerâncias” no qual só há espaço para os pares daqueles que se amoldam ao “padrão” considerado universal, qual seja, o do “modo-de-ser do camponês-sedentário-nacionalista”, na expressão de Santos (2012, p. 361), assentado na ideia de permanência, de tradição, aprisionamento e exclusão, amparados por discursos “recheados de preconceito, de injustiça, de discriminação e de violência em

relação ao ‘Outro’, que facilmente transformam-se em repressões pelos aparelhos de Estado, até mesmo pela via penal.”

Por outro lado, o modo-de-ser dos migrantes parte de uma lógica absolutamente diversa: existir enquanto “pastor-nômade-cosmopolita” – segue Santos (2012, p. 361-362) – significa compreender a “diferença, no Outro, num vir-a-ser de encontros com o pluralismo e com a diversidade.” Aqui, os discursos assentam-se na ideia de encontro, de renovação, de liberdade, inclusão, enfim, de “hibridização de tradições que levam a novas e inusitadas combinações dos seres humanos, culturas, ideias, políticas, filmes, canções.” Nesse rumo, os migrantes representam “movimentos em busca de vida”, razão pela qual se pode afirmar que os valores que os alimentam “são fundamentalmente vitais, pois têm como referência os seres humanos, valoram os seres humanos.”

Essas matrizes fluidas, articuladas por meio de redes, podem configurar um perfeito exemplo de globalização ascendente ou contra-hegemônica. Isso porque não existe “a” globalização: o que ocorre apenas é que “frequentemente o discurso da globalização é a história dos vencedores contadas por estes”, o que faz com que os “derrotados” sejam olvidados (SOUSA SANTOS, 2008, p. 195). Portanto, na esteira de Sousa Santos (2008, p. 195-196), é preciso reconhecer a existência de “globalizações”, ou seja, de “feixes de relações sociais” que envolvem, necessariamente, conflitos e que, na medida em que se transformam, também transformam a globalização. Assim, para além da globalização (hegemônica) econômica, é possível falar em “outras globalizações”, contra-hegemônicas – como por exemplo o cosmopolitismo e o patrimônio comum da humanidade – que, em todo o mundo, oferecem “diferentes formas de resistência – iniciativas populares de organizações locais, articuladas com redes de solidariedade transnacional – que reagem contra a exclusão social” de forma a abrir espaço para “a participação democrática, para a construção da comunidade, para alternativas a formas dominantes de desenvolvimento e de conhecimento, em suma, para novas formas de inclusão social”, constituindo, assim, “um novo movimento democrático transnacional.”

Nesse sentido, como destaca Ferreira (2011, p. 264), os imigrantes, pela sua própria existência – e não necessariamente por meio de manifestações políticas conscientes – acabam por subverter o lugar comum (*topoi*) e obrigam a coletividade “a questionar a validade de conceitos e identidades estanques, fixas, imutáveis (conceitos e identidades *emuralhadas*).” Isso porque os migrantes “promovem o pensamento e a

prática do *kosmopolites*, fazendo com que a Soberania territorial, dogmática e exclusiva, seja contestada.”

Nesse ponto, como condição de possibilidade para que essa nova leitura do tema da imigração seja empreendida, é imprescindível a compreensão de que, no fundo, a democracia e o totalitarismo fundam a sua soberania em um mesmo movimento, qual seja, o que faz da vida sua condição de possibilidade, o movimento que por meio da exclusão busca alcançar o que se lhe afigura como mais estranho: a *zoé*, a vida nua – conforme o panorama descortinado pela obra foucaultiana (2010; 2012) e agambeniana (2004; 2010).

Como ressalta Pérez (2010, p. 48), “en el fondo, todo régimen político, sea democrático o no, sigue fundamentando su soberanía en la posibilidad de decidir quién pertenece y quién no pertenece a la comunidad, quién es el amigo y quién el enemigo, qué merece vivir y qué merece morir”. Todo Estado, por mais democrático que se conceba, “necessita desplegarse como máquina gubernamental para poder producir zonas de excepción, de vida nuda, para poder distinguir a cada instante *bíos* y *zoé*.” Isso é imprescindível para que se possa contar com uma “reserva” de vida nua disposta a converter-se em qualquer forma de vida social e politicamente funcional. Buscar a superação dessa lógica é medida que se impõe. E é a partir dessa superação que uma nova perspectiva de compreensão da imigração – nos moldes até então delineados – é viabilizada, como se procurará demonstrar no tópico que segue.

### **3 A PROFANAÇÃO COMO CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE PARA A RECUPERAÇÃO DO “SER-TAL” DOS MIGRANTES: a imigração como centelha subversiva da ordem globalizada e a comunidade que vem**

Diante do panorama até aqui analisado, condição de possibilidade do novo paradigma acima assinalado pressupõe uma vida em comunidade que supere a lógica soberana. Nas palavras de Pérez (2012, p. 48), requer “una entidad sin soberanía – entendiendo que el movimiento soberano original implica la distinción entre *zoé* y *bíos* –, una comunidad que tendría la posibilidad de superar la escisión entre *zoé* y *bíos* debido a su carácter positivo, no excluyente.”

