

NOVA COSMÓPOLIS

As fronteiras como objetos de conflito no mundo contemporâneo*

Michel Agier

École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Paris, França. E-mail: michel.agier@ehess.fr

DOI: DOI: <http://dx.doi.org/10.17666/319103/2016>

Prólogo: a cena de Patras

Passada a época das projeções teóricas e políticas que envolveram a queda do muro de Berlim, os desejos de um mundo sem fronteiras ou as teorias de uma cidade-global, sabemos agora que a globalização, na qual entramos de forma bem consciente, não suprimiu as fronteiras: ela as transforma, as desloca, as multiplica e as alarga, ao mesmo tempo que as torna mais frágeis e incertas. Por vezes, ela as transforma em muros: muros concretos – cerca de 20 mil quilômetros de muros ao longo de fronteiras nacionais – ou muros invisíveis (eletrônicos, policiais etc.). Um dos efeitos do muro é o de novamente transformar os espaços de fronteira, pois o muro juntamente com as regulamentações e as ideologias que têm por objetivo dificultar a passagem

das fronteiras contribui ao alargamento do tempo e do espaço da fronteira. Uma vida mais longa se constrói nesse espaço, intermediário, nessa beira, nesse limiar. Isso nos leva a observar de forma mais detalhada essas situações de fronteira e também a observar o que acontece: exceção, extraterritorialidade, exclusão.

Para introduzir essa reflexão, eu gostaria de descrever uma curta cena de fronteira que presenciei em fevereiro de 2009, em um pequeno vilarejo grego à margem do mar Jônico, de onde partem os cargueiros para Veneza, Ancona e Bari, na Itália. Nesse porto, migrantes vindos do Iraque, do Irã, do Afeganistão, do Paquistão, do Egito, da Líbia, do Sudão, da Eritreia e agora jovens palestinos do Líbano chegam, desde o final dos anos de 1990, à procura de uma passagem para a Europa.

Diariamente, a poucos metros da fronteira, cerca de vinte jovens afegãos caminham pela beira da estrada paralela ao porto. Assim como todos

* Conferência proferida no 39º Encontro Anual da Anpocs, realizado de 26 a 30 de outubro de 2015 em Caxambu – MG.

os outros dias, eles esperam os caminhões, que se aproximam do porto em velocidade reduzida para embarcar nos porões dos navios que os transportarão, com suas mercadorias, para a Itália. Quando um deles se aproxima, os jovens começam a correr, dois tentam abrir as portas traseiras do caminhão e, quando conseguem, mantêm, sempre correndo, as portas abertas enquanto um ou dois tentam, muito rapidamente, subir no veículo. Alguns gritos, às vezes risos, pois, com a repetição, isso se torna quase uma brincadeira. Na beira da estrada, uma viatura de polícia estacionada e quatro policiais, conversando e observando os jovens que correm a poucos metros dali. Por fim, do outro lado da rua, na sequência de uma área gramada, uma grande varanda envidraçada ocupa toda a fachada térrea de um edifício de luxo. Atrás da vidraça, vê-se uma sala de *fitness*, cujos aparelhos são dispostos de maneira que, ao utilizá-los, uma dezena de praticantes podem, ao mesmo tempo, pedalar ou correr e observar, plácidos, a corrida dos jovens afegãos atrás dos caminhões. Nenhuma palavra é trocada entre os jovens afegãos e os praticantes de musculação, como também inexistente qualquer relação direta entre os policiais e os migrantes. Somente olhares, eventualmente cruzados. Essa cena silenciosa representa uma (não) relação entre os atores presentes, um concentrado, por assim dizer, do estado do mundo.

Com corridas ou caminhadas, em suas errâncias, os jovens migrantes afegãos encarnam uma nova figura do estrangeiro, zigzagueando entre as interdições. Se os policiais que os veem correr permanecem calmos, é porque um dispositivo complexo de grades altas cerca o porto; os caminhões serão minuciosamente inspecionados no estacionamento antes do embarque; e, ainda, ao chegar na Itália, aqueles que eventualmente teriam conseguido passar serão provavelmente apanhados e entregues a um barco para retornarem. Eles se reencontrarão no acampamento de Patras, que funcionou do final de 1996 a julho de 2009 e acolheu, dependendo do período, de quinhentas a 2 mil pessoas. Eles cruzam, portanto, a fronteira, mais dificilmente do que as mercadorias sob as quais eles tentam se esconder.

Mesmo assim, alguns conseguem atravessar a fronteira marítima, a mais difícil, ou outras, por

vias terrestres, muito mais longas e cansativas. Essas passagens mantêm o desejo e a energia do movimento dos outros migrantes que permaneceram retidos na fronteira. E, para os que não conseguem atravessá-la, os meses e os anos passam sempre no mesmo local, seja no porto, no acampamento, seja nos espaços ocupados das cidades e no trabalho temporário nas plantações de laranja e de oliva da região. Uma vida inteira organiza-se nessas áreas da fronteira, marcada pela incerteza do momento e do destino imediato, também dos olhares que pairam sobre eles.

