

A QUESTÃO DOS REFUGIADOS E A IDEIA DE PERTENCIMENTO AO MUNDO EM HANNAH ARENDT¹²

Ricardo George de Araujo Silva (UVA)³
ricardogeo11@yahoo.com.br

Resumo: Ao discorrermos sobre o pertencimento ao mundo e a questão dos refugiados em Hannah Arendt, buscamos trazer a *lume* uma discussão enfrentada pela autora no século passado, mas que se torna atual, haja vista a conjuntura mundial hodierna. Nosso problema focou a seguinte *questão*: é possível um mundo sem acolhimento dos seres humanos e de suas relações? Ao nos indagarmos sobre isto, enfrentamos o papel do direito internacional frente à questão, sobretudo, no que concerne à tensão entre direitos humanos e soberania. Para Hannah Arendt, ocorreu uma flagrante incapacidade dos direitos humanos e, do direito, como lei para proteger e resguardar os apátridas e os refugiados. Neste contexto, as categorias de mundo e de refugiado emergem como categorias analíticas para compreendermos a ideia de pertencimento. Ainda nessa esteira, buscamos esclarecer o conceito de mundo em Hannah Arendt para melhor construção de nossa argumentação. Elegemos como metodologia a exegese textual, já consagrada nos estudos filosóficos. Destacamos como *corpus* central de nossa discussão a obra *Escritos judaicos* e, em especial, os textos *Nós os refugiados* (1943) e *A Condição Humana* (1958).

Palavras-chave: Mundo; Refugiados; Direitos; Hannah Arendt.

¹ Recebido: 17-05-2018/ Aceito: 18-05-2018/ Publicado on-line: 07-08-2018.

² Oferecemos esse texto ao professor e amigo Jean James Travassos, pela interlocução profícua, pelas observações ao texto e pela amizade sincera, comprometida e afetuosa.

³ Ricardo George de Araujo Silva é Professor da Universidade Estadual Vale do Acaraú, Sobral, CE, Brasil.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A ideia de pertença para Hannah Arendt nos parece ser central, considerando que a autora pensa a partir da experiência⁴. Assim, esse tema ganha relevância, uma vez que autora foi alijada de pertencer, sobretudo, ao mundo e a uma comunidade política, por sua condição de judia. Neste contexto, ficou desalojada da sua história particular, por vezes experimentando o não pertencimento e a terrível situação de muitos que a cercavam, de negar a pertença, fosse por sua origem religiosa, sua opção política e, principalmente, sua ascendência étnica⁵.

De modo marcante, essa negação da pertença foi às úl-

⁴ Isto é relevante, considerando que Hannah Arendt, na trilha de Maquiavel, sempre tomou os negócios humanos pelo que são e não pelo que deveriam ser. Assim, os seus conceitos e as suas escolhas teóricas estiveram demarcadas pela experiência. Nas palavras de Alves Neto: “*Hannah Arendt não elaborou um conceito de ‘mundo’ a partir do clássico recuo contemplativo do filósofo em relação ao cotidiano dos assuntos humanos, mas sim a partir da ‘concretude dos acontecimentos políticos’*” (ALVES NETO, 2009, p. 17), ou como ela mesma destacou: “*meu pressuposto é que o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação.*” (ARENDRT, 2001, p. 41, grifo nosso)

⁵ Para Arendt, essa questão tem tudo a ver com o antissemitismo. Este aparece com dupla face. Assim, o que emerge no século XX tem matriz no Estado-Nação e, por vezes, tem diferenças daquele que outrora se pautava por matriz religiosa. O primeiro tinha o judeu como cidadão de segunda classe, mas não vislumbrava seu extermínio da face da Terra. O segundo tinha por objetivo a anulação fática do seu inimigo, de sua existência (Cf. ARENDRT, 1989, p. 23). Neste contexto, a experiência de desolação e desmundanização [sem mundo] aparecem mais afloradas, por isso entender a experiência dos apátridas e refugiados, que em nossos dias ainda se tornam prementes, faz do pensamento de Arendt atual. A autora discorreu sobre essa questão em 1943 no texto *We Refugees* (Cf. ARENDRT, 2016; observamos que estaremos fazendo o cotejamento com o texto original: ARENDRT, 2007). A negação de pessoas por sua condição étnica, religiosa ou por querelas políticas internas fazem muitas ainda hoje, em pleno século XXI, vagarem por fronteiras, visando a um lugar no mundo, colocando sempre suas vidas em risco, seja pelo mar ou pelas cercas de arame farpado, protegidas à bala por soldados que, xenófobos ou não, “defendem” suas fronteiras contra o acesso dos desmundanizados. Fatos experienciados hoje em: Síria, Afeganistão, Eritreia, Somália e Nigéria. Até setembro de 2015, eram 60 milhões de pessoas em todo o mundo que se encontravam deslocadas devido a conflitos armados e perseguição de diferentes tipos. Desse total, 19,5 milhões buscavam asilo em outros países, e, por isso, eram reconhecidos como refugiados, segundo dados do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (Cf. reportagem da Folha de São Paulo de 03/09/2015).

timas consequências na experiência judaica⁶, sobretudo no processo de assimilação. Muitos temiam a rejeição de sua condição e o que esta poderia trazer a eles. A necessidade de reconhecimento e de identificação com uma comunidade política fez brotar em muitos um sentimento de desprezo por sua condição original. Antes de prosseguirmos, queremos aqui ressaltar, no que concerne à questão judaica e à sua relação com o mundo, que em Hannah Arendt isto assume um caráter secular, e nunca religioso. Como esclarece Bernstein (1996, p. 188), “Arendt está voltada para o mundo que Deus criou e não para o criador”.

Esse problema sofrido pelos judeus é bem expresso na vida de Rahel Varnhagen que, visando ao reconhecimento e ao acolhimento por uma comunidade e, assim, à pertença a um mundo⁷, buscou no seu salão⁸, via vereda do social,

⁶ Os judeus, não gozando de simpatia em muitos dos países em que viviam, tinham uma situação jurídica e política sempre muito frágil, ora estavam protegidos pela lei, ora não. Perseguições, discriminações e toda ordem de injustiça os alcançava. Para fugir dessa situação, muitos passaram a negar o pertencimento ao judaísmo, via assimilação, e negavam a si. Essa atitude representava, para eles, uma oportunidade de serem reconhecidos e terem um lugar no mundo, longe de medos e ameaças. Foi o caso expresso por Arendt sobre o Sr. Cohn, que fez mirabolantes esforços para ser aceito. Uma vez sem mundo, para se ter um, negaria com facilidade o que já possuiu. Todavia, não se levou em conta que se alcançava com isso um ganho social, mas não um direito político (Cf. Arendt, 2016, p. 487).

⁷ Tomamos a categoria de mundo, ao longo do texto, como o lugar das relações, via *praxis e lexis*.

⁸ Rahel Varnhagen foi uma judia que sofreu de rejeição e discriminação por sua condição étnica. Esta condição a marcou de tal forma que ela considerava ser judia uma chaga que não parava de sangrar, a qual lhe trazia apenas infortúnios (ARENDR, 1994a, p. 18). E, aos vinte anos, escreve: “nunca ficarei convencida de que sou um schlemiel e uma judia” (ARENDR, 1994a, p. 20). Para se ver livre dessa situação, criou um salão literário em que reunia grandes personalidades do meio literário, político e acadêmico de um modo geral. Ter pessoas de alto prestígio social em sua casa representava, para ela, uma aceitação de sua pessoa pelo mundo. O que Rahel não entendeu foi que o reconhecimento social é uma saída frágil e passageira, fato de que ela só se deu conta quando viu a ruína do salão e entendeu que o mundo só a olharia, a partir de então, como judia e nada além disso. Nesta situação, ela caiu em si e se compreendeu que estava sujeita a condições políticas gerais (ARENDR, 1994a, p. 105). Depois disto, ficou claro para ela que deveria ter buscado direitos políticos que resguardassem a todos em sua condição, e não a via do reconhecimento social que visava à salvaguarda pessoal (cf. SILVA, 2016a). Apenas no leito de morte ela voltou Cont.

um lugar no mundo dos negócios humanos, isto é, o pertencimento a algo que lhe conferisse identidade, visibilidade e reconhecimento. O que Rahel e muitos que optaram pela assimilação⁹ ou pela estratégia do reconhecimento social não perceberam foi que esta via era, por ela mesma, mais frágil do que a própria condição judia que eles tentavam negar, uma vez que no social não lhes estavam garantidos os direitos políticos. Assim, a revogação desse reconhecimento e dessa pertença era tão vulnerável quanto a sua situação original de um ser desmundanizado¹⁰.