Ferrajoli (2010, p. 118) sustenta, a propósito, que nossa cultura, na atualidade, tem se esquecido das origens pouco luminosas da Ilustração jurídica e dos direitos universais:

aquellos derechos – *peregrinandi, migrandi, degendi* – fueron proclamados como iguales y universales en abstracto aun cuando eran concretamente desiguales y assimétricos en la práctica, por ser inimaginable la emigración de los *indios* hasta Occidente, y servían para legitimar la ocupación colonial y la guerra de conquista de mundos nuevos por parte de nuestros jóvenes Estados nacionales.

A realidade contemporânea é diametralmente oposta. A situação se inverte e a reciprocidade e universalidade daqueles direitos tem sido sistematicamente negada. Os direitos se convertem em direitos de “cidadania” e, em razão disso, são direitos “exclusivos y privilegiados, a partir del momento en que se trató de tomarlos en serio y de pagar su coste.” (FERRAJOLI, 2010, p. 118). Verifica-se, aqui, claramente, o movimento apreendido pela obra agambeniana (2010): por meio dessas declarações de direitos (que representam a passagem da soberania régia e de origem divina à soberania nacional), o “súdito” se transforma em “cidadão”, de modo que com o seu nascimento marca-se a inscrição da sua vida nua na lógica da soberania. As declarações de Direitos, nesse sentido, seriam justamente o *locus* da inscrição moderna da biopolítica. Por esse viés, as declarações de direitos fundamentais, ao lado da sua função emancipatória, cumprem também com a função de “abandono” da vida nua à violência dos mecanismos de poder.

Nesse sentido é que a obra de Agamben (2013) se afigura de extrema importância. Isso porque, ao analisar a noção de comunidade, o autor busca subtrair dela qualquer fator negativo: tudo passa a ser inclusão, pertencimento, propriedade, possibilidade. A comunidade, aqui, é expropriada de todas as identidades para que possa se apropriar do pertencimento mesmo (existencial).

Na verdade, na proposta de Agamben, em última análise, a dicotomia inclusão/exclusão perde qualquer sentido, tornando-se obsoleta. Desta forma, o autor busca uma nova política, assentada na lógica da amizade e em uma outra experiência do tempo que seja capaz de expor o homem efetivamente às exigências de compartilhamento da existência. O indivíduo, nesse marco, não precisa cumprir com nenhum requisito, elaborar nenhuma justificativa, senão somente “ser tal qual é”. Daí a afirmação de Agamben (2013, p. 9) no sentido de que “o ser que vem é o ser qualquer”<sup>10</sup>, ou seja, a

---

<sup>10</sup> Analisando a etimologia do termo “qualquer”, o autor destaca que “na enumeração escolástica dos transcendentais (*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*, qualquer ente que se queira é uno, verdadeiro, bom ou perfeito), o termo que, permanecendo impensado em cada um, condiciona o significado de todos os outros é o adjetivo *quodlibet*. A tradução corrente no sentido de ‘não importa qual, indiferentemente’ é certamente correta, mas, quanto à forma, diz exatamente o contrário do latino: *quodlibet*

única divisão admissível em uma comunidade é a divisão puramente existencial. Não se admite, aqui, divisões e partilhas de classes de fundação comunitária (por exemplo, lugar de nascimento, língua, raça, etc) ou a ausência genérica de condições de fundação (comunidade negativa).

Nesse contexto,

o ser-*qual* é recuperado do seu ter esta ou aquela propriedade, que identifica o seu pertencimento a este ou aquele conjunto, a esta ou aquela classe (os vermelhos, os franceses, os muçulmanos) – e recuperado não para uma outra classe ou para a simples ausência genérica de todo pertencimento, mas para o seu ser-*tal*, para o próprio pertencimento. Assim, o ser-*tal*, que permanece constantemente escondido na condição de pertencimento ('há um *x tal que* pertence a *y*') e que não é de modo algum um predicado real, vem, ele mesmo, à luz: a singularidade exposta como tal é qual-*se-queira*, isto é, amável. (AGAMBEN, 2013, p. 10-11).

Assim como o ser, deve-se propugnar por uma *comunidade* que vem: esta não é a comunidade que virá, mas a comunidade que nunca chega, que está em constante devir. Uma comunidade que vem – e que, por consequência, jamais termina de chegar – se afigura, nesse contexto, enquanto condição de possibilidade para que se possa evitar a expressão soberana por excelência e as cesuras que lhe subjazem: distinções entre o que está dentro e o que está fora, entre o que é próprio e o que é estranho, entre nacionais e estrangeiros, enfim, entre *zoé* e *bíos*. Como destaca Pérez (2012, p. 48), “una comunidad que jamás termina de llegar nunca está lo suficientemente acabada para dar lugar a tal movimiento soberano.” Em razão disso, a comunidade que vem só pode ser uma comunidade na qual a política é a amizade, ou seja, a “com-divisão” da própria existência.

O ser que vem, e que habita a comunidade que vem, então, é aquele que permanece, ao mesmo tempo, aberto e singular. Ele se funde no geral preservando sua singularidade. Em síntese, é o ser inacabado, aberto a outras possibilidades. Este ser amável definido por Agamben (2013) é o ser com todos os seus predicados, o ser tal qual é.