A minha abordagem é antropológica. A partir de pesquisas em campo – na África, no Oriente Próximo, no Sul da Europa –, cuja cena em Patras é exemplar, entendi que a fronteira aparece permanentemente, é algo diferente e, para alguns, está em todo lugar. Descobri, por esse “viés” etnográfico e de forma progressiva, o que poderíamos chamar de *centralidade da fronteira* – é o que abordarei na primeira parte desta conferência. Debatendo com trabalhos de sociólogos e filósofos, que têm as fronteiras e o cosmopolitismo como objeto de reflexão, vislumbrei um campo de trocas vigoroso. Um horizonte comum delinea-se: o cosmopolitismo das situações, dos espaços e das pessoas das fronteiras que estudei em campo cruza e interpela o debate mais geral sobre o cosmopolitismo e a cosmopolítica. Iniciarei, portanto, com as situações de fronteira.

Homens-fronteira, situações de fronteira

Quem chega na fronteira passa por um processo bastante lógico, recorrente e, por vezes, patológico de desidentificação pela perda ou pelo afastamento dos lugares, dos laços e dos bens que formam sua identidade. Em situações de faixas de fronteira, as pessoas não podem ultrapassá-la completamente e não conseguem, pois, encontrar um lugar, um estatuto; não têm reconhecimento nem “cidadania” plena no local de destino. Elas se tornam “homens-fronteira” em “lugares-fronteira”. A desidentificação tira da pessoa a possibilidade de se transformar em outra existência. Mas o espaço da faixa de fronteira (*borderland*) é um local de ano-

mia ou de relacionamento? Local de uma ausência ou de uma presença de identidade, de socialidade, de cultura e de política?

Ressalto, assim, a importância das figuras teóricas de “homens-fronteira”. Descriverei o *errante*, o *meteco* e o *pária*, sempre em relação à sua condição social e à sua história com os lugares onde vivem.

Para os *errantes*, africanos ou afegãos, que buscam ao redor do Mediterrâneo uma entrada para a Europa, o deserto, o mar e os portos, a própria estrada, eventualmente as ruas, representam fronteiras, e é aí que, por vezes, eles permanecem em acampamentos improvisados. Trata-se de uma imagem antiga, mas que hoje se tornou comum e mais visível. Há uma incerteza do caminho, do destino e, dependendo do país, do estatuto – “clandestino”, “ilegal”, “sem documentos” – uma trilha infinita de exílio. Para eles, a fronteira é um espaço assustador, perigoso e ameaçador. Para se encorajar, se sentir em movimento, sujeito de uma marcha avante da qual não têm controle sobre as determinações, eles se autodenominam “aventureiros”, recusando a compaixão vitimadora e tornando-se por vezes excessivamente enérgicos, ansiosos, até o ponto da violência e da consciência da possibilidade de morrer.

O *meteco* é outra figura da antiguidade que atualmente voltou a aparecer nas cidades. São os “trabalhadores sem documentos” (centenas de milhares na França, milhões nos Estados Unidos)... eu os encontrei em Beirute, em famílias compostas por migrantes sudaneses e sri-lankeses. Existem também as trabalhadoras com um contrato de trabalho, mas sem cidadania (sem direito) fora da relação de trabalho. Elas vêm das Filipinas, do Sri-Lanka, do Bangladesh, da Eritreia. Assim como os metecos da Grécia antiga, essas pessoas encontram-se nas cidades, são economicamente úteis, mas não possuem qualquer cidadania ou direito de propriedade; são socialmente indesejáveis. Para eles, a cidade toda é uma fronteira e seu lugar acontece logicamente em ocupações clandestinas, que podem se tornar o local de sua existência comum.

O *pária*, por fim, é aquele que vive recluso em um campo de refugiados, de deslocados, de retenção... Neste caso também a longa duração desse estabelecimento e seu caráter de cruzamento mundial

(ao encontro de outros grupos nacionais, linguísticos, de missionários humanitários ocidentais) transforma esses campos em locais de fronteira no sentido de uma experiência de mundo e de alteridade.

Aos poucos, a vagância do “errante” delinea um caminho sem retorno, ao contrário da Odisseia do migrante cuja cidade natal, Ítaca, parecia ser a primeira e última etapa. A marginalização do “pária” transforma o local confinado do indesejado em uma fronteira entre as sociedades e os Estados-nação, um espaço intermediário no qual é possível viver, mas de onde é difícil sair. Por fim, a marginalidade do “meteco” define o estrangeiro presente na cidade, mas sem acesso à *polis*, isto é, sem direitos, socialmente indesejável, mas economicamente útil. Eles invadem, acampam, eles vivem nos interstícios da cidade. Todos percorrem com maior ou menor desenvoltura social e econômica um “labirinto” cultural em que se forma sua consciência de pertencer ao mundo, mas também alarga o distanciamento de suas identidades herdadas.

Quanto aos diferentes lugares pelos quais eles passam no decorrer desse percurso – o acampamento, o campo, a ocupação –, trata-se de instalações projetadas para serem provisórias, precárias. Mas elas representam, também, uma certa estabilização das situações de fronteira, onde cada um descobre seu relativo estranhamento aos olhares dos outros. Para eles, os “outros são aquelas e aqueles que vivem nas cidades onde eles possuem apenas um acesso limitado ou, até mesmo, nenhum acesso; são também aquelas e aqueles mais próximos, que vivem ali, com eles, nas fronteiras. Relações sociais se estabelecem; relações de poder se formam com hierarquias entre os que já estão alocados e os que chegam, entre homens e mulheres; relações que uns e outros possuem (ou não) com o mundo exterior, com a cidade onde, eles próprios, são um povo estrangeiro.