Dito isto, entendemos que se a categoria de pertencimento em Hannah Arendt é relevante, quando ligada à ideia de pertencimento ao mundo ela ganha força, uma vez que, para a pensadora alemã, o conceito de mundo emerge como categoria de central importância em sua teoria política.

Assim, nosso percurso no próximo tópico implica em responder a seguinte questão: é possível um mundo sem acolhimento dos seres humanos e de suas relações? Toman-do isto como problema, buscaremos apresentar, em um

a si e percebeu que sua condição judia era o que a definia neste mundo, e desta não tinha como escapar. Assim, ao final da vida reconheceu que nunca deveria ter desejado se privar de sua condição de judia (ARENDR, 1994a, p. 15).

⁹ A assimilação foi o atalho, o caminho mais fácil para se livrar da condição de judeu, tomar o bilhete da vida e ingressar novamente no mundo. Era assim que pensavam aqueles que optavam por esta estratégia: retornar ao mundo, ser visto e percebido para além da condição judia. Muitas foram as possibilidades de assimilação, talvez as mais comuns estivessem no aspecto religioso, pois muitos se tornaram cristãos, alguns apenas de fachada, já que viviam uma vida cristã aparente e mantinham a fé judaica de modo oculto. Outra forma de assimilação era o casamento que, de certa maneira, acompanhava a situação anterior. Todavia, se o casamento fosse com alguém socialmente importante, a estratégia seria perfeita para apagar os traços que se almeja esquecer. Este foi o caso de Rahel Varnhagen, que ansiou pelo casamento com o conde Karl Von Finckenstein, embora tenha fracassado (ARENDR, 1994a, p. 33).

¹⁰ Aqui nos referimos à ideia dos sem mundo.

primeiro momento, a relevância da categoria mundo no escopo teórico de Hannah Arendt; em seguida, discutir a condição dos refugiados como sendo aqueles expulsos do mundo; e, por fim, propor uma reflexão em torno da cidadania com base na mesma autora.

2. O MUNDO COMO CATEGORIA ANALÍTICA EM HANNAH ARENDT¹¹

Tomamos mundo aqui como categoria analítica por entender que ele mantém relação fundamental com toda a obra de Hannah Arendt e por esta categoria nos oferecer uma compreensão do objeto em questão neste tópico, isto é, a situação dos refugiados.

A categoria de mundo não tem estatuto uníssono no pensamento de Hannah Arendt no que concerne a um conceito estanque. Ao contrário, essa categoria goza de um sentido plural na medida em que assume a forma de artifício criado, para se desvincular da compreensão do que chamamos de natural.

Para um primeiro esclarecimento, é preciso que se diga que, seguindo a tradição fenomenológica, Hannah Arendt separa a compreensão de mundo da de Terra. Para ela, a Terra diz respeito ao natural. O mundo, por sua vez, é o artifício criado, são as relações que os seres humanos estabe-

¹¹ É válido ressaltar que o conceito de mundo em Hannah Arendt aparece posteriormente na obra da pensadora. Ele é mais bem desenvolvido e articulado na obra *A condição humana*. Portanto, não estava desenvolvido e articulado nos textos dos *Escritos Judaicos*. Assim, a reflexão aqui realizada leva isso em consideração, e deseja destacar apenas que este conceito tem forte relação com a questão do refugiado, uma vez que a perda de seus direitos políticos se dá em uma perda de mundo, enquanto sentido compartilhado, enquanto membro de uma comunidade política.

lecem mediadas pela *lexis* e a *práxis* e, portanto, o palco dos negócios humanos por meio da cultura, de leis, dentre outros.

Assim, a categoria de mundo em Hannah Arendt aparece como aquilo que é tangível – a obra – e como aquilo que é intangível – a política. Mundo é, para a autora, um estar entre (*in-between*), de modo que ela destaca que “a despeito de toda sua intangibilidade, o espaço entre é tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum. Damos a essa realidade o nome de teia de relações indicando pela metáfora sua qualidade de certo modo intangível” (ARENDR, 2014, p. 227).

Destarte, no prólogo de *A condição humana*, Hannah Arendt já anuncia essa distinção entre mundo e Terra, ao demarcar que o objetivo ali é: “rastrear até sua origem moderna a alienação do mundo, em sua dupla fuga da terra para o universo e do mundo para o si mesmo [*self*]” (ARENDR, 2014, p. 07). Aqui nos parece já um indicativo de que não se deve tomar um pelo outro, na medida em que suas alienações tomam caminhos distintos, isto é, quando o homem abandona a Terra, visa ao universo, quando abandona o mundo, visa a si, numa interiorização solipsista que esvazia o artifício por ele criado¹².

O mundo, nesta perspectiva, tem a ver com o que interpomos entre nós e o natural, para significar nossa existência e, via permanência, possibilitar-nos trânsito e relações. Assim, o mundo é repleto de significados como o da identidade e o da permanência. O da identidade emerge

¹² Cf. ARENDR (2014, p. 347-353).

quando nos reconhecemos naquilo que criamos e que perdura até hoje entre nós, tal como os poemas, as canções, as leis e as construções magnânimas, dentre outros, que, uma vez criados, funcionam como médio de nossa existência: separam-nos e nos unem.

Temos identidade com aquilo que, através do natural, artificializamos e forjamos como nosso, em nosso cotidiano. Não o destruimos, ao contrário, a ele damos uma feição nossa, para permanecer e dar trânsito à nossa existência. O mundo extraído do natural não se desfaz, mas ganha identidade com o que somos. Ele dá testemunho de nossa existência.

O mundo é, portanto, o local em que nos encontramos sob guarida, isto é, o local de nosso assentamento original, pois foi por nós erigido e, uma vez que abrigou nossos antepassados, agora nos abriga e abrigará as futuras gerações. Este estabelecimento de permanência nos traz uma segurança diante da existência. Não temos como fugir a essa condição de seres naturais e mundanos. Nas palavras de Alves Neto:

O mundo é o espaço artificial entre o homem e a natureza, bem como o âmbito intermediário de relacionamento e distinção instaurado entre os homens por meio de suas interações e interesses comuns. O mundo é tudo aquilo que, aparecendo a todos e sendo comum aos homens, deve a sua existência ao arranjo total dos cuidados humanos ou das diferentes atividades empreendidas pelo homem. O mundo serve de assunto entre os homens e de abrigo estável não-natural instaurador das fronteiras que protegem e distinguem a presença humana do movimento circular e homogêneo da natureza, responsável pelo ciclo de vida e morte das gerações (ALVES NETO, 2009, p. 19).

É posto que a ciência já possibilitou a saída do homem

da Terra, todavia não sem o artifício humano. Somos inexoravelmente seres do mundo e da Terra. Consoante Hannah Arendt, “o artifício humano do mundo separa a existência humana de todo ambiente meramente natural, mas se liga inevitavelmente aos organismos vivos” (ARENDDT, 2014, p. 2).

O mundo se impõe a nós, na medida em que uma vez feito por nós, acolhe, assegura e nos remete a uma identidade com ele, ou, como assevera Hannah Arendt, chamamos a um *amor mundi*¹³, ou seja, a uma preocupação e um cuidado especial para com o mundo. Em outras palavras, remete à necessidade de cuidar com zelo do espaço comum que abriga e possibilita a permanência dos seres humanos, uma vez que este pode desaparecer.

Assim sendo, o *amor mundi* revela uma preocupação teórica e central de Hannah Arendt, qual seja: o cuidado com o mundo e a responsabilidade por ele. Igualmente, temos que *amor mundi* implica na noção de comunidade, de pluralidade. Em outras palavras, há uma disposição para discutir o que é comum, o que *inter-essa* [que está entre], e, portanto, o que é oposto ao interesse, que visa ao pessoal, ao privado. O mundo, é o *locus* político da ação e da liberdade, e não deve ser confundido com a Terra. Assim, dian-

¹³ Não é à toa que Hannah Arendt ansiava que a sua obra *A condição Humana* se chamasse *amor mundi*, considerando seu entendimento do mundo como espaço político e responsabilidade plural. A esse respeito é esclarecedora a reflexão de Igor Nunes, na qual se destaca a relevância do *amor mundi* em Hannah Arendt. Nas suas palavras: “O *amor mundi* simboliza uma disposição em partilhar com os outros, de maneira discursiva e ativa, das coisas e fatos mundanos. Mais do que tomar o mundo como um objeto, significa se responsabilizar por ele sem nunca perder o vínculo de pertencimento que une os homens ao mundo. Em suma, significa ‘cuidado’: cuidado com aquilo que deve permanecer para além de nós mesmos, cuidado que se baseia pela salvaguarda em conjunto da pluralidade, do poder e da liberdade humana” (NUNES, 2016, p. 72).

te dessa diferença essencial, podemos ainda afirmar, conforme Duarte:

O mundo não se confunde com a terra ou com a natureza, mas diz respeito às barreiras artificiais que os homens interpõem entre si e entre eles e a própria natureza, referindo-se, ainda, àqueles assuntos que aparecem e interessam aos humanos quando entram em relações políticas uns com os outros. Em um sentido político mais restrito, o mundo é, também, aquele conjunto de instituições e leis que é comum e aparece a todos, e que, por ser um artefato humano, está sujeito ao desaparecimento em determinadas situações limites, nas quais se abala o caráter de permanência e estabilidade associados à esfera pública e aos objetos e instituições políticas que constituem o espaço-entre que unifica e separa os homens (DUARTE, 2010, p. 54-55).