Com efeito, o amor não se dirige apenas a algumas peculiaridades do ser amado (características físicas ou psicológicas específicas, por exemplo), e tampouco prescinde destas particularidades em nome de uma insípida generalidade (amor universal): ele quer o ser com todos os seus predicados, o seu ser tal qual é. Deste modo, “a singularidade qualquer (o Amável) não é jamais inteligência de alguma coisa, desta ou daquela

---

*ens* não é ‘o ser, não importa qual’, mas ‘o ser tal que, de todo modo, importa’; isto é, este já contém sempre uma referência ao desejar (*libet*), o ser qual-*se-queira* está em relação original com o desejo.”

qualidade ou essência, mas somente inteligência de uma inteligibilidade.” (AGAMBEN, 2013, p. 11). Em outras palavras, isso significa que reconhecer alguém como amigo, como um ser amável, é justamente não poder reconhecê-lo como “algo”, uma vez que “não se pode dizer ‘amigo’ como se diz ‘branco’, ‘italiano’ ou ‘quente’ – a amizade não é uma propriedade ou uma qualidade de um sujeito.” (AGAMBEN, 2009, p. 85).

Ser *tal-qual*<sup>11</sup>, sem deixar de estar exposto a ser de outra maneira é o que revela, segundo Agamben (2013), o milagre do mundo. Esse “ser tal qual” – do mundo e de todo o ser – é o “irreparável”<sup>12</sup>, aquilo que é assim e não de outra maneira, mas que está exposto a ser de qualquer outra forma. Somente a partir do momento em que o “irreparável do mundo” é percebido, ou seja, em que as coisas em sua exposição sejam como são, é que se torna possível a salvação, uma salvação imanente que implica, antes de tudo, uma comunidade sem soberania: trata-se da salvação do caráter profano do mundo.

Nesse rumo, “ser tal qual” é ser exposto, o que significa uma vida sempre aberta a tomar esta ou aquela forma, mas sem jamais consolidar-se de maneira permanente em uma forma de vida dada, senão ser “forma-de-vida”. Dito de outra forma: em oposição às diversas formas de vida codificadas socialmente, a forma-de-vida é aquela que não demanda a separação entre *zoé* e *bíos*: ela conserva a potência e se encontra aberta a ser de qualquer forma. Trata-se, aqui, segundo Pérez (2012, p. 49), de “una vida que conserva su apertura, su exposición; de ahí que Agamben apunte que en tal forma-de-vida es imposible separar o aislar algo como la vida nuda.” Deste modo, “en una comunidad sin soberanía la separación de *zoé* y *bíos* resulta improcedente, porque la *bíos* conserva la apertura y exposición de la *zoé*.”

Em síntese: é preciso pensar para além do sujeito, ou seja, pensar uma “singularidade qualquer (*quodlibet*)” (AGAMBEN, 2013). A resolução do nexo entre lei e vida só é possível a partir dessa forma-de-vida que veda qualquer distinção entre *zoé* e

---

<sup>11</sup> “Tal qual. Aqui a anáfora *tal* não remete a um termo referencial precedente (a uma substância pré-linguística) e *qual* não serve para identificar um referente que dê ao *tal* o seu sentido. o *qual* não tem outra existência a não ser o *tal*, e o *tal* não tem outra essência a não ser o *qual*. Eles se contraem um sobre o outro, se expõem mutuamente, e o que existe é o ser-tal, uma tal qualidade absoluta, que não remete a nenhum pressuposto.” (AGAMBEN, 2013, p. 90).

<sup>12</sup> Como esclarece Agamben (2013, p. 43-44), “irreparável significa que elas [as coisas] são consignadas sem remédio ao seu ser-assim, que elas são, antes, precisamente e somente o seu *assim* [...]; mas significa, também, que, para elas, não há literalmente nenhum abrigo possível; que, no seu ser-assim, elas estão agora absolutamente expostas, absolutamente abandonadas.” Mais adiante, o autor (2013, p. 85) complementa: “O Irreparável não é nem uma essência nem uma existência, nem uma substância nem uma qualidade, nem um possível nem um necessário. Ele não é propriamente uma modalidade do ser, mas é o ser que já sempre se dá nas modalidades, é as suas modalidades. Não é *assim*, mas o seu *assim*.”

*bíos*. Unidas, *zoé* e *bíos* se apresentam como condição de possibilidade para a superação de qualquer forma de exceção – e, reflexamente, produção de vida nua.

Enquanto devir perene, a comunidade se opõe a qualquer forma de acabamento, o que suscita a questão sobre como escapar à concreção do processo e permanecer como abertura às possibilidades. Assume relevância, então, a ideia de inoperosidade cunhada por Agamben (2013) e que serve como resposta à objeção. Aqui, a saída não reside em uma potência que nunca passa ao ato. Pelo contrário, ela pressupõe uma potência que, ao passar ao ato sobrevive nele: suas possibilidades não se esgotam no ato, mas permanecem apesar do ato. Segundo Pérez (2012, p. 50), a potência “permanece como capacidad de desplegar el *poder de no ser*, resistirse a la concreción y al agotamiento en formas de vida últimas y acabadas.”

É importante destacar que o poder de não ser não se afigura enquanto mera passividade. Ele é considerado um poder verdadeiro, uma potência negativa que se esforça em não se esgotar, em não se concretizar nem em sua total negação nem em sua total afirmação. Eis o “ser tal” dos migrantes.