Direi algumas palavras mais precisas sobre dois desses lugares-fronteira: a ocupação do hospital de Gaza, em Beirute, e o campo de Maheba, na Zâmbia. Eles se constituíram progressivamente como locais de hospedagem e locais de exílio.

O Hospital de Gaza, no bairro de Sabra, em Beirute, é uma ocupação de onze andares, sendo que três foram construídos depois da invasão, com

127 alojamentos e pouco menos de quinhentos ocupantes. Foi inaugurado em 1987 por mulheres palestinas que tentavam escapar da violência do campo de Chatila. Gradualmente, tornou-se a moradia de outros refugiados palestinos fora dos campos, de libaneses pobres, de iraquianos, de trabalhadores migrantes sírios, de egípcios, de sudaneses e de migrantes bangladeshes que trabalham como empregados domésticos e, por fim, mais recentemente e em grande número, de refugiados sírios.

O campo de Maheba, na Zâmbia, abriu em 1971 e nunca parou de crescer em função não só dos momentos sucessivos da guerra em Angola, mas também da chegada de congoleses, ruandeses ou ugandeses que fugiam de outros conflitos, até atingir, em 2002, a cifra de 52 mil ocupantes em uma área que triplicou nesse período.

O que pude observar nesses dois lugares foi, primeiramente, que sua ocupação pode ser objeto de uma história relativamente clássica de povoamento, ou seja, os que chegam primeiro estabelecem uma relação hierárquica e de poder com os que chegam depois. Há também a questão do acesso a recursos ou, ainda, a criação de recursos próprios, pois o que teria uma aparência banal em situação “normal” pode adquirir valor excepcional em situação de exceção: lotes de terra em Maheba, construção e adaptação de apartamentos para locação, entre outros recursos. Há, sobretudo – e isso é comum em todos esses lugares –, uma sobrerrepresentação das funções de mediação; dependendo do caso, são numerosos os tradutores, os trabalhadores sociais, os atravessadores etc.

Esses percursos e lugares formam novos mundos contemporâneos, inicialmente quase incompreensíveis para aqueles que chegam, independentemente se pouco ou muito forçados. Mas, lentamente, cada um começa a desenvolver certo trabalho cultural e de imaginação social para entender o lugar onde vive, estabelecendo uma relação com os “outros” que encontra por lá. Para concluir esta primeira parte da minha apresentação, gostaria de discutir a transformação cultural das pessoas nesse tipo de experiência.

Encontramos nestas três figuras – do errante, do meteco e do pária –, assim como nesses três tipos de lugares, um teste da alteridade que o soció-

logo austríaco judeu Alfred Schultz, exilado na década de 1940 nos Estados Unidos, chamou de “o labirinto do estrangeiro”: o estrangeiro chega com um modo de pensar que lhe parecia óbvio e natural, mas deve se orientar para um novo modelo cultural (língua, costumes, leis, folclore, modos etc.), compreendê-lo e utilizá-lo. “Isto significa”, resume Schütz, “que para o estrangeiro, o modelo cultural do novo grupo não é um refúgio, mas uma terra de aventura, não algo do qual se ouviu falar, mas um objeto de investigação a ser questionado, não uma ferramenta para gerenciar situações problemáticas, mas uma situação que, em si, é problemática e difícil de dominar” ([1945] 2010, p. 35; ver também Schütz, 1944). Dessa provação, seguindo Schultz, o estrangeiro extrai dois traços fundamentais: por um lado, a objetividade e a “inteligência do mundo” (ele descobriu que “o modo normal de viver está longe de ser tão certo quanto parece”); por outro, uma “lealdade ambígua” – ele não substitui um padrão cultural por outro, mas se torna um “híbrido cultural que vive na fronteira de dois modelos diferentes de vida, sem saber a qual dos dois ele pertence” ([1945], 2010, p. 37). (Tocqueville tinha enxergado a mesma coisa na floresta de Saginow, nos Estados Unidos, no início do século XIX). Nos casos aqui analisados, esse teste da alteridade é complicado e subdividido. Complicado pelo caráter singular, “heterotópico” dos lugares-fronteira onde encontramos em doses mais ou menos altas a excepcionalidade, a extraterritorialidade e a exclusão. Subdividido, pois para os “estabelecidos” da cidade, onde eles são considerados estrangeiros radicais, somam-se outros estrangeiros que, como eles, ocupam esses lugares-fronteira e com os quais eles devem conviver e organizar suas vidas diárias. Dessa experiência mais fronteira que marginal, cada um estabelece uma distância em relação à sua própria identidade “de origem”, uma distância da sociedade de acolhimento que incorpora a norma e a centralidade, além de certa compreensão do “global”.

Se desejarmos dar um sentido mais geral a essa transformação cultural em lugares-fronteira, devemos, antes de mais nada, notar que eles nos obrigam a ir além do relativismo cultural, ou do louvor de identidades distintas, étnicas ou mestiças.

