



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE DO PARANÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS
CAMPUS JACAREZINHO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA JURÍDICA

ANDRÉ GODINHO CUNHA

**CRÍTICA À RAZÃO HUMANITÁRIA: A (RE)CONSTRUÇÃO DA
POLÍTICA MIGRATÓRIA NO BRASIL PELA VIA DA HOSPITALIDADE**

JACAREZINHO/PR

2019

ANDRÉ GODINHO CUNHA

**CRÍTICA À RAZÃO HUMANITÁRIA: A (RE)CONSTRUÇÃO DA
POLÍTICA MIGRATÓRIA NO BRASIL PELA VIA DA HOSPITALIDADE**

Dissertação apresentada como requisito parcial à qualificação à obtenção do título de Mestre em Ciência Jurídica ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciência Jurídica (PPGCJ) (Área de Concentração: Teorias da Justiça – Justiça e Exclusão; Linha de Pesquisa: Estado e Responsabilidade: Questões Críticas), da Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP).

Sob a orientação do Prof. Dr. Gilberto Giacoia.

JACAREZINHO/PR

2019

Ficha catalográfica elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UENP

C977c Cunha, André Godinho.
Crítica à Razão Humanitária: a (re)construção da política migratória no Brasil pela via da hospitalidade / André Godinho. Cunha; orientador Gilberto Giacóia - Jacarezinho, 2019.
114 p.

Direito) - Universidade Estadual do Norte do Paraná, Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2019.

1. Hospitalidade. 2. Políticas Migratórias. 3. Razão Humanitária. I. Giacóia, Gilberto, orient. II. Título.

TERMO DE APROVAÇÃO

ANDRÉ GODINHO CUNHA

CRÍTICA À RAZÃO HUMANITÁRIA: A (RE)CONSTRUÇÃO DA POLÍTICA MIGRATÓRIA NO BRASIL PELA VIA DA HOSPITALIDADE

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre no Programa de Pós-Graduação em Ciência Jurídica, Centro de Ciências Sociais Aplicadas, *Campus* Jacarezinho, Universidade Estadual do Norte do Paraná, pela seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. Gilberto Giacóia

Orientador: Programa de Pós-Graduação em Ciência Jurídica (UENP)

Prof. Dr. Lafayette Pozzoli

Prof. Dr. Maurício de Aquino

Jacarezinho, 08 de Fevereiro de 2019.

*Este trabalho é dedicado ao meu pai, Juarez,
por ter me ensinado o verdadeiro da
hospitalidade.*

AGRADECIMENTOS

À minha mãe e ao meu pai, e à toda minha família, pelo amor, e por me apoiarem em todos os momentos de minha trajetória com muito carinho. À minha parceira Carolina Vital, que tanto amo, pelo incentivo e carinho nos momentos mais difíceis.

Ao estimado camarada José Mauro Garboza Junior pelas orientações, apoio e conversas valorosas. À dileta colega Angélica Cheng Furquim, pelo incentivo. À Professora Fátima Yokohama, pessoa fundamental na construção das políticas migratórias no Brasil. Ao estimado Prof. Doutor José Antônio Peres Gediél.

Ao meu estimado orientador, Prof. Doutor Gilberto Giacoia. A todos os professores do Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciência Jurídica da Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP), no nome do Prof. Doutor Fernando de Brito Alves.

Esta pesquisa foi realizada integralmente com apoio da CAPES, agradeço pela concessão da bolsa de estudos.

“L’enfer, c’est les autres.”
(Jean-Paul Sartre, *Huis Clos Mouches*).

A aprovação do presente trabalho não significará o endosso nem do Professor Orientador, da Banca Examinadora e nem do Programa de Pós-Graduação em Ciência Jurídica da Universidade Estadual do Norte do Paraná à ideologia que o fundamenta ou que nele é exposto.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

CUNHA, André Godinho. *Crítica à Razão Humanitária: a (re)construção da política migratória no Brasil pela via da hospitalidade*. Dissertação de Mestrado em Ciência Jurídica do Programa de Pós-Graduação em Ciência Jurídica do Centro de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual do Norte do Paraná, Jacarezinho, PR, 2019, 114f.