Assim como é capaz de ser, este poder é capaz de não ser. Como salienta Agamben (2013, p. 40), “somente uma potência que pode tanto a potência quanto a impotência é, então, a potência suprema. Se toda potência é tanto potência de ser quanto potência de não ser, a passagem ao ato só pode advir transportando [...], no ato, a própria potência de não ser.”

Nesse ponto, deve-se compreender que a noção de inoperosidade cunhada por Agamben não está relacionada à ideia de levar algo à inércia, à ineficácia. Pelo contrário, o autor preocupa-se em pensar uma categoria que viabilize um novo uso do que é posto em inoperosidade, razão pela qual “o movimento que torna inoperoso deve portanto deixar a potência intacta, cancelando somente as finalidades e as modalidades nas quais o seu exercício era investido.” (NASCIMENTO, 2012, p. 220). Dessa forma, as funções de uso do que é conduzido à inoperosidade sofrem uma considerável variação, mas não se anula inteiramente a possibilidade de usar.

Em Agamben (2013, p. 103), “inoperosidade não significa inércia, mas *katargesis* – isto é, uma operação na qual o *como* substitui integralmente o *que*, na qual a vida sem forma e as formas sem vida coincidem em uma *forma de vida*.” Assim, pode-se acrescentar que “a inoperosidade sugere um modo diverso de ser, um modo diverso de

agir e de viver, ainda que isso determine apenas a transformação do mesmo.” (NASCIMENTO, 2012, p. 220)<sup>13</sup>.

O conceito de inoperosidade, portanto, se mostra fundamental para que se possa pensar em uma forma de se desarticular a relação entre direito e violência, de modo a desativar e tornar inoperosos os dispositivos que viabilizam o aprisionamento do homem às redes biopolíticas da contemporaneidade. Daí a afirmação de Agamben (2011) no sentido de que nada é mais urgente do que a inclusão da inoperosidade nos próprios dispositivos<sup>14</sup>.

Nesse rumo, pode-se afirmar que a superação da soberania não somente implicaria chegar a uma comunidade na qual é impossível a cisão entre *zoé* e *bíos* e, por consequência, não existe a figura da exceção. Em um modelo tal, tudo é pertencimento e se torna absolutamente desnecessário o isolamento e a divisão. Não há espaço, portanto, para a mixofobia. Nesse modelo, é possível, então, “ser tal qual é”, ou seja, ser pura exposição, possibilidade que se nega a assumir uma forma de vida determinada.

Em um mundo tal, Ferreira (2011, p. 263) reconhece que o imigrante não mais seria um problema. Ele apenas seria uma pessoa que se locomove por onde quer, escolhendo o lugar da sua residência, da sua morada. Nesse sentido, a figura do imigrante é interessante para a compreensão da proposta agambeniana: “ao mesmo tempo em que é visto como problema por muitos governos atuais, ele pode ser visto como uma potencialidade subversiva de derrubar as muralhas, derrubar as fronteiras.” Os migrantes trazem, assim, em sua própria característica de “‘andar pelo mundo’, ‘viajar pelo mundo’, uma centelha revolucionária (semelhante aos ciganos...)”.

Agamben (2012) assevera que a vida nua foi, paradoxalmente, excluída da política e, concomitantemente, incluída e capturada através da sua exclusão, o que significa que

---

<sup>13</sup> Nascimento (2012, p. 220) utiliza-se, aqui, de um elucidativo exemplo para a compreensão da ideia de inoperosidade segundo Agamben: “um mesmo gesto, dependendo das circunstâncias em que é praticado, pode possuir uma natureza ou outra: numa festa entre os funcionários de um restaurante realizada depois do expediente de trabalho, aquele que serve a mesa passando a bandeja não o faz pelo dever de ofício, mas num gesto de pura gratuidade. O agir humano tornado inoperoso é suspenso na sua economia.”

<sup>14</sup> É importante observar, aqui, que Agamben (2009, p. 40-41) retoma o termo “dispositivo” da obra de Foucault para ampliá-lo e elevá-lo à categoria fundamental para compreensão do mecanismo político contemporâneo. Assim, dispositivo é considerado pelo autor como “qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente [conforme a noção foucaultiana do termo], mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar.”

a vida nua pode ser compreendida enquanto o fundamento negativo do poder. Na biopolítica moderna, essa separação atinge sua forma extrema: o cuidado e a decisão sobre a vida nua se tornam aquilo que está em jogo na política. Isso fica muito evidente a partir do que aconteceu nos estados totalitários do século XX: em todas essas experiências, o poder (que também assume a forma da ciência, como no exemplo do nazismo) é quem decide, em última análise, sobre o que é uma vida humana e sobre o que ela não é. É por isso que o autor propõe o “pensar numa política das formas de vida, a saber, de uma vida que nunca seja separável da sua forma, que jamais seja vida nua.”