Se as pessoas às quais me refiro nos ajudam a compreender a condição do estrangeiro nos dias atuais, as “figuras” teóricas (errantes, metecos, párias) não esgotam a realidade desses sujeitos. Eles mantêm a sua singularidade. E essa observação não é puramente formal. Vale lembrar que a experiência dos antropólogos ainda é marcada por tais encontros singulares, que muitas vezes se escondem por detrás do “informante” e no qual o pesquisador em campo encontrou um(a) verdadeiro(a) amigo(a), um hospedeiro e, muitas vezes, um fino conhecedor da sociedade que ele veio estudar. Mas também, muitas vezes, essa relação permanece marcada por um único selo afetivo (que gostaríamos de distinguir, de forma talvez pouco clara, das informações “objetivas”) sem tirar todo o partido teórico do encontro com um *sujeito* de palavra e de ação que o pesquisador pode vivenciar. Isso nos conduz a não tirar muitas conclusões de caráter “identitário” desses múltiplos encontros e dos perfis que podemos traçar. É a razão pela qual o modo de falar me parece ser importante, as figuras sugerem posições sociais de relativo estrangeirismo, em que as dimensões do trabalho, da residência, do itinerário pessoal e familiar são essenciais, como também os contextos nos quais cada pessoa vive “aqui e agora” o seu estrangeirismo e se transforma culturalmente a partir dessa vivência. Os nomes que escolhi para reportar essas experiências – o errante, o pária, o meteco – são claramente históricos, sociais, relacionais e, dessa forma, universais no processo que eles descrevem e em seu significado antropológico em vez de étnico ou nacional.

Um cosmopolitismo comum

O que existe além do “etnismo metodológico” e, conseqüentemente, do “nacionalismo metodológico” (Beck, 2006)? Ao multiplicar as fronteiras de forma simultânea à difusão dos meios de mobilidade por todo o planeta, a globalização estaria desaparecendo com a figura do estrangeiro, cuja função é essencial para a possibilidade dos “nós” (nacionais, étnicos ou outros)? Ou, pelo contrário, ela a estaria transformando na condição mais compartilhada no mundo, sejam quais forem as identidades herdadas?

Essa hipótese – a generalização do estrangeiro e de seu “labirinto” – nos leva a considerar também a centralidade da fronteira nos novos debates sobre o mundo – o exercício do mundo pela mobilidade e a possibilidade de uma política nessa escala, uma política-mundo.

O século do Iluminismo, após o período da descoberta do Novo Mundo, o tempo de sua colonização, dos encontros, das violências e das grandes hibridações, foi rico em propósitos e conceitos que ecoam no mundo contemporâneo. É o que ilustram tanto a reflexão de Rousseau sobre a alteridade de um humano diferente, mas ainda desconhecido, quanto, e sobretudo, o projeto de “paz universal” de Immanuel Kant ([1795] 2007), sobre o qual eu gostaria de dizer algumas palavras. Longe de ser idealista, esse ensaio de filosofia e política é o mais pragmático que existe. É, na verdade, um manifesto que desenvolve três grandes ideias de uma surpreendente atualidade. Em primeiro lugar, a terra é redonda e estamos todos condenados a nos relacionar bem, pois sempre nos encontraremos “na superfície da Terra”. Em seguida, a liberdade é a condição para o exercício da “cidadania do mundo”, pois precisamos ser capazes de atravessar as fronteiras para realizar o exercício do mundo, sair de si, do perímetro de identidade que nos é atribuído. Por fim, acrescenta Kant, as trocas e, em particular, as trocas comerciais, se desenvolverão bem melhor a partir do momento em que essa escala do mundo passar a ser implementada.

Trata-se, atualmente, para o pensamento-mundo da filosofia política, de pensar na possibilidade de um “mundo comum” em um contexto em que nosso planeta se torna a realidade mais compartilhada por todos os seres humanos. Desse modo, um novo objeto político e societário deve ser pensado, já que deslocar-se, compartilhar um mesmo mundo, tornou-se tecnicamente viável. Tudo acontece como se invenções técnicas tivessem sido mais velozes que a invenção social e política; como se houvesse um “atraso” de uma globalização sobre a outra. Na verdade, esse descompasso designa a diferença entre a globalização e o mundo comum: isto é o que o filósofo Etienne Tassin (2003, p. 18) chama de “globalização do *acosmismo*, uma sistematização da destruição do

mundo sob o pretexto de sua dominação econômica e tecnocientífica”. Se a visão do mundo sofre de otimismo ingênuo é, segundo Kant, por tratar-se de um pensamento pacificado do mundo, que precisa eliminar conflitos para florescer. Como se o mundo comum devesse ser um mundo sem conflitos. Ora, essa omissão do conflito nada mais é do que uma omissão da política e, portanto, uma confusão entre cosmopolítica e cosmopolitismo. É essa distinção que eu gostaria de estabelecer e em relação à qual a antropologia pode nos ajudar: distinguir a cosmopolítica e o cosmopolitismo para melhor compreender a relação entre eles. Talvez o cosmopolitismo seja o quadro antropológico e sociológico que forma a base e a condição de uma possível, eventual, cosmopolítica. É preciso, então, esclarecer a qual cosmopolitismo me refiro.