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo analisar a política migratória no Brasil a partir da teoria crítica da razão humanitária – formulada pelo filósofo Didier Fassin. Como alternativa à atual política migratória, pretende-se desenvolver uma reflexão orientada pela ética da hospitalidade. Desta feita, primeiramente, examina-se a possibilidade do reconhecimento de um direito humano geral à mobilidade humana. A análise desta pretensão parte do pensamento liberal. Tal exame não se restringe ao fenômeno migratório dos refugiados, mas também aos migrantes irregulares/indocumentados, solicitantes de refúgio e de visto de reunião familiar. Todavia, será adotada uma virada teórica a partir da filosofia política (relacionando o pensamento psicanalítico). O propósito é justamente oferecer um horizonte teórico capaz de refletir os contornos complexos que envolvem a discussão sobre liberdades individuais. Nesse momento, critica-se a perspectiva de se pensar a liberdade humana a partir dos indivíduos. Em seguida, será apresentada a crítica à razão humanitária – entendida como processo racional e principiológico que baliza a atuação dos governos humanitários, na gestão de fenômenos ligados às migrações. Desta feita, serão problematizando os limites de adotarmos políticas a humanitárias. Como resposta teórica a esse contexto contemporâneo das políticas migratórias humanitárias, apresentam-se duas alternativas, a saber, a hospitalidade e a alteridade política. Como paradigma, serão analisadas as diretrizes normativas da política migratória brasileira, e por fim, discute-se o potencial e as limitações de balizarmos as políticas migratórias a partir aplicação transistêmica do Direito Internacional.

PALAVRAS CHAVE: Hospitalidade. Políticas Migratórias. Razão Humanitária.

CUNHA, André Godinho. *CRITIQUE TO HUMANITARIAN REASON: the (re)construction of migratory policy in Brazil from the hospitality perspective. 2018. Master's Dissertation in Legal Sciences – Center Applied to Social Sciences State University of North Paraná (UENP), Jacarezinho – PR.*

ABSTRACT

This research aims to analyze the migration policies in Brazil based on critical theory of humanitarian reason - developed by the philosopher Didier Fassin. As an alternative to the current migration policy, we intend to develop a reflection guided by the ethics of hospitality. Thus, firstly, examining the possibility of recognizing a general human right to human mobility. The analysis of this claim is based on liberal thinking. Such analysis does not restrict itself to the migratory phenomenon of refugees, but also to irregular/undocumented migrants, asylum seekers and family reunion visas. However, a theoretical turn will be adopted from political philosophy (relating psychoanalytic theory). The purpose is precisely to offer a theoretical horizon capable of reflecting the complex contours that surround the discussion of individual freedoms. At that moment, the perspective of thinking about human freedom from individuals is criticized. Moreover, will be presented the critique of humanitarian reason - understood as a rational and principle process that aims at the actions of humanitarian governments, in the management of phenomena related to migration. Thus, it will be problematizing the limits of adopting humanitarian policies. As a theoretical answer to this contemporary context of humanitarian migration policies, two alternatives are presented: hospitality and political alterity. As a paradigm, will be analyzed the normative guidelines of the Brazilian migration policy, and finally, the potential and the limitations of guiding migratory policies from the transsystemic application of International Law.

KEYWORDS: Hospitality. Migration Policies. Humanitarian Reason.

CUNHA, André Godinho. *Critique de la raison humanitaire: une (re)construction de la politique migratoire au Brésil à travers l'hospitalité*. 2018. Mémoire de Master en sciences juridiques – Centre de sciences sociales appliquées de l'Université d'État du Nord du Paraná (UENP), Jacarezinho – PR.