Aqui, a tarefa da *profanação* se apresenta como primordial e assume o sentido de fazer com que as coisas que saíram da esfera do humano por meio da “consagração” sejam restituídas ao livre uso dos homens. Se a consagração designa a separação entre a esfera dos deuses e dos homens<sup>15</sup>, etimologicamente, “puro, profano, livre dos nomes sagrados, é o que é restituído ao uso comum dos homens.” (AGAMBEN, 2007, p. 65). Assim, “profanar designa o ato de restituir ao livre uso e comércio dos homens o que antes fora separado por algum tipo de consagração, interdição, indisponibilidade.” (NASCIMENTO, 2012, p. 224).

É importante, então, destacar a diferença estabelecida entre secularização e profanação: a primeira “é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro”, de forma que “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.” Já a profanação refere-se à “neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso.” Assim, enquanto a secularização assegura o poder remetendo-o a um modelo sagrado, a profanação “desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado.” (AGAMBEN, 2007, p. 68).

O ato de profanar pode ser compreendido, então, como uma forma especial de negligência, que ignora a separação operada pela religião, ou melhor, faz dela um uso particular. Profanar não significa apenas a abolição das separações, mas, sobretudo, aprender a fazer delas um novo uso, brincar com elas.

Desse modo, a profanação pode assumir a forma de um jogo, que nada mais é que um uso totalmente incongruente do sagrado, uma vez que “a maioria dos jogos que

---

<sup>15</sup> Analisando a etimologia do termo religião, Agamben (2007, p. 66) constata que *religio* “não é o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos.”

conhecemos deriva de antigas cerimônias sacras, de rituais e de práticas divinatórias que outrora pertenciam à esfera religiosa em sentido amplo.” Com efeito, “o jogo libera e desvia a humanidade da esfera do sagrado, mas sem a abolir simplesmente. O uso a que o sagrado é devolvido é um uso especial, que não coincide com o consumo utilitarista.” Nessa ótica, “da mesma forma que a *religio* não mais observada, mas jogada, abre a porta para o uso, assim também as potências da economia, do direito e da política, desativadas em jogo, tornam-se a porta de uma nova felicidade.” (AGAMBEN, 2007, p. 66-67).

Aqui, novamente, o “ser tal” dos migrantes permite uma aproximação à ideia de profanação: não sendo nem “daqui” nem “de lá”, o migrante se torna forte, justamente por dissolver a noção do “cá” e do “lá” enquanto expressões da soberania e, conseqüentemente, rígidos e excludentes. A partir desse processo, o “cá” e o “lá” se fundem, dando lugar a “outra coisa” (FERREIRA, 2011).

Segundo Agamben (2012), “a tarefa que nos espera consiste, portanto, em pensar integralmente, de cabo a cabo, aquilo que até agora havíamos definido com a expressão, de resto pouco clara em si mesma, ‘vida política’”. Em outras palavras, é possível, então asseverar que o autor convida a reexaminar as bases da autoridade jurídico-política para, ao invés de justificar o poder soberano, conceber uma comunidade política que não o pressupõe. Agamben projeta uma comunidade que está além da tradição da soberania. O abandono das narrativas patrióticas e uma inextrincável relação entre política e subjetividade se impõem.

Para tanto, o autor refere que é preciso ter em mente que “a profanação não restaura simplesmente algo parecido com um uso natural, que preexistia à sua separação na esfera religiosa, econômica ou jurídica.” Como evidenciado pelo exemplo do jogo, a operação da profanação “é mais astuta e complexa e não se limita a abolir a forma da separação para voltar a encontrar, além ou aquém dela, um uso não contaminado.” (AGAMBEN, 2007, p. 74). A profanação se afigura, então, como um “contradispositivo” (AGAMBEN, 2009, p. 45).

Um bom exemplo disso pode ser buscado em uma profanação que ocorre na natureza:

o gato que brinca com um novelo como se fosse um rato – exatamente como a criança fazia com antigos símbolos religiosos ou com objetos que pertenciam à esfera econômica – usa conscientemente de forma gratuita os comportamentos próprios da atividade predatória (ou, no caso da criança, próprios do culto religioso ou do mundo do trabalho). Estes não são cancelados, mas, graças à substituição do novelo pelo rato (ou do brinquedo

pelo objeto sacro), eles acabam desativados e, desta forma, abertos a um novo e possível uso. (AGAMBEN, 2007, p. 74).

Aqui reside o ponto fundamental: a profanação e o comportamento libertador que lhe subjaz (como o do gato que brinca com o novelo) reproduzem e ainda expressam gestualmente as formas da atividade da qual se emanciparam. No entanto, esvaziam essas formas de seu sentido e da relação imposta com uma finalidade, promovendo a sua abertura e a sua disponibilização para um novo uso. Há, aqui, um duplo processo de libertação: no exemplo do gato, o jogo com o novelo representa a libertação do rato da condição de presa, mas também representa a libertação da atividade predatória do gato do fato de estar necessariamente voltada para a captura e a morte do rato mas, ao mesmo tempo, ele apresenta os mesmos comportamentos que definiam a caça.

Deste modo, é possível afirmar que a atividade que resulta da profanação se transforma em um puro meio, o que significa que ela se transforma em “uma prática que, embora conserve tenazmente a sua natureza de meio, se emancipou da sua relação com uma finalidade, esqueceu alegremente o seu objetivo, podendo agora exhibir-se como tal, como meio sem fim.” Em síntese: “a criação de um novo uso só é possível ao homem se ele desativar o velho uso, tornando-o inoperante.” E mais: “as formas desse uso só poderão ser inventadas de maneira coletiva.” (AGAMBEN, 2007, p. 74-75).