Associa-se geralmente a palavra “cosmopolita” a um modo de vida “globalizado” – o mundo dos especialistas internacionais, dos tecnocratas, dos líderes e criadores de imagens que falam do mundo, da globalização e que circulam rapidamente de forma fluida de um lugar para outro no planeta. Dos aeroportos aos aviões e centros de convenções, dos centros comerciais idênticos a redes hoteleiras, eles vivem, na verdade, em uma bolha global da qual pouco ou nunca saem e, de uma capital a outra, não têm necessidade de se mexer muito para se deslocar, pois de fato não mudam de moradia. O próprio mundo, com todas as suas fronteiras, seu relevo, seus detritos, seus odores ou suas barreiras, compõe o cenário desfocado de sua viagem livre e aconchegante. Para definir coletivamente esse conjunto, podemos falar de uma classe global como uma minoria social e cultural sem etnia, que se definiria em oposição aos “locais”. É o que sugere o sociólogo Zygmunt Bauman, para quem a elite global é tão inacessível quanto excessivamente visível, “flutuando acima do mundo local”, enquanto eles, os “locais”, formam uma maioria mundial mais anônima, cujos movimentos são mais lentos, difíceis, até mesmo arriscados (Bauman, 1999; ver também Bayart, 2004).

Diferenciando-se dessa classe global e, portanto, pouco cosmopolita, outras pessoas, geralmente reunidas por movimentos e associações, querem ser “cidadãs do mundo” ou “antiglobalização”.

Elas também se definirão como “cosmopolitas”, mas, nesse caso, se quisermos ser precisos, trata-se, para elas, de defender uma posição política sobre o mundo e sua governança mais ou menos representativa, democrática ou universalista. Isso já constitui a “cosmopolítica” ou, ao menos, o prenúncio do que poderá ser um dia a mobilização cosmopolítica. A filosofia da política-mundo é seu eco e pode-se dizer que já existe uma filosofia da cosmopolítica, a qual tem todas as chances de ocupar um lugar mais importante na filosofia política em geral. Os debates enfocam o significado e as vantagens comparativas do multiculturalismo e dos conflitos de universalismos ou, como recentemente propôs Judith Butler, a ideia de coabitação, espécie de grau zero da cosmopolítica.¹

Nessa mesma sequência de ideias, mas passando da política mundial para uma concepção da “sociedade global”, o sociólogo Ulrich Beck (2006) considerou que ser verdadeiramente cosmopolita é ter uma “consciência” cosmopolita. Ele se refere à percepção comum dos riscos compartilhados, como os de ordem sanitária, por exemplo, em todos os pontos do planeta e simultaneamente. Haveria assim, para ser bem preciso quanto ao uso dos termos, uma *identificação* com o mundo como um todo sobre algo acontecendo em algum lugar, “em outro lugar”, mas em relação ao qual vemos imagens e ouvimos comentários por toda parte, que pode ou poderia nos atingir: trata-se do “risco” da “sociedade de risco”.² Gripe aviária, tsunami, 11 de setembro... tanto nosso compromisso como nossa consciência são solicitados. Mas nós também, por que não, participamos globalmente das Olimpíadas, da Copa do Mundo de Futebol... algo, repentinamente, aparece como símbolo e elo, provocando, por um instante, a sensação de estar em sociedade em um mesmo mundo, mas isso acontece por meio de imagens, de comentários, de fluxos de informações, sem que a experiência de cada um dos sujeitos dessa “consciência” seja realmente afetada por ela. Seu quadro é, portanto, nas palavras de Ulrich Beck, a “sociedade de risco”, mas é também uma “sociedade (global) do desempenho”, “do espetáculo” etc. O ponto comum dessas formas de sociedade global é seu aspecto virtual. A sociedade parece basear-se exclusivamente na percepção de um even-

to mediatizado, ou até mesmo mediático, que “nos” reúne globalmente, mas só por um instante e sem que essa “consciência” corresponda a uma experiência compartilhada.

Esses três usos mais comumente aceitos da ideia e da palavra “cosmopolita” (classe global, cosmopolítica, consciência cosmopolita) não descrevem tal condição no sentido de uma experiência vivida, cotidiana e comum, uma experiência de partilha do mundo, por mais desigual e violenta que seja. É em relação a essa experiência de situações de fronteira no sentido amplo que proponho um outro conceito de cosmopolitismo como experiência daquelas e daqueles que vivenciam a concretude do mundo, sua aspereza, que experimentam uma passagem das fronteiras que pode se estender no tempo e no espaço. Em situações de fronteira, a relação com o outro, um desconhecido que também é a personificação do que é o mundo para aquele que lá se encontra, chegando na fronteira, é diretamente colocada à prova.

Prestemos atenção nessa *nova cosmópolis*. Mantidos na incompletude de suas rotas migratórias, vivendo sob ameaças de prisão nas cidades ou da morte em desertos ou mares, eles revivem as vidas passadas dos “párias” (em campos), dos “errantes” (no mar, nas florestas ou nos desertos) ou dos “metecos” (trabalhadores urbanos e trabalhadores agrícolas sazonais mantidos “sem documentos”, contra a sua vontade). Todos parecem presos na fronteira da vida real como nas sociedades e nas cidades para as quais se dirigem, e, portanto, é aí, nas fronteiras que se estendem no tempo e no espaço, que eles se tornam cosmopolitas. Fora de seus “lares” e de seu “eu” identitário, habitantes do mundo, eles atravessam lentamente os países, devem saber falar palavras de muitos idiomas, enfrentam relevos topográficos penosos, são confrontados a muitas realidades, à dureza dos Estados-nação com suas polícias ou seus locais de detenção, à compaixão de organizações internacionais que abordam os direitos humanos e efetivamente cuidam deles nos campos, ao medo dos moradores com seus “territórios” protegidos, e eles aprendem a superar seus próprios medos para poder sobreviver enquanto avançam. Possuem, portanto, um conhecimento concreto do mundo, que “nós”, que nos supomos

cosmopolitas, não temos realmente; não de um modo tão físico e sentido, pois nossos deslocamentos são protegidos, seguros e frequentemente confortáveis. Essa inteligência prática do cosmopolitismo dos exilados de hoje é aquela que nasce do desafio das fronteiras, da marginalização nos campos e da descentralização como modo de vida. Os exilados de todos os tempos e de todas as condições sociais sabem muito bem disso.