RÉSUMÉ

Cette recherche vise à analyser les politiques migratoires au Brésil sur la base de la théorie critique de la raison humanitaire - développée par le philosophe Didier Fassin. Comme alternative à la politique de migration actuelle, nous avons l'intention de développer une réflexion guidée par l'éthique de l'hospitalité. Ainsi, examinons d'abord la possibilité de reconnaître le droit général à la mobilité humaine. L'analyse de cette affirmation est basée sur la pensée libérale. Une telle analyse ne se limite pas au phénomène migratoire des réfugiés, mais également aux migrants irréguliers/sans papiers, aux demandeurs d'asile et aux visas de regroupement familial. Cependant, un tournant théorique sera adopté à partir de la philosophie politique (rapportant la théorie psychanalytique). L'objectif est de offrir un horizon théorique capable de refléter les contours complexes qui entourent la discussion des libertés individuelles. A ce moment, faut-il critiquer la perspective de penser la liberté humaine des individus. En outre, il sera présenté la critique de la raison humanitaire - entendue comme un processus rationnel qui guide des actions des gouvernements humanitaires, dans la gestion des phénomènes liés aux migrations. Ainsi, cela posera problème aux limites de l'adoption de politiques humanitaires. En tant que la réponse théorique à ce contexte contemporain, des politiques migratoires humanitaires, deux alternatives sont présentées: l'hospitalité et l'altérité politique. En tant que paradigme, il sera analysé les directives normatives de la politique de migration du Brésil et, enfin, le potentiel et les limites du guidage des politiques de migration à partir de l'application transsystémique du Droit International.

MOTS CLÉS: L'Hospitalité. Politiques Migratoires. Raison Humanitaire.

SUMÁRIO

<u>INTRODUÇÃO</u>	12
1 LIBERDADE DE CRUZAR FRONTEIRAS COMO UM DIREITO HUMANO	14
1.1 ARGUMENTO ESTRUTURAL E O RECONHECIMENTO DE UM NOVO DIREITO HUMANO	29
1.1.1 <i>A questão da identidade nacional e os processos de subjetivação dos indivíduos</i>	38
1.2 CRÍTICA ÀS TEORIAS LIBERAIS: PELO FIM DA IDEIA DE INDIVÍDUO.....	44
1.2.1 <i>O inconsciente e os indivíduos: somos todos estrangeiros....</i>	47
2 CRÍTICA À RAZÃO HUMANITÁRIA: GOVERNO HUMANITÁRIO ..	56
2.1 POLÍTICAS DA HOSPITALIDADE.....	65
2.2 PLANOS DE POLÍTICAS PÚBLICAS PARA MIGRANTES, REFUGIADOS E APÁTRIDAS	83
3 POLÍTICAS MIGRATÓRIAS: A APLICAÇÃO TRANSISTÊMICA DOS ORDENAMENTOS JURÍDICOS – INTERNO E INTERNACIONAL	92
3.1 OS LIMITES DA APLICABILIDADE DA TEORIA TRANSISTÊMICA: PARA ALÉM DOS DIREITOS HUMANOS	103
CONCLUSÃO	113
REFERÊNCIAS	115

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como principal escopo criticar os limites e contornos da política migratória no Brasil. Para tanto, a perspectiva teórica adotada é a crítica da razão humanitária, formulada pelo filósofo Didier Fassin. Posteriormente pretende-se pensar a (re)construção da política migratória no Brasil pela via da política da hospitalidade – esta reflexão será referenciada especialmente pelo filósofo Jacques Derrida a partir de seu seminário sobre a hospitalidade.

Desta feita, examinaremos no primeiro capítulo a possibilidade do reconhecimento de um direito humano geral à mobilidade humana. Isto justifica-se, pois, esta discussão tenciona a consequente resposta dos governos com relação às pessoas que cruzam suas fronteiras – voluntariamente ou de maneira forçada, com o intuito de fixar sua residência habitual ou apenas transitar – levantando assim uma questão de responsabilidade internacional.

Destarte, a discussão não está restrita aos refugiados, levando em conta de maneira geral fenômenos mobilidade humana – que envolvam situação de vulnerabilidade – tais como migrantes irregulares/indocumentados, solicitantes de refúgio e de reunião familiar, apátridas entre outros.

O exame acerca de um eventual Direito Humano a cruzar fronteiras será realizado a luz do pensamento liberal. Os trabalhos de Joseph Carens, David Miller, Anne Stiltz e Kieran Obermann discutem os fenômenos migratórios e problematizam a liberdade de migrar, traçando os possíveis efeitos de um eventual reconhecimento deste direito humano geral. Levam em conta a responsabilidade dos Estados reconhecerem este direito. Contudo, nesse primeiro capítulo, adota-se uma virada teórica a partir da filosofia política fundada especialmente no pensamento psicanalítico em convergência com a teoria dos afetos.

O propósito é dialético com vistas a oferecer um horizonte teórico, por outra via reflexiva, para discutir os contornos complexos que envolvem a discussão sobre as liberdades individuais. Assim será criticada a perspectiva de pensar a liberdade a partir dos indivíduos.