Nesse rumo, tornar inoperante a noção de soberania que promove a separação entre *zoé* e *bíos* só é possível por meio da profanação. A biopolítica contemporânea se consolida enquanto um domínio *sobre a vida*. A profanação, então, é uma forma que se coloca à disposição da humanidade para que se possa resistir a este domínio. Por meio da profanação é possível tentar uma nova política, um novo ser humano, uma nova comunidade, ao promover justamente o *avesso* à vida nua, qual seja: a potência *da* vida. Em outras palavras: a potência da vida humana como potência de ser mas também como potência de não ser (exposição às possibilidades).

No caso dos migrantes, isso significa considerá-los “tal qual são”, ou seja, não esperar que eles cumpram com esta ou aquela função no contexto de uma determinada sociedade, mas viabilizar que eles sejam potencialidades. Com efeito, o ser “tal qual” dos imigrantes pode ser considerado como uma importante forma de resistência que emerge na sociedade do controle biopolítico. Como já salientava Foucault (2012, p. 106), as formas de resistência que surgem nesse modelo de sociedade não são enraizados em uma espécie de “Grande Recusa”. Pelo contrário, o que existe são

resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder.

Na ótica foucaultiana, essas resistências estão distribuídas no tecido social de modo irregular, disseminando-se com mais ou menos densidade no tempo e no espaço, provocando, não raras vezes, o levante de grupos ou indivíduos de forma definitiva. No entanto, essas grandes rupturas são exceções: é mais comum que esses pontos de resistência sejam móveis, transitórios, e que introduzam na sociedade clivagens que se deslocam, rompendo unidades e suscitando reagrupamentos, percorrendo os próprios indivíduos, recortando-os e remodelando-os, enfim, traçando nos seus corpos e almas regiões irreduzíveis.

Segundo De Giorgi (2006, p. 109-110), essas resistências se desenvolvem em uma “molecularidade de conflitos difusos”, ou seja, são caracterizadas “pela multiplicidade de formas, pela irreduzibilidade a qualquer práxis hegemônica, pela hibridação contínua das práticas e pela amplitude com que se manifestam.” Elas estão localizadas justamente no interior de uma determinada economia e racionalidade “para sabotá-las, subtraí-las, torná-las ineficazes”, ou seja, “minar a sua eficácia por dentro, quase um axioma daquilo que podemos definir como uma genealogia do nexo poder-resistência.”

Essas formas de resistência configuram-se como práticas de contestação dos dispositivos que obrigam os indivíduos a acatar identidades pré-constituídas e a se colocar em espaços de controle pré-dispostos. Tratam-se de resistências singulares, na maior parte das vezes subterrâneas, que sempre se tenta ocultar ou invisibilizar, mas que delineiam uma nova cartografia das resistências biopolíticas (DE GIORGI, 2006).

A melhor política migratória, aqui, se afigura justamente como aquela que não se ocupa em definir papéis – por exemplo, relacionando ou condicionando a imigração às exigências do mercado e trabalho e/ou ocupando-se precipuamente do controle de fronteiras em defesa dos direitos da “cidadania” em oposição aos direitos dos *aliens*, utilizando-se, para tanto, de medidas de cunho repressivo na esfera penal. Desde a década de 1970, já se afirmava, nesse sentido, que “a única política possível em termos de imigração é precisamente uma ausência de política.” (SAYAD, 1998, p. 60).

É esta a luta pela ética que se impõe na contemporaneidade: não se está mais diante da necessidade de cumprimento da norma existente, ou da realização desta ou daquela essência humana, desta ou daquela vocação histórica. A luta pela ética é a luta pela

liberdade, ou seja, a luta para que todos possam experimentar sua própria existência como possibilidade ou potência, ou seja, potência de ser e de não ser.

Os imigrantes são um exemplo paradigmático disso. Como destaca De Giorgi (2006, p. 113-114), o desejo de mobilidade, de subtração e de fuga dos migrantes

esbarra diariamente nos dispositivos de controle e de localização forçada da multidão, expressando uma ‘crítica prática’ a eles. As políticas de controle das migrações se traduzem numa expropriação sistemática dos desejos, das motivações e das expectativas que inspiram os projetos migratórios. Na metrópole pós-fordista, é retirada a palavra ao migrante, a linguagem e a possibilidade de comunicar a própria condição existencial lhe são tolhidas, reduzindo-o, assim, à afasia. Vemos desenvolver-se aqui, de modo exemplar, a racionalidade dos dispositivos de controle pós-fordistas. Ao mesmo tempo classe trabalhadora e classe perigosa, excesso positivo e excesso negativo, os migrantes devem ser privados exatamente daquelas faculdades comunicativas, linguísticas e afetivas que fazem deles uma subjetividade constitutiva da força de trabalho social. o objetivo é contrastar o auto-reconhecimento de si como parte da multidão, de impedir a construção de laços e formas de cooperação social e política que possam dar corpo à rebelião. Os migrantes constituem então uma imagem paradigmática da multidão pós-fordista e indicam, sobretudo, as formas de resistência a que ela pode dar vida, dentro e contra o novo regime do governo do excesso.