3. PLURALIDADE E MUNDO

O mundo é o local da pluralidade. Consoante Alves Neto (2009, p. 20), “O mundo enquanto algo que aparece diretamente entre os homens por meio da ação e da fala não deixa nenhum vestígio depois do momento concreto e fugaz de sua ocorrência”. Esta assertiva, no pensamento de Hannah Arendt, tem força heurística, uma vez que indica o caráter político do mundo. Assim, o mundo é político, como estruturante das relações políticas, em vista de seu caráter de permanência. Nesta direção, em consonância com Hannah Arendt, Passos (2014, p. 134) ressalta que a “política deve cuidar do mundo e, não dos homens”.

Assumindo a letra da autora, temos que “O espaço entre os homens que é o mundo, com certeza não pode existir sem eles e um mundo sem homens, ao contrário de um universo ou uma natureza sem homens, seria uma contradição em si” (ARENDR, 2002, p. 35). Isto nos conduz ao en-

tendimento da forte relação entre mundo e pluralidade, e de como tal binômio se encontra eivado de sentido político. Corroboram esse entendimento as palavras de Alves Neto (2009, p. 20), ao ressaltar a importância da experiência democrática na *pólis*, nas quais afirma “a dimensão genuinamente política do mundo e do homem, preservando, o ‘lado público do mundo’, mantido e instaurado pelos processos decorrentes da iniciativa de agir e falar”

A força desse par conceitual reside na mediação da fala, do discurso que instaura sentido e presença no mundo. Assim, a “pluralidade e o discurso formam juntos um binômio indissociável” (SCHIO, 2012, p. 174). Isto implica em que para aparecer no mundo, a emergência da *lexis* e *práxis* é condição necessária. E, neste contexto, o mundo aparece como abrigo para essa pluralidade de falas e ações¹⁴. Em última instância, “no momento em que atuam politicamente, os seres humanos estão se envolvendo com o mundo, não apenas consigo ou com um grupo. O resultado disso é a responsabilidade pelo mundo” (SCHIO, 2012, p. 172).

Sendo assim, entendemos que a pluralidade¹⁵ é a con-

¹⁴ Sobre isto cabe ressaltar que “a pluralidade é a condição do homem como ator; ele tem necessidade de um espaço no qual os outros lhe apareçam, e é disto que depende o sentido de realidade” (LORIES, 1985, p. 66).

¹⁵ A pluralidade traz consigo a marca da subjetividade e da intersubjetividade. Assim, temos que a subjetividade em Hannah Arendt só tem sentido na perspectiva de uma intersubjetividade, o que reforça a ideia aqui defendida por nós, de que o mundo é plural. Nessa pista, Arendt vai além da visão solipsista de Heidegger e Husserl, que tomavam a realidade na perspectiva apenas do subjetivo. Contrariando essa posição, Arendt dá uma direção mais ampla e mais eficaz, a nosso ver, qual seja: a da pluralidade. Sobre isto enfatiza Passos: “A intersubjetividade é medida por um mundo comum e, conseqüentemente, pela pluralidade humana. Arendt aponta a falácia existente nos pensamentos de Husserl e Heidegger, quando esses pensadores alienam a consciência do eu, ao enclausurarem – nas operações mentais que atestam somente a existência de um objeto para aqueles que o pensam ou o visam, esquecendo-se de que a realidade é atestada pela pluralidade de pontos de vista, os quais formam o senso comum, ou seja, o componente de mediação entre o eu e o outro”. (PASSOS, 2014, p. 71)

dição de uma vida em que o outro aparece a mim, e eu a ele. Sendo isto um fato, somos conduzidos a uma questão, qual seja: como podemos ter um mundo em que o outro é expulso dele? Buscaremos refletir sobre esta realidade mais adiante. Todavia, isto se torna relevante, uma vez que a pluralidade expressa a necessidade da existência do outro, do diferente. Por isso, o elemento plural é político e mundano, ou seja, é produto nosso, dos seres humanos que, ao longo da história, constituíram-se em comunidade, e esta só pode ser plural, portanto política e diversa. Hannah Arendt eleva em significado e importância a pluralidade por esta ser o fundamento da ação, categoria política por excelência (ARENDR, 2014, p. 9).

O mundo é plural porque os homens se constituíram na esteira de uma existência plural. Assim, não há sentido de uma vida na solidão. Como nos esclarece Alves Neto (2009, p. 33), “A solidão é uma experiência em que nos sentimos completamente supérfluos para a instauração, manutenção e continuidade do mundo, ou ainda, uma experiência de perda do mundo e de si próprio”. Aqui é relevante destacar que Hannah Arendt separa o sentido de isolamento do de solidão (ARENDR, 1989, p. 527). Para ela, esse par conceitual não tem o mesmo sentido.

Destarte, Hannah Arendt considera o isolamento como a perda do espaço político de ação, isto é, quando nos encontramos privados de uma esfera política de ação e, portanto, amordaçados, sem discurso e alijados da capacidade de nos organizar e agir. Nas palavras da pensadora, “O isolamento é aquele impasse no qual os homens se vêem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída”

(ARENDT, 1989, p, 527).

A solidão, por sua vez, tem caráter mais tenso e radical, pois retira do ser humano o mundo. Para nossa autora, “a solidão baseia-se na experiência de não pertencer ao mundo’, que é, segundo ela, uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter” (ARENDT, 1989, p. 41). De modo que a pluralidade, sendo a marca política dos homens na Terra, levou Hannah Arendt a asseverar:

A política baseia-se na pluralidade dos homens. Deus criou o homem, os homens são um produto humano mundano, e produto da natureza humana. A filosofia e a teologia sempre se ocuparam do homem, e todas as suas afirmações seriam corretas mesmo se houvesse apenas um homem, ou apenas homens idênticos. [...] A política trata da convivência entre os diferentes (ARENDT, 2002, p. 25).

Assim, o mundo ressoa relevante no pensamento de Hannah Arendt. Sua importância se deve ao fato deste ser formado por uma pluralidade, o que implica necessariamente em ouvir e ser ouvido, em ver e ser visto. Certamente, um “Robinson Crusóé”, nesse sentido, pode muito bem cuidar de sua sobrevivência e ser capaz de fabricar objetos, mas não pode agir por não haver ninguém que possa ver seus atos e ouvir suas palavras, esclarece-nos Almeida (2009, p. 76). A pluralidade é a lei da Terra porque nela está assentado o mundo, pluralmente constituído. Qualquer experiência que negue a possibilidade de estar entre, de falar e de agir, implica necessariamente na destruição do mundo.

O mundo significa, para a pluralidade, o local da aparição. Isto implica em que estar no mundo demanda sempre outro olhar, outra voz, e, para além disso, remete-nos a uma identidade com esse local da aparência, uma vez que “somos do mundo, e não apenas estamos nele” (ARENDT,

2009, p. 39).

Desse modo, a pluralidade vem a *lume* como condição de toda a vida política, de toda a vida que se queira comunitária, no sentido de um estar-comum ou, como antes mencionado, de um *inter-esse*. De um estar entre, que é definidor da vida política e da efetivação de mundo, enquanto habitat constituído por homens e mulheres que pensam, falam e agem concernentes às suas existências.