O sujeito cosmopolita como sujeito descentrado

Muitas obras no âmbito das ciências sociais vêm demonstrando, há cerca de vinte anos, o que poderíamos chamar de centralidade da migração para compreender a evolução do mundo em geral. Nina Glick Schiller (1995), com Linda Basch e Cristina Szanton Blanc, introduziram, na década de 1990, a reflexão sobre o cosmopolitismo do migrante, já que este último está enraizado “em mais de uma sociedade” e que a vida transnacional atravessa a experiência cotidiana dos indivíduos e suas famílias. Na França, o sociólogo e etnólogo Alain Tarrus também transformou os “transmigrantes” e os mais pobres entre os migrantes em portadores de um cosmopolitismo específico, “um cosmopolitismo migratório”, formando suas próprias redes e territórios. No Brasil, foi Gustavo Lins Ribeiro quem observou um “cosmopolitismo popular” a partir de pesquisas sobre os trabalhadores migrantes nos comércios de rua, na região da tríplice fronteira em Foz do Iguaçu (Argentina, Brasil, Paraguai) e, de forma mais geral, na economia informal. Por fim, Schiller ampliou sua reflexão anterior sobre os migrantes transnacionais aportando recentemente a seguinte questão: *Whose cosmopolitanism?* De que cosmopolitismo estamos falando? O cosmopolitismo de quem? A qual processo social contemporâneo, a que aspirações e a quais desejos corresponde? (Schiller e Irving, 2014; ver também Tarrus, 2002, 2015; Nyers, 2003; Ribeiro, 2014).

Para Hein de Haas, autor de uma síntese sobre o tema da migração internacional e de sua importância para a compreensão de vida social contemporânea em geral, os efeitos teóricos da atenção às mi-

grações surgiram apenas recentemente, integrando uma corrente mais ampla de pesquisas e de criação de novos conceitos que estão, de fato, associados à migração, à vida, às identidades e às experiências dos próprios migrantes: “transnacional”, “multicultural”, “diáspórico”, “crioulização” etc. Ele destaca que em alguns contextos, quando as “aspirações” de migração e as “capacidades” de partir evoluem na mesma direção em favor da mobilidade (o que não é algo automático), então uma “cultura da migração” se forma e desenvolve uma “crescente antipatia contra estilos de vida tradicionais, agrários”, e a migração contribui para uma rápida mudança da concepção da “boa vida” (Haas, 2014).

No meu caso, as pesquisas que conduzi, meus trabalhos de campo e meu olhar antropológico sobre diversas situações de fronteira me convenceram de uma coisa: apesar dos sentimentos de estranheza que pessoas “estabelecidas” em um lugar podem ter em relação aos migrantes, estes já estão separados da ancoragem territorial, familiar e cultural de seu local de origem. No início deste texto mencionei a desidentificação das pessoas que permanecem na fronteira, mas pode-se ir mais longe e criticar as ilusões (populares ou eruditas) da armadilha identitária: os *outsiders* já não correspondem à identidade que os “estabelecidos” lhes atribuem de acordo com etiquetas nacionais, étnicas ou raciais de que dispõem. É uma situação de dupla “desidentificação” do migrante que (1) já não corresponde à identidade de sua sociedade de origem e (2) também não corresponde à identidade atribuída a ele pela sociedade de destino. O conceito de *sujeito cosmopolita* tornou-se, pois, uma necessidade. Trata-se de um sujeito-outro, descolado da atribuição identitária que lhe é atribuída no duplo contexto onde vive (a sociedade de acolhimento, o lugar-fronteira) ou até mesmo agindo contra ela. Esse descolamento e o vazio simbólico que ele provoca podem levar o migrante a pensar a migração como algo mais sublime do que realmente é, a transformá-la em uma narrativa mística (alguns se referem à migração como uma “iniciação”) para se projetar em mundos imaginários e para reconstruir uma autoimagem e uma narrativa de si como a de um “aventureiro” (Haas, 2014, p. 24; ver também Bredeloup, 2014).

Reitero, portanto, a crítica da definição habitual de cosmopolitismo. As pessoas em deslocamento das quais falamos aqui estão distantes das classes globais que circulam em uma bolha estéril e sem falhas, são diferentes dos defensores da cidadania do mundo e não estão nem mais nem menos conscientes dos riscos ou dos espetáculos midiáticos globalizados que os demais habitantes do planeta. Seu cosmopolitismo está em outro lugar, origina-se no fato de que elas possuem, necessariamente, o mundo em suas mentes, mesmo se não o projetaram, ou não construíram, antecipadamente, uma teoria pessoal. Elas experimentam a forma do realismo cosmopolita do filósofo iluminista Immanuel Kant (devemos todos nos relacionar bem “pois a terra é redonda...”). Sua descoberta de que estamos em um mundo que ultrapassa os perímetros locais ou mesmo nacionais é uma experiência dolorosa e perigosa, mas repleta de expectativas e esperanças, de projeções para um futuro distante do “lar”, construído, de fato, em uma multilocalidade.³ Trata-se de um cosmopolitismo pragmático, sem que o discurso globalista seja a prova necessária da realidade dessa experiência – estar no mundo, na fronteira, e ser obrigado a se virar para a organização de sua vida cotidiana e para definir seu lugar na sociedade.