Uma política – ou a-política – migratória adequada a essa perspectiva, portanto, pressupõe abandonar as soluções que nos foram apresentadas pela modernidade. É preciso abandonar a visão de que tudo pode ser resolvido por meio do cumprimento da norma. Em síntese: a profanação pressupõe um abandono na aposta no “Estado de Direito”. Isso porque “*o fato novo da política que vem é que ela não será mais a luta pela conquista ou pelo controle do Estado, mas a luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade), disjunção irremediável entre as singularidades quaisquer e a organização estatal.*” (AGAMBEN, 2013, p. 78).

Torna-se necessário considerar que as singularidades quaisquer não tem nenhuma possibilidade de formar uma *societas*, o que decorre do fato de não possuírem nenhuma identidade para fazer valer e nenhum laço de pertencimento para ser reconhecido. Quando se considera que um Estado pode reconhecer qualquer reivindicação de identidade que seja, também se deve considerar que esse mesmo Estado não tolera que singularidades quaisquer façam comunidade sem reivindicar uma identidade ou que homens copertenciam sem uma condição representável de pertencimento, afinal, o Estado não se funda no laço social – do qual seria expressão – mas na sua dissolução – que ele interdita (AGAMBEN, 2013).

Revela-se necessário, então, mostrar o direito “em sua não relação com a vida e a vida em sua não relação com o direito”, o que significa abrir entre eles um “espaço para

ação humana que, há algum tempo, reivindicava para si o nome de ‘política’.” Na verdade, esta política sofreu um eclipse duradouro justamente porque foi “contaminada pelo direito, concebendo-se a si mesma, no melhor dos casos, como poder constituinte (isto é, violência que põe o direito), quando não se reduz simplesmente a poder de negociar com o direito.” (AGAMBEN, 2004, p. 133).

Na verdade, a política verdadeira é apenas aquela que revela e corta o nexo entre a violência e o direito. É somente por meio dela, e do espaço que ela abre, que se torna possível colocar a questão a respeito “de um eventual uso do direito após a desativação do dispositivo que, no estado de exceção, o ligava à vida.” Assim, a uma palavra não coercitiva – ou seja, que não comanda e não proíbe – que diz apenas ela mesma, corresponde uma ação como “puro meio” que mostra só a si mesma, sem relação a nenhuma finalidade ou objetivo. No espaço entre as duas, aparece então “não um estado original perdido, mas somente o uso e a praxis humana que os poderes do direito e do mito haviam procurado capturar no estado de exceção.” (AGAMBEN, 2004, p. 133). Nesse rumo, buscar pelas singularidades quaisquer, que se apropriam do próprio pertencimento e que recusam toda identidade e condição de pertencimento é o primeiro passo desse processo.

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A temática da “imigração” assume, na contemporaneidade, papel de destaque nas discussões dos mais diversos campos do saber. Invariavelmente a imigração é vista como uma “ameaça” diante do enxugamento do Estado de Bem-Estar Social e do consequente “parasitismo social” representado pelos imigrantes. O dismantelamento do *Welfare State* diante do assalto das políticas neoliberais é acompanhado pelo sentimento de que os seus resquícios são privilégios que os cidadãos autóctones precisam defender e, nesse intuito, os discursos xenofóbicos (novamente?) entram em cena.

Além disso, a insegurança e o medo que passam a caracterizar a vida nos grandes centros urbanos na contemporaneidade – particularmente em decorrência dos atentados terroristas ocorridos no início do milênio – são canalizados para determinados focos, em âmbitos concretos ou em grupos que, independentemente do fato de serem precursores de mais delinquência ou não, são temidos pela sociedade em razão da criação de estereótipos. Nesse rumo, os imigrantes também passam a ser associados à megacriminalidade típica da sociedade contemporânea. A “potencialidade terrorista” representada pelo *alien*

contribui, nesse sentido, para a construção de uma imagem distorcida – principalmente no que se refere aos imigrantes irregulares –, que reflete nas respostas institucionais aos fenômenos migratórios.

As políticas migratórias, nesse sentido, passam a ser implementadas com o objetivo primordial de controle de fluxos migratórios, reforçando, reflexamente, o ambiente social pautado pela “mixofobia” ou, em outras palavras, pelo “medo de misturar-se” com os imigrantes. A gestão da imigração cada vez mais se dá em nível de “segurança”, com destaque para o controle das fronteiras e para o reforço dos instrumentos jurídicos e meios materiais que possam potencializar a “luta” contra a imigração irregular, em detrimento da integração dessa população.

No caso brasileiro, isso fica bastante evidente na forma como a questão da imigração historicamente é gerida pelo Estado. A legislação brasileira sobre o assunto é altamente excludente e, virtude disso, acaba por condenar boa parte dos imigrantes a uma situação de clandestinidade, contribuindo, assim, para a construção de uma categoria de seres humanos carentes de direitos e garantias. Em última análise, trata-se da construção de uma categoria de indivíduos sem direitos, mas submetidos constantemente a controle policial, em um movimento que revela, então, o nexos originário entre direito e violência – descortinado pelo estudo da biopolítica a partir da obra de Michel Foucault e Giorgio Agamben –, pois permite a compreensão de que os imigrantes são expostos às mais variadas formas de violação sem que possam invocar qualquer norma jurídica em sua defesa.