A pluralidade marca e define o mundo, e o mundo acolhe e expressa a pluralidade. Qualquer força contrária a isto nos conduz a uma solidão, isto é, a uma perda de mundo que foi, algumas vezes, drasticamente experimentada na história, através da experiência dos refugiados, isto é, dos banidos de seu mundo, por meio do horror totalitário. Dito isto, compreendemos ter na pluralidade e no mundo a necessária junção de acolhimento de todos os seres humanos em comunidades, que se expressam e agem. Assim:

Se a pluralidade é a condição de toda vida política, então se deve considerar que não pode haver política efetivamente democrática na ausência de uma pluralidade de agentes capazes de agir e falar entre si, os quais constituem, dessa maneira, consensos e dissensos acerca das realidades que lhes aparecem em comum e lhes *inter-essam*. Observe-se, portanto, que tanto a pluralidade como a singularidade especificamente humanas podem ser recobertas pela categoria da identidade homogênea. Portanto, nem a singularidade nem a pluralidade podem ser entendidas como dados imutáveis da natureza humana ou de alguma essência identitária não histórica do homem, pois ambas somente são como são na dependência de sua atualização política em atos e palavras dos cidadãos (DUARTE, 2011, p. 3).

Portanto, sendo o mundo este local fundamental da experiência política e da existência plural dos seres humanos, fica-nos a inquietação de olhar a história da humani-

dade e vê-la produzir seres sem mundo em escala gigantesca. Como se não bastasse, esse olhar não é apenas para uma história já ocorrida, mas lamentavelmente experimentamos, em pleno século XXI, o horror da exclusão de seres humanos de suas comunidades e pátrias, que são jogados à deriva em uma existência incerta e cruel dos que não possuem mundo para buscar abrigo e representação.

Dito isto, passaremos, a partir do próximo tópico, a discutir a questão dos refugiados, trazendo à baila o problema apresentado anteriormente, a saber: é possível mundo sem acolhimento dos seres humanos e de suas relações? E acrescentamos: podemos aceitar essa condição dos refugiados sem considerar uma reflexão e mobilização diante disto?

4. A QUESTÃO DOS REFUGIADOS EM HANNAH ARENDT: OU A EXPERIÊNCIA DE SE VIVER SEM MUNDO

Nietzsche, certa feita, por razões específicas asseverou: “como pode existir um Deus e, eu não querer ser um?” (NIETZSCHE, 2012, p. 92) Sem levar em conta os pormenores que envolvem esta afirmação, ela nos propõe que, seguindo sua matriz, cada refugiado se indaga: se existe um mundo, como posso não pertencer a ele? Haja vista existir algo tão relevante, que nos acolhe e dá identidade, que nos permite ser e aparecer, certamente deve ser desejado. Assim, como posso não estar nele? Não pertencer a ele? A angústia do refugiado é uma inquietante sensação de saber que há um mundo e que não pode habitá-lo, em seu sentido político, isto é, não pode pertencer a essa comunidade e nela gozar dos direitos de fala, ação, representação, existência,

enfim de ser seu membro.

Os refugiados constituem, em nosso entendimento, uma figura central para Hannah Arendt. Desta feita, entendemos que “a figura do refugiado parece, hoje, suplantar todas as outras figuras do sujeito político” (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 44). As análises de Arendt sobre ela não foram apenas circunstanciais, do ponto de vista teórico, mas encarnam a compreensão do fenômeno político marcado na modernidade que se inscreve na tensão entre o Estado-nação e os direitos dos homens.

De tal forma, o Estado-nação, como centro nevrálgico desta questão, levou Hannah Arendt a afirmar que “o verdadeiro obstáculo para resolver o problema dos refugiados e da apátridas repousa no fato que ele é simplesmente insolúvel, enquanto os povos forem organizados dentro do velho sistema de Estados-nações” (ARENDR, 2016, p. 435). Nesta direção, os refugiados, como bem observou Agamben (2010a, p. 123), são, para Arendt, aqueles que deveriam, por excelência, encarnar o homem de direitos. Todavia, assinalou-se, em vez disto, a crise desse conceito.

Destarte, os refugiados são aqueles marcados pela experiência da solidão, consoante a teoria de Hannah Arendt, isto é, são os expulsos do mundo. E sem um mundo, vivem a experiência constante da tentação de esquecer o que eram, de onde vieram. De modo que a experiência fática, de ser quem se é em um lugar estranho, é uma terrível experiência de desalento e de horror, e nela adaptar-se tem um preço, qual seja: o de deixar para trás sua história. O que nunca é possível, uma vez que esta nos acompanha em nossas memórias, em nossa língua, em nossa formação. Todavia, a circunstância que força essa apartação é desumana

e desalentadora, conduzindo o refugiado a uma experiência de angústia existencial e de esperança desesperadora.

Consideramos desesperadora a esperança que está gestada de um duplo sentimento, a saber: um porvir melhor, mas também a certeza de uma realidade cruel e desalentadora. Assim, na vida acolhida em terras estranhas, a angústia da desolação toma conta dos ânimos, ou como nos diz Hannah Arendt, da vida dos “infelizes que chegando a outro país sem recurso são ajudados por comitês de refugiados” (ARENDR, 2016, p. 477). Neste contexto, há sempre uma dívida. Aqui, o “preço” é pago em parte, pois sempre fica um penhor de abandono e de banimento em relação ao mundo.

Por vezes, os refugiados são rebaixados a um mero feixe de reações, à mercê da burocracia estrangeira, de sua caridade e de sua hostilidade. Em muitos casos, os refugiados emergem como os párias, como subalternos, como pessoas de segunda classe. Como nos esclarece Ruiz (2014, p. 6): “quem é forçado a abandonar sua terra, deixa para trás quem era. Na nova situação, o tratamento burocrático reduz a sua condição de cidadão à de um mero ser humano indiferente e potencialmente indigno”¹⁶.

Todas estas questões nos mobilizaram a enfrentar o poder heurístico da categoria de refugiado e sua relação com o conceito de mundo em Hannah Arendt. Todavia, consideramos relevante que antes de adentrarmos diretamente no problema acerca dos desmundanizados, façamos a distinção

¹⁶ Tradução nossa do original: “Quien es forzado a abandonar su tierra, deja para atrás lo que él era. En la nueva situación, el tratamiento burocrático le rebaja la condición de persona ciudadana a la de mero ser humano indiferente e potencialmente indigno”.

entre as categorias de apátrida e de refugiado.

Tecnicamente, o apátrida é aquele que foi desnacionalizado¹⁷, é o sem pátria, o que ocorre ou por motivos políticos ou por não atender às prescrições constitucionais.¹⁸ Portanto, é aquele desvinculado da nação. O que, no escopo teórico de Hannah Arendt, traz consigo um sério gargalo, qual seja: o da soberania dos Estados-nações que suplantaram a noção de direitos das pessoas e, nesta perspectiva, não visaram aos elementos republicanos que miravam a felicidade pública enquanto pujante vida política, assentada na participação e na integração, e não no nascimento, decidindo, em última análise, quem é e quem não é cidadão. Nas palavras de Arendt:

Historiadores futuros talvez serão capazes de notar que a soberania do Estado-Nação acabou em absurdo quando este começou a decidir quem era e quem não era cidadão; quando este não mais mandava políticos individuais para o exílio, mas legava centenas de milhares de seus cidadãos à soberania e às decisões arbitrárias de outras nações. Nenhuma diretriz internacional foi capaz de lidar com o problema dos apátridas, um problema que é insolúvel em um mundo de nações soberanas. Os tratados de 1920 que lidavam com as minorias

¹⁷ Aqui nos parece elucidativo apresentar alguns conceitos introdutórios que ajudarão no decorrer do texto, a saber: Nação é o vínculo que une um povo cultural e constitucionalmente; Nacionalidade é um instituto jurídico interdisciplinar do Direito internacional que une o indivíduo a um determinado Estado soberano, o qual lhe outorga direitos e obrigações; Cidadania representa a atuação do nacional na atividade política do Estado (MARCO, 2015, p. 21).

¹⁸ Nesta direção, temos três sistemas que esclarecem e atribuem nacionalidade a um indivíduo. Essa nacionalidade originária pode ser alcançada por: *jus soli*, *jus sanguinis* e o sistema misto, que é o caso do Brasil. Na concepção de Celso Albuquerque de Melo: “A’ *jus soli*’ é o sistema que dá ao indivíduo a nacionalidade do Estado em cujo território ele tenha nascido. É um sistema adotado na Argentina, Austrália, etc. O ‘*jus sanguinis*’ é o sistema que dá ao indivíduo a nacionalidade de seus pais, independentemente do local em que tenha nascido. A denominação deste sistema não é correta, uma vez que não é o sangue que dá a nacionalidade, mas a filiação. É o sistema adotado na Arábia Saudita, Áustria, Bélgica, etc. [...]. O Brasil adota tradicionalmente o *jus soli*, porém há exceções em favor do *jus sanguinis*. Assim, pode-se afirmar que impera no Brasil um sistema misto” (MELLO *apud* MARCO, 2015, p. 38).

já eram obsoletos quando promulgados, porque nenhuma provisão foi feita para pessoas sem uma pátria (ARENDDT, 2016, p. 309).