Essas observações corroboram a conexão da condição cosmopolita à prova da fronteira, a partir e além da migração. Creio que o cosmopolitismo comum, que se origina da experiência prática, cotidiana e banal da fronteira, designa uma condição que não está *substancialmente* vinculada a diferentes categorias sociais ou a classes populares de migrantes, mesmo se, em grande parte, é sobre elas que se baseia a reflexão. Ela é mais abrangente que uma categoria social. Trata-se de uma condição que combina a experiência e o pensamento da fronteira, uma nova *cosmópolis*, só que desligada de uma categoria social específica. Com base nessa experiência de migrantes pode-se extrair um ponto de vista descentrado do mundo: é o que propõe a filósofa Seloua Luste Boulbina, que, em um ensaio brilhante, apoiado sobre a obra de Edward Saïd (incluindo suas “Reflexões sobre o exílio”), fixa o pensamento o mais claramente “descolonizado”, isto é, emancipado de qualquer obrigação, naquilo que ela denomina os “entre-mundos”, que são formados pela

experiência e pela “ciência do concreto” – viajante – dos migrantes (Luste Boulbina, 2013; ver também Saïd, 2001; Cassin, 2014).

A imagem que quero destacar e, de certa forma, “universalizar” é do espaço intermediário. Observa-se por toda parte uma tendência contemporânea à profusão e à diversificação de espaços onde se desenvolve uma experiência descentrada. Ademais, a reflexividade que acompanha necessariamente este saber-ser no mundo da fronteira é aumentada pela duração e repetição da posição fronteiriça. Com o alargamento espacial e temporal das fronteiras, essa condição é antecipadora de uma cultura das fronteiras como cultura global em formação. Trata-se de um cosmopolitismo simultaneamente mais amplo e universal, mais verdadeiro e autêntico, que aquele que supomos quando falamos, hoje, de cosmopolitismo, de acordo com as concepções habituais aqui evocadas – elite global, alter-globalização, consciência global. A apropriação da ideia cosmopolita pela classe global espetacularizada, pela cosmopolítica dos cidadãos do mundo, ou pela consciência dos fatos globalizados pela mídia, é certamente uma questão política. Essa diferença de interpretação mostra que o cosmopolitismo, assim como a mobilidade global, é marcado por múltiplas desigualdades sociais, e que sua definição é objeto de conflito. Se é importante, antes de mais nada e como lembra Nina Glick Schiller e Andrew Irving (2014), dizer de quem estamos falando quando tratamos de cosmopolitismo, também é importante saber qual a melhor descrição possível do cosmopolitismo, seus lugares e a vida que é vivida.

De um ponto de vista prospectivo, essa condição cosmopolita banal e cotidiana não se reduz a seu componente sociológico atual (circulação de “pobres para pobres”, cosmopolitismo “popular”, “transnacional” ou “migratório”), pois ela remete a uma posição no mundo: uma experiência de fronteira conflituosa ou até mesmo experiência de uma tal violência que podemos falar de guerras nas fronteiras. Mas se trata de uma experiência incentivada pela globalização a se multiplicar e com a qual temos todos que aprender a viver. Esse aprendizado provavelmente será uma das chaves para a formação de um mundo comum e de uma cosmopolítica ainda por ser concebida.

Notas

- 1 Retornaremos, na conclusão, sobre essas discussões e sobre a posição da antropologia.
- 2 Ponto de partida da reflexão proposta por Ulrich Beck sobre o cosmopolitismo.
- 3 Emprego o termo “multilocalidade” em vez de “trans-” ou “supralocalidade” para manter a referência concreta com os lugares, com as múltiplas ancoragens em vez do desenraizamento.

BIBLIOGRAFIA

- BAUMAN, ZYGMUNT. (1999), *Les conséquences humaines de la mondialisation*. Paris, Hachette.
- BAYART, Jean-François. (2004), *Le gouvernement du monde: une critique politique de la globalisation*. Paris, Fayard.
- BECK, Ulrich. (2006), *Qu'est-ce que le cosmopolitisme?* Paris, Aubier.
- BREDELOUP, Sylvie. (2014), *Migrations d'aventures: terrains africains*. Paris, Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.
- CASSIN, Barbara. (2014), “Entre”, in Jean Birnbaum, *Repousser les frontières?*, Paris, Gallimard/Folio.
- HAAS, Hein de. (2014), *Migration theory. Quo vadis?*. IMI Working Papers Series, n. 100, International Migration Institute, University of Oxford.
- KANT, Immanuel. (2007), *Vers la paix universelle [1795]*. Introd., trad. e notas Max Marcuzzi. Paris, Vrin, 2007. [ed. brasileira: *À paz perpétua*. Trad. e prefácio Marco Zingano. Porto Alegre, L&PM, 2008.]
- LUSTE BOULBINA, Seloua. (2013), “La décolonisation des savoirs et ses théories voyageuses”. *Rue Descartes*, 78: 19-33.
- NYERS, Peter. (2003), “Abject cosmopolitanism: the politics of protection in the anti-deportation movement”. *Third World Quarterly*, 24 (6): 1069-1093.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. (2014), *Outras globalizações: cosmopolíticas pos-imperialistas*. Rio de Janeiro, Eduerj.
- SAÏD, Edward. (2001), *Réflexions on exile, and*

other literary and cultural essays. Londres, Granta Books.