Serão examinadas criticamente as políticas migratórias por razões humanitárias, a partir da crítica da razão humanitária – considerando que esse

processo racional e principiológico baliza a atuação dos governos humanitários diante do fenômeno das migrações – destacando e problematizando os limites de adotarmos tais políticas a partir desses fundamentos. Vale enfatizar que o exame não é prático analítico, mas fundamentado a partir da teoria crítica. Evidente que a materialidade é de suma importância, assim alguns dados referentes às políticas públicas serão examinados, apenas com o escopo de testar o que está sendo discutido. Como resposta teórica a esse contexto contemporâneo das migrações forçadas, será colocada como alternativa a política hospitalidade. Também será destacada a importância de refletirmos sobre a alteridade política de Emmanuel Levinas.

Destarte, para pensar a (re)construção dessas políticas públicas, adotaremos o referencial teórico da hospitalidade. Para tanto, será realizada uma análise técnica-descritiva acerca de algumas práticas da política migratória no Brasil.

Por fim, questiona-se se esta (re)construção deve ser balizada e operada pela aplicação transistêmica do Direito Internacional, a saber, – Direitos Internacional dos Direitos Humanos, Direito Internacional dos Refugiados e do Direito Internacional Humanitário – em convergência com o ordenamento jurídico interno brasileiro. Também questiona-se esse modelo operativo como forma possível de conciliar o conteúdo ético valorativo de pretensão universal dos direitos humanos, como prática de nossa política migratória, ou se pelo contrário, a figura do Estado-nação (poder soberano) seria desde sempre um elemento que apresenta a exceção como norma.

1 LIBERDADE DE CRUZAR FRONTEIRAS COMO UM DIREITO HUMANO

Evidente que movimentos migratórios remontam tempos imemoriais. Entretanto, modernamente dois fluxos migratórios são relevantes em escala global. Considerando que são bastante distintos, passemos a avaliá-los destacando suas características próprias. Adiantando que esta pesquisa circunscreve apenas fenômenos ligados ao segundo fluxo como objeto a ser investigado – em especial a experiência brasileira. Todavia, não é possível compreendê-la distanciada dos contextos globais e regionais.

Enfim, a partir dos anos 1880 ocorreu a “primeira grande onda migratória”, – assim denominada pela sociologia – momento em que milhares de europeus se deslocaram para o continente Americano por razões políticas e econômicas (WITHOL, 2015, 99).

A partir do fim do século XIX, dois fatores contribuíram para a intensificação desses movimentos migratórios – e que explicam o aumento considerável – o primeiro foi certamente decorrente do advento do transporte à vapor, em especial os barcos e navios, mas também o empreendimento colonial que buscou força de trabalho europeia.

Ainda na primeira grande onda migratória, apenas para dimensionarmos as proporções, cerca de 31 milhões de italianos partiram rumo aos Estados Unidos da América e para outros países da América do Sul. Esse grande fluxo contou com outras muitas nacionalidades tais como alemães, ucranianos, poloneses e japoneses.

Na sequência durante as duas grandes guerras mundiais, destacam-se a intensificação de deslocamentos de refugiados e o surgimento de um grande número de apátridas, em decorrência da prática Estatal de desnacionalização de cidadãos. Precisamente neste contexto em que são editadas as primeiras normas de Direito Humanitário e de Direito Internacional dos Refugiados.

Passemos, todavia a tratar especificamente sobre a segunda onda migratória – a que se destinam os esforços investigativos – dada urgência dos

eventos que atualmente se apresentam. O cenário das migrações de massa começa a enredar-se a partir dos anos 1990, culminando um fenômeno de escala planetária.

Segundo Cathérine Withol, a distinção mais importante entre as duas ondas migratórias, a saber, é o fato de que a primeira se tratava de um fenômeno conjuntural, enquanto que a segunda possui uma dimensão estrutural.