De modo que a perspectiva do nacionalismo circunscreve a ideia de vínculo aquém da ideia de participação e deliberação, uma vez que a reduz ao nascimento. O que coloca, por exemplo, os refugiados na categoria dos desprotegidos da lei, ou como diria Hannah Arendt, de *Outlaw* (ARENDDT, 2016, p. 490). Dado que se encontram fora do alcance da lei, como excluídos de direitos e desprovidos de mundo, os refugiados se encontram à margem da sociedade, em vista de um direito que considera o nacional como definidor de pertencimento e, assim, alija o refugiado da possibilidade de vínculo.

A situação dos refugiados foi definida em 1951 em uma convenção¹⁹, e nela se estabeleceu quem integraria essa categoria como sendo todo aquele que precisasse fugir de seu país para buscar proteção em outro Estado-Nação, seja por guerras internas ou perseguições de ordem política, religiosa ou étnica. Todavia, como nos ilumina Hannah Arendt, anos antes desta convenção²⁰ tal definição demarcatória dos conceitos é, por ela mesma, embaraçosa e desnecessária, se considerarmos os aviltamentos vividos pelos indivíduos em

¹⁹ Convenção de 1951 – relativa ao Estatuto dos refugiados. Adotada em 28 de julho de 1951 pela Conferência das Nações Unidas de Plenipotenciários sobre o Estatuto dos Refugiados e Apátridas, convocada pela Resolução n. 429 (V) da Assembléia Geral das Nações Unidas, de 14 de dezembro de 1950. Entrou em vigor em 22 de abril de 1954, de acordo com o artigo 43. Série Tratados da ONU, N° 2545, Vol. 189, p. 137.

²⁰ Hannah Arendt, em seu texto *We Refugees*, diz-nos de sua condição de refugiada, elaborando uma definição da seguinte forma. “Um refugiado costuma ser uma pessoa obrigada a procurar refúgio devido a algum ato cometido ou por tomar alguma opinião política. Bom é verdade que tivemos que procurar refúgio; mas não cometemos nenhum ato e a maioria de nós nunca sonhou em ter qualquer opinião política radical. O sentido do termo ‘refugiado’ mudou conosco.” (ARENDDT. 2016, p. 477)

situação de sem mundo.²¹

Disto depreendemos que os refugiados são os infelizes que agora habitam um novo país, sem os meios dignos para viver, dependendo totalmente da ajuda de outros. Confinados em campos e desprovidos de legalidade, “Em última instância representam aquilo que resta da condição humana, quando a pessoa se vê obrigada a viver nos limites do direito, nos espaços fronteiriços nos quais a exceção se torna a norma e o campo opera como dispositivo biopolítico de controle” (RUIZ, 2014, p. 2)²².

A infelicidade desta condição é descrita por Hannah Arendt ao afirmar: “não gostamos de ser chamados de ‘refugiados’. Chamamo-nos uns aos outros de recém-chegados ou imigrantes” (ARENDR, 2016, p. 477). Certamente, essa postura tem relação direta com a primeira percepção de ser um desmundanizado, de modo que estar sem mundo é percebido e sentido, quando já não se pode comunicar. A língua, pátria primeira, é então, para cada refugiado, uma “babilônia”. Não há sentido no que se escuta e há uma barreira a obstar cada necessidade expressa.

O refugiado vive o exílio da língua materna, o abandono do seu mundo, e sua experiência revela toda ordem de dificuldade no que concerne à conquista de direitos, uma vez que até suas reivindicações têm que ser feitas por meio de outros. É estar como criança indefesa, sob cuidados alheios.

²¹ É elucidativa a entrevista de Gustavo Oliveira de Lima Pereira cedida à revista IHU (2012).

²² Tradução nossa do original: “Él representa aquello que resta de la condición humana cuando la persona se ve obligada a vivir en los límites del derecho, en los espacios fronterizos donde la excepción se tornó norma y el campo opera como dispositivo biopolítico de control”.

A língua,²³ importante ícone de identidade, uma vez que define a pessoa como integrante de um povo e de uma cultura, é o que resta ao refugiado, em memória do mundo perdido. Todavia, até se processar a apropriação da nova língua, o refugiado sempre será mais do que um estrangeiro, um ser sem mundo. Será um desvalido, um infeliz, no qual tudo ganha um valor drasticamente exponencial. Nesta direção do horror das perdas, Hannah Arendt destaca que:

Perdemos a nossa casa o que significa a familiaridade da vida cotidiana. Perdemos nossa ocupação o que significa a confiança de que tínhamos algum uso nesse mundo. Perdemos a nossa língua o que significa a naturalidade das reações, a simplicidade dos gestos, a expressão impassível dos sentimentos. Deixamos nossos familiares nos guetos polacos e os nossos melhores amigos foram mortos em campos de concentração e tal significa a ruptura das nossas vidas privadas (ARENDR, 2016, p. 478).

Tornar-se um refugiado é uma experiência de perda constante do que se é e do que se tem. Perda forçada por violência, autoritarismo e preconceitos de toda ordem, em um franco aviltamento da dignidade do ser humano. Esta condição ganha forma e se estabelece na fronteira entre o poder dos Estados e a vida das pessoas. Dito de outro modo, ela está no “limbo” entre as prerrogativas do direito internacional, com suas prescrições e declarações em favor dos seres humanos, e o direito soberano dos Estados nacio-

²³ Para Hannah Arendt, a língua sempre lhe foi fundante. Local de assento primeiro, lembrança de pertencimento ao mundo, apesar da experiência de todo horror como refugiada, sem mundo e tolhida em sua possibilidade de comunicação. Mesmo assim, ela reconhece anos depois, em uma entrevista, que o que restou dessa experiência foi a língua. Mesmo no horror de ter sido presa e perseguida, a língua alemã é que lhe dava condições de pensar com fluidez e segurança e lhe estabelecia as melhores memórias poéticas que podia ter (Cf. ARENDR, 2008a, p. 42-43).

nais.

Neste contexto, aquele ordenamento jurídico vinculante do cidadão como valor fundamental entra em choque com a posição do vínculo nacional, uma vez que o nacional é vinculado ao Estado. Portanto, o valor declaratório da pessoa enquanto valor universal é rompido sem escrúpulos em nome de uma soberania que não visa à dignidade, mas apenas se ocupa de suas prerrogativas de leis vazias e distantes das necessidades dos povos.

Em última instância, na visão de Hannah Arendt, reside nesse ponto o fracasso dos direitos humanos, das declarações universais, que visaram o ser humano em sua perspectiva universalista. Contudo, não enfrentaram a questão que assolava as comunidades políticas historicamente circunscritas. Assim, é preciso tomar a questão dos refugiados como central e considerá-lo como ser humano de direitos, assumindo, portanto, essa questão como política, por mais difícil que nos pareça. Consoante Agamben:

Se os refugiados [...] representam, no ordenamento do Estado-nação moderno, um elemento tão inquietante, é antes de tudo porque, rompendo a continuidade do homem e do 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. Neste sentido, ele é verdadeiramente, como sugere Hannah Arendt, “o homem dos direitos”, a sua primeira e única aparição real fora da máscara do cidadão que constantemente o cobre, mas, justamente por isto, a sua figura é tão difícil de definir politicamente (AGAMBEN, 2010, p. 128).

A premente querela observada por Hannah Arendt, nos anos 40 do século passado, ainda permanece em nossos dias como uma sombria condição, questão em cujo seio encon-

tram-se os refugiados. A disputa pela legitimidade de garantias e de direitos entre o direito internacional e as soberanias ainda consta na ordem do dia.

Desse modo, convenções, decretos e leis apontam para a proteção da pessoa humana, sobretudo quando na sua frágil condição de refugiado. Todavia, esta sempre esbarra na vontade e autonomia jurídica do Estado nacional, o que nos esclarece Rezek (2006, p. 180): “Ao menos no que concerne ao direito das gentes, o Estado soberano é o único outorgante possível de nacionalidade”. Tal configuração jurídica se expressa ainda na conformação de entendimento do jurista Celso de Mello, quando afirma:

A nacionalidade é assunto que o Estado regulamenta pelas suas leis. A ordem jurídica internacional apenas exerce um controle sobre estas leis quando surge um litígio internacional; aprecia, por exemplo, se a outorga de uma nacionalidade a um indivíduo foi feita conforme os princípios e normas internacionais (MELLO, 2002, p. 954-955).

Esta situação nos parece o incômodo vivido por Hannah Arendt em perceber que, nesta disputa, os direitos que pretendem proteger a pessoa acabavam atados, sem ter o que fazer quando os litígios emergiam. A querela de ontem é a norma vigente hoje, e não à toa que o mundo convive com mais de 60 milhões de refugiados, de sem mundo, sem dignidade, sem cidadania.