SCHILLER, Nina Glick. (1995), "From immigration to transmigrant: theorizing transnational migration". *Anthropological Quarterly*, 68 (1): 48-63.

_____ & IRVING, Andrew (eds.). (2014), *Whose cosmopolitanism? Critical perspectives, relationalities and discontents*. Oxford, Berghahn Books, 2014

SCHÜTZ, Alfred. (1944), *L'étranger: un essai de psychologie sociale*. Paris, Allia.

_____. ([1945] 2010), *L'homme qui rentre au pays*. Paris, Allia.

TARRIUS, Alain. (2002), "Des transmigrants en France: un cosmopolitisme migratoire original". *Multitudes*, 49: 42-52.

_____. (2015), *Étrangers de passage: poor to poor, peer to peer*. La Tour d'Aigues, L'Aube.

TASSIN, Etienne. (2003), *Un monde commun: pour une cosmo-politique des conflits*. Paris, Le Seuil, 2003.

**NOVA COSMÓPOLIS: AS
FRONTEIRAS COMO OBJETOS
DE CONFLITO NO MUNDO
CONTEMPORÂNEO**

Michel Agier

Palavras-chave: Fronteiras; Globalização; Cosmopolitismo; *Borderlands*; Conflitos

A globalização não suprimiu as fronteiras: ela as transforma, as desloca, as dissocia umas das outras. Algumas atividades econômicas, por exemplo, não têm o mesmo alcance das atividades políticas ou das comunicações. As fronteiras se multiplicam, se alargam e se tornam, assim, simultaneamente mais frágeis e incertas. O momento atual do processo de globalização nos traz duas questões referentes à possibilidade de viver em uma escala global. Por um lado, um número cada vez maior de fronteiras se transformam em muros, mais migrantes morrem em mares, desertos e montanhas ao tentar atravessar fronteiras fechadas. Por outro lado, a questão filosófica e política do cosmopolitismo volta à ordem do dia em um contexto diferente daquele do Iluminismo, mas que formula, concretamente, as mesmas perguntas. A partir de etnografias de “homens-fronteira” e “lugares-fronteira” (*Borderlands*), proporei pensarmos uma nova *cosmópolis*, considerada como um mundo em movimento que antecipa a forma banal e cotidiana do cosmopolitismo. Na esfera antropológica, trata-se de uma nova situação onde a cultura e a sociabilidade se definem em situações de fronteira que se tornam cada vez mais constantes.

**THE NEW COSMOPOLIS:
BORDERS AS OBJECTS OF
CONFLICT IN CONTEMPORARY
WORLD**

Michel Agier

Keywords: Borders; Globalization; Cosmopolitism; *Borderlands*; Conflicts

Globalization did not suppress the borders; it transforms them, dislocates them, and dissociates them from one another. Some economic activities, for instance, do not have the same scope or extent of the political activities or of those of the communications. The frontiers are multiplied, enlarged, and so become more fragile and uncertain. The present moment of the globalization process brings us two questions in relation to the possibility of living in a global scale. On one hand, a growing number of borders are transformed into walls, more migrants die in oceans, deserts, mountains, trying to cross closed borders. On another hand, the philosophical and political question of cosmopolitism returns to the agenda in a different context from that of the Enlightenment, but that formulates, concretely, the same questions. From the ethnographies of “borders-men” and “borders-places” (*Borderlands*), the article proposes thinking a new *cosmopolis*, considered as a world in movement which anticipates the trivial and everyday form of cosmopolitism. In the anthropological sphere, such is a new situation in which culture and sociability are defined in more and more constant border situations.

**LES FRONTIÈRES EN TANT
QU’OBJETS DE CONFLIT DANS
LE MONDE CONTEMPORAIN**

Michel Agier

Mots-clés: Frontières; Mondialisation; Cosmopolitisme; *Borderlands*; Conflits.

La mondialisation n’a pas supprimé les frontières, elle les transforme, les déplace, les dissocie les unes des autres. Certaines activités économiques, par exemple, n’ont plus le même périmètre que les pratiques politiques ou que les communications. Les frontières se multiplient, s’élargissent, et sont dans le même temps plus fragiles et incertaines.

Le moment actuel du processus de la mondialisation conduit vers deux questions relatives à la possibilité de vivre à l’échelle globale. D’un côté, de plus en plus de frontières se transforment en murs, davantage de migrants meurent en tentant de traverser les mers, les déserts et les montagnes quand les frontières se ferment. D’un autre côté, la question philosophique et politique du cosmopolitisme revient à l’ordre du jour, dans un contexte différent de celui des Lumières, mais en reposant les mêmes questions de manière concrète.

À partir d’ethnographies d’« hommes-frontières » et de « lieux-frontières » (*borderlands*), je propose de penser une nouvelle *cosmopolis*, considérée comme un monde en mouvement qui antecipe la forme banale et quotidienne du cosmopolitisme. Sur le plan anthropologique, c’est un nouveau cadre où la culture et les formes de la vie sociale se définissent dans des situations de frontières toujours plus nombreuses.