Como se procurou demonstrar ao longo do presente trabalho, a ideia da profanação se afigura, na contemporaneidade, como um terreno fértil para o pensar de alternativas à problemática da imigração que extrapolem os limites das soluções que perpassam por concepções meramente utilitaristas ou repressivistas dos fenômenos migratórios e que transformam os migrantes, antes de qualquer coisa, em *objetos*.

A profanação é a categoria agambeniana apresentada como condição de possibilidade para que se revele a comunidade que vem, ou seja, para que haja uma reflexão sobre alternativas que signifiquem a resolução do nexos entre direito e violência. Com efeito, a discussão estabelecida na obra de Agamben sobre a “comunidade que vem”, ou seja, um modelo de comunidade que supere a lógica soberana e as cesuras entre vida política (*bíos*) e vida matável (*zoé*) que lhe subjazem é bastante profícua: trata-se de um modelo isento de qualquer fator negativo no qual tudo passa a ser inclusão, pertencimento. Em última análise, trata-se de uma comunidade expropriada de todas as identidades para

que possa se apropriar do pertencimento mesmo, ou seja, do pertencimento meramente existencial.

Em relação aos migrantes, isso significa o pensar de uma forma de considerá-los “tal qual são”, sem esperar que cumpram com esta ou aquela função no contexto de uma determinada sociedade. Em outras palavras: significa viabilizar que os migrantes sejam “potencialidades”.

Nesse sentido, buscou-se fazer o reexame das bases da autoridade jurídico-política para que se pudesse conceber uma noção de comunidade que não pressupõe o poder soberano, mas que o desativa, ao colocar no centro da análise a projeção de uma comunidade que está além da tradição da soberania, por viabilizar o florescimento de “singularidades quaisquer”. Trata-se de instaurar um novo horizonte político na esfera de uma comunidade que vem, apostar em uma reviravolta de termos e, acima de tudo, em uma consciência sustentada pela inseparabilidade da política e da subjetividade; enfim, acreditar em uma política livre de qualquer banimento, onde tudo é pertencimento, potencialidade, possibilidade.

Nesse sentido, o presente trabalho não se propôs a estabelecer um “modo de fazer”, mas sim a revelar uma possibilidade, suscitar o debate acerca de uma potencialidade, que perpassa pela compreensão do “ser tal” dos migrantes, expropriados de qualquer finalidade social ou econômica. Afinal, permitir-se o sonho da profanação é condição de possibilidade rumo à transformação.

## **REFERÊNCIAS:**

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

\_\_\_\_\_. **Profanações**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

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

\_\_\_\_\_. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

\_\_\_\_\_. **A comunidade que vem**. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BAUMAN, Zygmunt. **Vidas desperdiçadas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. **Confiança e medo na cidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

DE GIORGI, Alessandro. **A miséria governada através do sistema penal**. Trad. Sérgio Lamarão. Rio de Janeiro: Revan, 2006.

FERRAJOLI, Luigi. **Derechos e garantias: la ley del más débil**. 7. ed. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

FERREIRA, Carlos Enrique Ruiz. O imigrante como um subversivo prático-político, possibilidade de um “novo mundo” – o projeto universal-cosmopolita dos Direitos Humanos em contraposição à Soberania territorial. **Emancipação**. Ponta Grossa, v. 11, n. 2, p. 253-266, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 22ª. Impressão. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2012.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Multidão: guerra e democracia na era do Império**. Trad. Clóvis Marques. São Paulo: Record, 2005.

JAKOBS, Günther. La autocomprensión de la ciencia del Derecho penal ante los desafíos del presente. Trad. Teresa Manso. In: MUÑOZ CONDE, Francisco (coord.). **La ciencia del Derecho Penal ante el nuevo milenio**. Valencia: Tirant lo Blanch, 2004. p. 53-64.

\_\_\_\_\_. Direito penal do cidadão e direito penal do inimigo. In: CALLEGARI, André Luís; GIACOMOLLI, Nereu José (org. e trad.). **Direito penal do inimigo: noções e críticas**. 4. ed. atual. e ampl.. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009. p. 19-70.

MANETTA, Alex. Bolivianos no Brasil e o discurso da mídia jornalística. In: Baeninger, Rosana (Org.). **Imigração boliviana no Brasil**. Campinas: Núcleo de Estudos de População-Nepo/Unicamp; Fapesp; CNPq; Unfpa, 2012. p. 257-270.

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

PÉREZ, María Luisa Bacarlett. Giorgio Agamben. Del biopoder a la comunidad que viene. **Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades**. Año 12, n. 24, p. 28-52, 2010.

SANTOS, André Leonardo Copetti. A repressão das diásporas em tempos globais e os direitos humanos dos migrantes. In: BEDIN, Gilmar Antonio (org.). **cidadania, direitos humanos e equidade**. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2012. p. 337-374.

SAYAD, Abdelmalek. **A imigração ou os paradoxos da alteridade**. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Edusp, 1998.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. Nuestra América: reinventar um paradigma subalterno de reconhecimento e redistribuição. In: SOUSA SANTOS, Boaventura de. **A gramática do tempo:** para uma nova cultura política. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008.