Estes desvalidos, que abandonados à caridade internacional chocam o mundo com suas vidas que são ceifadas pelo mar, pelo arame farpado das fronteiras ou pelas balas dos “heróis que guardam as soberanias”, quando destas escapam, têm suas vidas restritas a condições sub-humanas nos campos de refugiados. O direito parece incapaz de garantir

a nacionalidade, e esta, para Hannah Arendt, tem peso e significado ímpar.

Arendt chega a afirmar que sem nacionalidade não há cidadania, daí emerge sua expressão “direito a ter direitos”. Agudiza essa compreensão a posição de Celso Lafer, que considera a perda de nacionalidade uma sanção política e não penal. Eis o que diz ele sobre a perda de nacionalidade, considerando o caso brasileiro:

Trata-se, com efeito, de uma pena inaceitável – uma punição cruel como a tortura, – ainda mais quando cominada para um comportamento como “atividade contrária ao interesse nacional”, que nos próprios termos do texto constitucional é uma noção de conteúdo variável, [...] pode dar margem à confusão, a ambiguidades, ao erro e, destarte, ao arbítrio [...] (LAFER, 1998, p. 165).

Nesta esteira, da vida jogada à experiência da vida nua, da vida matável, da *zoé*, da total ausência de proteção, temos o refugiado como o *homo sacer* da modernidade. Isto é, ele está “situado no cruzamento entre a matabilidade e uma insacrificabilidade, fora tanto do direito humano quanto divino” (AGAMBEN, 2010a, p. 76), ou, na perspectiva de Hannah Arendt, são os párias que vagam pela terra, mas não pertencem a um mundo, por não terem uma comunidade política. Destarte, em nossa história contemporânea, o estatuto dos refugiados, como um pária, denuncia, em sua condição de desprovido legal, tanto a querela antes descrita como a estrutura econômica predominante em nossos tempos. Como nos esclarece Ruiz:

Sua presença maciça, mas principalmente sua condição humana, invocam o modelo econômico que os causa, o capitalismo, aos estatutos legais e políticos atuais do direito internacional vigente, ao tipo de Estado prevalecente; eles também colocam em xeque as organiza-

ções internacionais existentes. Os refugiados e exilados emergem como uma interpelação da ordem nacional e internacional estabelecida em nosso presente. Eles – párias, perdedores e vítimas da nossa história atual – são uma interpelação ética e política do nosso presente (RUIZ, 2014, p. 2)²⁴.

Assim, temos que o refugiado, uma vez expulso do mundo, passa a não ter seus direitos garantidos em vista de não ter nacionalidade, ou seja, perde o direito a ter direitos. O que importa nesta circunstância é a garantia de direito, de ser politicamente legitimado e juridicamente assistido, em outras palavras, de ser cidadão para além da formalidade legal.

5. OS REFUGIADOS E A CIDADANIA

Embora Hannah Arendt não tenha se ocupado de modo sistemático com a temática da cidadania, nem tenha dedicado um texto ou uma obra ao assunto em questão, podemos encontrar ao longo de seus escritos, todavia, elementos fulcrais sobre o tema. Desse modo, a cidadania vem à tona no pensamento de Arendt não como uma ideia jurídica ou sociológica, mas como uma ideia política, uma vez que “as comunidades políticas não são produtos do pensamento, mas resultado da ação” (LAFER, 2003, p. 119)²⁵.

²⁴ Tradução nossa do original: “Su presencia masiva, pero principalmente su condición humana, interpelan al modelo económico que los causa, el capitalismo, a los actuales estatutos jurídicos y políticos del derecho internacional vigente, al tipo de Estado imperante; igualmente ponen en jaque a las organizaciones internacionales que existen. Los refugiados y exiliados emergem como interpelación del orden nacional e internacional establecido en nuestro presente. Ellos - parias, vencidos y víctimas de nuestra historia actual - son interpelación ética y política de nuestro presente”.

²⁵ Benhabib corrobora essa ideia de comunidade política. Ela atribui à categoria de direitos dois sentidos, a saber: um que diz respeito ao pertencimento à humanidade, a grupos humanos plurais Cont.

Nesta direção, Arendt pensa a cidadania a partir dos eventos históricos e políticos nos quais padecem homens e mulheres, no interior das comunidades em que vivem. Portanto, pauta-se pela ideia de pertença e de vínculo político como usufruto de direitos, mas de direitos que possam ser vivenciados, e não apenas declarados. Assim é que emerge o contexto mais forte de sua discussão, qual seja: o dos refugiados e dos apátridas, no tocante ao direito de pertencer à humanidade e nela gozar de direitos. Diz ela:

O homem do século XVIII se emancipou da história. A história e a natureza se tornaram ambas alheias a nós, no sentido de que a essência do homem já não pode ser compreendida em termos de uma nem de outra. Por outro lado, a humanidade, que para o século XVIII, na terminologia kantiana, não passava de uma ideia reguladora, tornou-se hoje de fato inelutável. Esta nova situação, na qual a “humanidade” assumiu de fato um papel antes atribuído à natureza ou à história, significaria nesse contexto que **o direito a ter direitos, ou o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade, deveria ser garantido pela própria humanidade. Nada nos assegura que isso seja possível** (ARENDR, 1989, p. 332, destaque nosso).

Portanto, para Hannah Arendt, importa “uma perspectiva que não se contenta com a formalidade nas relações jurídicas e impõe um compromisso de transformação social e política” (PEIXOTO e LOBATO, 2013, p. 56). O contrário disso desemboca no horror da exclusão do mundo. E, uma vez não sendo mais cidadão, resta ao refugiado retornar ao mundo, isto é, reintegrar-se a uma comunidade política e de direitos. Ou seja, o que importa é que ele retorne ao convívio plural como membro legítimo e reconhecido, uma vez

e historicamente estabelecidos; e o outro sentido recai sobre a ideia de pertencer a uma comunidade política Cf. Seyla Benhabib (2005, p. 50-51).

que é inimaginável que, existindo mundo, deste ele não possa participar.

Sem essa condição de pertença, a dignidade não é plena, e sem ela se vive a experiência do isolamento, da desolação e solidão constante. Nesta direção, entendemos que “o isolamento leva à impotência, frustrando a capacidade humana para a ação e o poder na esfera pública, e a desolação (*loneliness*) destrói a vida privada”, assim como nos esclarece Lafer (2003, p. 120).

Desse modo, cada refugiado alimenta o anseio de ser novamente integrado ao mundo, voltar a pertencer a uma comunidade política e dela fazer parte em sua plenitude, gozando de direitos e deveres em sua efetiva participação. Em nosso entendimento, não há como se pensar o contexto contemporâneo sem pensar na dignidade a partir de uma cidadania. É preciso superar a cisão entre o homem e o cidadão, estabelecida desde a Declaração Universal que os tem como tema central.

O refugiado, o apátrida, o subalterno e toda e qualquer minoria, de modo geral, precisam da ressignificação do seu estatuto como pessoa humana e jurídica, na qual o nascimento, bem como o local deste, sua posição social ou étnica já não possam, por si, impor-lhes sanções, como as de ficarem fora da esfera pública e fora de uma comunidade política.

A experiência democrática só pode existir se assumirmos a pluralidade. Hannah Arendt, consciente disto, vinculou a política à condição da pluralidade, do diferente, do inovador. Assim, “a importância da transparência do público [...] está ligado à democracia, como forma de vida e de governo, que requer uma cidadania apta a avaliar o que se

passa na *res publica* para dela participar”, lembra-nos Lafer (2003, p. 121).

O que nos conduz ao entendimento de que a cidadania está eivada de sentido político, enquanto direito a ter direitos. Portanto, apenas visando à cidadania poderemos suplantar o horror da perseguição e da destruição, por vezes legitimado pelo vínculo político da soberania nacional²⁶, do qual inúmeros seres humanos se tornam vítimas. Estes são reconhecidos como aqueles que transitam pela Terra, sem transitar por um mundo, uma vez que o mundo se vincula à ideia e à prática de uma comunidade política. São esclarecedoras as palavras de Lafer, quando afirma que:

A experiência histórica dos *displaced people* levou Hannah Arendt a concluir que a cidadania é o direito a ter direito, pois a igualdade em dignidade e direito dos seres humanos não é um dado. É um construído da convivência coletiva, que requer o acesso a um espaço público comum. Em resumo, é este acesso ao espaço público – o **direito a pertencer a uma comunidade política** – que permite a **construção de um mundo comum** através do processo de asserção dos direitos humanos (LAFER, 2003, p. 114, destaque nosso).

Sendo assim, pensar a cidadania na trilha de Hannah Arendt equivale à convivência política e plural no interior de uma comunidade, na qual o sentido de pertença é a guisa de legitimidade das ações vivenciadas. Nesta proposta,

²⁶ O estatuto jurídico nacional é o determinante jurídico por excelência no que concerne a gozar de direitos e ser reconhecido como cidadão. Todavia, a ideia de cidadania aqui está circunscrita à ideia de nacionalidade. Esta última goza de privilégio na ordem jurídica interna. Como bem observa Celso de Mello: “Somente o nacional a) tem direitos políticos, b) tem obrigação de prestar o serviço militar, c) tem plenitude dos direitos privados e profissionais, d) não pode ser expulso ou extraditado” (MELO, 2002, p. 955). Com isto não se quer aqui demonizar a ideia de nacionalidade, longe disso. Ao contrário, o que se busca é alargar seu sentido e sua possibilidade de integração, tornando-a mais plural, enquanto vínculo a uma comunidade, superando assim a estreiteza da perspectiva em sua determinação por nascimento. Portanto, mais plural e menos excludente.

não há vínculo por solo ou por sangue²⁷, mas por integração, vinculação e deliberação dos pares dessa comunidade.

O direito aqui emerge como guarida e não como obstáculo, como soe acontecer na presente conjuntura, que perdura desde a reflexão de Hannah Arendt e que mereceu seu olhar crítico. Todavia, essa estrutura excludente e ineficaz pautada na soberania do Estado-nação teima em subsistir, a despeito dos horrores que se passam com os seres humanos que se encontram em tais condições. Isso contraria a lógica da comunidade que “trata do estatuto político da amizade baseada na parceria, na partilha ou na co-divisão do mundo comum” (AGAMBEN, 2010b, p. 89).

Uma vez alijados da comunidade política, resta aos cidadãos, agora sem mundo, a experiência do inferno. O inferno, para Hannah Arendt²⁸, é a representação teológica da pior punição possível. Todavia, em seus escritos, Arendt traz à tona a imagem do inferno como sendo o campo de concentração (ARENDR, 2008a, p. 226), situação que ela remonta também ao refugiado, uma vez que este passa a ser não mais do que um condenado da vida.

O argumento de Hannah Arendt sobre este aspecto está repleto de significados. Um deles se refere ao fato de que o inferno já não mais é uma ameaça para realidades vindouras, ele agora tem circunscrição espaço-temporal. Este se encontra corporificado, nas formas do horror produzidas pelos governos totalitários ou pelos expurgos, sobre mem-

²⁷ Há que se ressaltar que a proposta de Hannah Arendt ainda é um vislumbre de possibilidade, uma vez que os determinantes *jus soli* e *jus sanguinis* são eivados de legitimidade jurídica positiva, pois é a partir deles e do caso misto (no tocante ao Brasil) que se determina a nacionalidade. Cf. Melo (2002, p. 956).

²⁸ Sobre isto, cf. Silva e Maia (2016, p. 120-133).

bro legítimos de comunidades políticas, que são expulsos delas por sua condição religiosa, política, étnica ou simplesmente porque buscam abrigo e proteção em vista de querelas internas que ameaçam suas existências. Destarte, o refugiado vive um inferno, nas palavras de Arendt:

O inferno não é mais uma crença religiosa ou uma fantasia, mas algo tão real quanto as casas, as árvores e as pedras. Aparentemente ninguém quer saber que a história contemporânea criou um novo tipo de seres humanos – o tipo dos que são postos em campos de concentração pelos seus inimigos e nos campos de internamento pelos seus amigos (ARENDR, 2016, p. 479).

O inferno, antes, cumpria o papel de ajustamento das pessoas através do medo vindouro de uma condenação no plano espiritual. Agora, não há necessidade de fingir medos, estes se encontram nas práticas de violência e de horror, e ganham forma nos campos de concentração e na condição de infortúnio de cada refugiado. Seguindo essa indicação, podemos afirmar que o refugiado não passa pelo purgatório, ele é lançado de uma vez no inferno, que então materializado nas formas acima descritas, torna a existência precária e terrível, pois o refugiado jogado fora da comunidade política e sem cidadania vive a experiência do desmundanizado.

A marcante experiência e a fulcral reflexão de Hannah Arendt sobre os refugiados dão conta de um otimismo que circulava entre os judeus, certamente proveniente da fé judaica que alimentava as esperanças no *Javé – yere*²⁹, o Deus

²⁹ Na tradição teológica judaica, Deus aparece com diversos nomes que atendem às necessidades humanas. Entre estes nomes figura o *Jave – yere*, o Deus da providência. Especificamente no contexto do sacrifício de Isaac, Deus se manifesta provendo um cordeiro para o sacrifício no lugar do menino. Assim, diante dos infortúnios da existência, quando parecia que não cabia mais nenhum Cont.

da providência. Todavia, o que se observou foi uma capa que servia para animar alguns, quando não se era capaz de animar a si próprio, tanto que o suicídio tornou-se o atalho dos otimistas, para se verem livres do infortúnio de não terem mundo. Assim relatou Hannah Arendt: “Há algo de errado com o otimismo. Há aqueles estranhos otimistas entre nós que, tendo feito vários discursos otimistas, vão para casa e ligam o gás ou dão uso a um arranha-céus de um modo pouco convencional” (ARENDR, 2016, p. 480).

Esta terrível situação, que impacta a vida ao ser tirada a pertença do mundo, tem o poder de minar os espíritos mais fortes, de arrefecer os mais bravos, de destruir os mais resistentes, e até de exaurir a fé. Tendo seus espíritos em frangalhos, pouco lhes sobra para resistir e querer viver, a ponto de Hannah Arendt destacar que:

Educados na convicção de que a vida é o bem mais elevado e a morte a maior consternação, nos tornamos testemunhas e vítimas de piores terrores do que a morte – sem termos sido capazes de descobrir um ideal mais elevado do que a vida. Desse modo, embora a morte tenha perdido seu horror para nós, não nos tornamos propensos ou capazes de arriscar nossas vidas por uma causa. Em vez de lutar – ou pensar sobre como nos tornarmos capazes de reagir –, os refugiados se acostumaram a desejar a morte aos amigos ou parentes; se alguém morre, imaginamos alegremente todo trabalho do qual ele foi poupado (ARENDR, 2016, p. 480)³⁰.

esforço, apelava-se para aquele que tudo providencia, Deus. O que, por vezes, pode ter sido a causa do não enfrentamento da perseguição por muitos judeus. Só isto certamente não explica o fato, mas podemos imputar a este uma parcela da prática judaica de legar a outro plano a resolução de suas questões (Cf. Gen. 22:14; Bíblia de Jerusalém, 1995). A personificação do Deus da providência está presente também no *Talmud*, que fundamenta e esclarece a Torá, que é a composição dos cinco primeiros livros do Antigo Testamento na tradição judaico-cristã. Sobre isto, cf. Steinsltz (2006).

³⁰ Arendt não abre mão de se entender com o mundo, essa é a motivação de quem se encontra nele. O mundo é agônico em sua estrutura, e diante dessa luta é preciso se posicionar e lutar. É Cont.

Embora seja visível o horror e o sofrimento que evanesceu os refugiados, Hannah Arendt não abre mão da ideia de resistência e luta. Para ela, se o campo de concentração e de refugiados representou o inferno, onde já não se podia muito fazer, antes deste momento, todavia, não se considerou com a contundência necessária a questão judaica, de modo que a busca pelo caminho mais curto para a aceitação, isto é, a assimilação, legou aos judeus uma segurança fictícia e movediça, uma vez que o caminho do reconhecimento social não seria suficiente para lhes garantir o que realmente precisavam, que era reconhecimento político. Daí Arendt, em tom severo, advertir:

Pouquíssimos indivíduos têm força necessária para conservar sua própria integridade se seu *status* social, político e legal estiver completamente confuso. Faltando a coragem para lutar por uma mudança de nosso *status* social e legal, decidimos, em vez disso, tantos de nós, tentar uma mudança de identidade. E esse comportamento na qual vivemos é em parte nosso próprio trabalho. (ARENDR, 2016, p. 487).

Exposto isso, entendemos que apenas a conquista de direitos políticos possui força e legitimidade para garantir cidadania a quem foi expulso do mundo. Todavia, não importa apenas ter direitos, mas como bem observou Hannah Arendt, “direito a ter direitos” (ARENDR, 1989, p. 332). Em última instância, como ressalta Bernstein (1996, p. 182), “direito a pertencer à política. Arendt era uma crítica devastadora do humanismo abstrato e das concepções abs-

evidente que depois de se estar em um campo de concentração ou de refugiados, o ânimo é questionado para tanto. Todavia, antes disso, cabe ocupar a esfera pública, questionar os governos e lutar para que não se chegue ao inferno. Para Arendt, é vital a virtude da coragem no interior de cada comunidade política.

tratas do direito que sustentavam que os seres humanos possuem direitos inalienáveis, apenas por serem seres humanos. Importava, pois, o vínculo político”.

Tal exigência, com essa prerrogativa, dá-se em vista do horror constituído no interior das sociedades contemporâneas, nas quais as relações de poder e jurídicas do século XX se mostraram impotentes diante do horror propugnado pelos regimes totalitários, sejam eles de direita ou de esquerda, já que em ambos figurou a máxima do

“tudo é possível” que levou “pessoas a serem tratadas, *de jure e de facto*, como supérfluas e descartáveis” (LAFER, 2003, p. 110).

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, ao tratarmos do tema dos refugiados em Hannah Arendt, buscamos entender não só o momento atual em que vivemos, quando milhares de seres humanos se encontram nessa situação pelas mais diversas razões, mas, sobretudo, entender que a categoria de refugiado, após a reflexão feita pela pensadora nos anos 40 do século passado, já não é mais apenas um adjetivo que pretende qualificar os que estão sem sua pátria, mas emerge como categoria política, uma vez que nos serve hoje para ler e entender todos aqueles que estão sem mundo, sem comunidade, sem vínculo com qualquer forma de direito, apenas jogados à caridade estrangeira e à benevolência alheia.

Nesta direção, pensar e compreender a categoria de mundo torna-se relevante para encaminharmos uma crítica a essa situação dos refugiados, sobretudo na esteira do pensamento arendtiano que comporta a compreensão de mun-

do como relações e vínculos a uma comunidade, na qual a pertença tem força e sentido maior. Nesta perspectiva, não basta transitar pela Terra, é preciso habitar o mundo. Nas palavras de Hannah Arendt: ser um quem, o qual se manifesta a outros via *lexis* e *práxis*. Sendo portador de dignidade e direitos.

Sendo assim, a cisão estabelecida entre os direitos universais, via declarações, e a soberania dos Estados-nacionais devem ser superadas em direção a uma ressignificação do estatuto jurídico e político de homens e mulheres, em uma busca pelo vínculo via participação, deliberação e pertença a uma comunidade. Indo, portanto, além do que é proposto na ordem jurídica atual, de modo a ser mais inclusiva e acolhedora aos seres humanos. Assumindo, nesta direção, uma perspectiva de cidadania, na qual o direito a ter direitos se revela nas situações históricas, circunscrevendo seres reais em lugares reais, superando a determinação universal que protege a todos e não alcança ninguém.

Por fim, assumindo a letra de Hannah Arendt, é preciso ocupar o espaço público e fazer valer o entendimento com o mundo, a partir de um *amor mundi*. Amor esse que implica responsabilidade pela teia de relações que hoje desenvolvemos e que precisa ter a segurança e a permanência para acolher as futuras gerações, no intuito de lhes garantir um abrigo minimamente seguro no interior das comunidades políticas que herdarão e delas serão os novos atores.

Abstract: When we discourse upon the belonging to world and the refugee issue in Hannah Arendt, we sought to bring to light a discussion faced by the author, but that it becomes current, taking into account the hodiernal world conjuncture. Our problem focused on the following question: is it possible a world without welcoming human beings and their relationships? When we enquire ourselves about this, we confront the role of the international rights

in face of the issue, especially, in what concerns to the tension between the human rights and sovereignty. In Hannah Arendt's opinion, it occurred a flagrant incapacity of the human rights, and of the right, as law for protection and shelter of the stateless people and the refugees. In this context, the categories of world and refugee emerge as analytical categories to realize the idea of belonging. Still on this track, we sought to clarify the concept of world in Hannah Arendt for a better construction of our argumentation. We chose as methodology the textual exegesis, already established in philosophical studies. We pointed out as central *corpus* of our discussion the work: *The Jewish Writings* and, specially, the texts *We refugees* (1943) and *The Human Condition* (1958).

Keywords: World; Refugees; Rights; Hannah Arendt.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG. 2010a.

_____. *O que é contemporâneo? E outros ensaios*. Trad. Vinícios Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2010b.

ALMEIDA, Vanessa S. *Amor mundi e Educação: reflexões sobre o pensamento de Hannah Arendt*. 2009. 193p. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienação do Mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. São Paulo: Loyola/PUC-Rio, 2009.

ARENDT, Hannah. *Escritos Judaicos*. Trad. Thiago Dias da Silva et al. Barueri: AmariLys, 2016.

_____. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo, revisão de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *A vida do Espírito*. Trad. Cesar Augusto et al. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo; Belo Horizonte: Companhia das Letras; Editora da UFMG, 2008.

_____. *Jewish Writings*. Edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman. New York: Schocken Books, 2007.

_____. *O que é a política?* Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. *Entre o passado Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2001.

_____. *Rahel Varnhagen, A vida de uma judia alemã na época do romantismo*. Trad. Antônio Trânsito et al. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

AVELAR, Daniel; BALBINO, Leda. Saiba quais são os principais conflitos que alimentam a crise de refugiados na Europa. *Folha de São Paulo*, 03/09/2015. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/asmais/2015/09/1676793-saiba-quais-sao-os-conflitos-que-alimentam-a-crise-de-refugiados-na-europa.shtml>. Acesso em 19 de Janeiro de 2018

BERNSTEIN, Richard. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Library of Congress U.S.A. Mit Press Edition, 1996.

BENHABIB, Seyla. *Los derechos de los otros – extranje-*

ros, residentes y ciudadanos. Barcelona: Gedisa, 2005.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O cuidado com o mundo – diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Trad. Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.

DUARTE, André. *Vidas em Risco – Crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. Hannah Arendt e o pensamento da comunidade: notas para o conceito de comunidades plurais. *O que nos faz pensar*, n. 29, p. 21-40, mai. 2011.

LORIES, Danielle. *Sentir em commun. et Juger par soi même. Études phénoménologiques*, Louvain: ousia, tome I, n.2, (55-91). 1985.

LAFFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Hannah Arendt, Pensamento, Persuasão e Poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

MARCO, Carla Fernanda de. *O Direito fundamental à nacionalidade: a apatridia e a competência atributiva da ONU*. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

MELLO, Celso D. A. *Curso de direito internacional público*. 14. ed. São Paulo: Renovar, 2002.

NIETZSCHE, F. *Assim falava Zaratustra*. Trad. José Mendes. Rio de Janeiro: Saraiva, 2012.

NUNES, Igor Vinicius Basílio. *Amor mundi* e espírito revolucionário: Hannah Arendt entre política e ética. *CADERNOS DE FILOSOFIA ALEMÃ*, v. 21, n. 3, p. 67-78, dez. 2006.

PASSOS, Fábio. *O conceito de Mundo em Hannah Arendt – para uma nova filosofia política*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.

PEIXOTO, Claudia C.; LOBATO, Anderson. Pensar a cidadania em Hannah Arendt: direito a ter direitos. In: LONDERO, Josirene Cândido; BIRNFELD, Carlos André H. (org.). *Direitos fundamentais: contributo interdisciplinar para a redefinição das garantias de efetividade*. Rio Grande: Editora da FURG, 2013. p. 51-69.

PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. Apátridas e refugiados. Os direitos humanos partir da ética da alteridade. *Revista IHU*, n. 401, 3 de setembro de 2012. Disponível em:

http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4627&secao=401. Acesso em: 06 jan. 2018.

REZEK, Francisco. *Direito Internacional público: curso elementar*. 10. ed. São Paulo: Saraiva, 2006.

RUIZ, Castor M. M. Les réfugiés, seuil éthique d'un nouveau droit et d'une nouvelle politique (version française). *La Revue des droits de l'homme: Revue du Centre de recherches et d'études sur les droits fondamentaux*, n. 6, 2014.

SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt – História e Liberdade da ação a reflexão*. Porto Alegre: Clarinete, 2012.

SILVA, Ricardo George de A. A figura do pária rebelde na teoria política de Hannah Arendt. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 28, p. 36-50, 2016.

SILVA, Ricardo G.; MAIA, Antonio G. Política e Religião em Hannah Arendt: a imagem do inferno. *Revista Reflexões de Filosofia*, Ano 5, n. 8. p, 120-133, jan./jun. 2016.

STEINSLTZ, Rabbi Addin. *The Essential Talmud*. Nova York: Basic Books; Harper Collins Publishers, 2006.