Comprovando o contrário do que o imaginário do senso comum enuncia, que a Europa e Japão são ‘terras de migração’, é possível afirmar que na verdade a migração internacional envolve todo o globo, e se refere à 3,5% da população mundial, inclusive compreendendo uma multiplicidade de rotas. São cerca de 340 milhões de migrantes que transitam entre as fronteiras internacionais, e cerca de 740 milhões de deslocados internos dados da Organização Internacional para as Migrações).¹

Ademais, vale mencionar que os fluxos da segunda grande onda migratória implicam em uma permeabilidade sujeitos (apátridas, refugiados, migrantes econômicos, turistas, crianças acompanhadas e desacompanhadas, migrantes ambientais, documentados/indocumentados) que por vezes podem somar tais elementos. Dito de outro modo, um migrante pode ser um refugiado indocumentado, mas ao mesmo tempo um trabalhador indocumentado. Isso torna complexo o conjunto legal protetivo e a adequação das políticas migratórias.

Sabe-se que na atualidade as motivações de deslocamento, e suas rotas, são bastante distintas da primeira onda. Isto possui implicações tremendas que distinguem, inclusive, cada contexto regional. Assim, a compreensão passa pelo conhecimento de suas particularidades. Se comparados uns aos outros, tanto do ponto de vista dos sujeitos, também as causas de partida e o trajeto migratório até o destino, revela-se uma gama de fenômenos complexos.

A migração modula-se, tornando ela mesma bastante volátil. Dito de outro modo, existem contextos em que as motivações da migração a princípio são meramente de passagem/trânsito, mas pode tornam-se residência habitual ou vice-versa – cada qual com sua particularidade.

Importante mencionar que, em especial, os fluxos do cone sul-sul são os mais intensos. São motivados principalmente por desastres ambientais ou

¹ Esses e outros dados estão disponíveis no endereço eletrônico das Nações Unidas, respectivamente em: <https://nacoesunidas.org/populacao-de-migrantes-no-brasil-aumentou-20-no-periodo-2010-2015-revela-agencia-da-onu/>. Acesso em: 30 janeiro 2019.

decorrente de conflitos armados. Por outro lado, não é possível perder de vista cada contexto regional.

Superando inclusive os fluxos, norte-sul (que não envolvem necessariamente motivações humanitárias), norte-norte (no espaço da fronteira dos Estados Unidos e México, e outros contextos da América Central), norte-sul, que possuem características muito diversas, não importando tanto para o que se pretende investigar aqui mais a fundo.

Para compreender a dinâmica que ocorre no eixo sul-sul há que se levar em conta outros fatores, tais como o desenvolvimento tecnológico das comunicações, a independência de muitos países pertencentes ao sul global sobretudo, a partir da década de noventa, a facilidade de obtenção de passaportes como instrumento para deixar o país de origem – caracterizando um direito geral de saída, mas não de entrada, haja vista o rigor da exigência de vistos – a miséria, novos conflitos armados intensificados, as mudanças climáticas.

Ainda mais específico é o contexto em que o Brasil está situado, que para além da lógica do fluxo sul-sul, recebe predominantemente uma população de migrantes da própria região:

Uma outra dinâmica migratória, agora mais fortemente regionalizada, se organiza, no continente sul-americano onde os migrantes são essencialmente originários do mesmo continente (países-andinos) e se dirigem para o Brasil, Argentina, Venezuela, Chile e para o Uruguai. (WITHOL, 2015, p.101) (tradução nossa)².

Diante dessa realidade, houve o aprofundamento dos instrumentos de proteção internacional, regional e nacionais. Aqui importa muito mais o contexto regional da América Latina, em especial o caso brasileiro, por isso não será excluída uma perspectiva orientada pela cooperação internacional, de maneira a relacionar os instrumentos tanto os normativos e instâncias de proteção, a saber, a Convenção de Cartagena de 1984 e a Corte Interamericana de Direitos Humanos entre outras.

Importante salientar que a nova realidade do fluxo migratório sul-sul, envolve a realidade imensa de migrantes que são desprovidos de proteção jurídica.

² No original: “*Une autre dynamique migratoire, encore plus fortement régionalisée, s’organise sur le continent sud-américain ou l’essentiel des migrants est originaire du continent même (paysandins) et se dirige vers le Brésil, l’Argentine, le Venezuela, le Chili et l’Uruguay.*”

Antes de seguir é preciso pontuar questão de lógica, todos refugiados são migrantes, mas nem todos migrantes são refugiados. Saliencia-se que migrantes ambientais, deslocados internos, migrantes econômicos indocumentados ou crianças desacompanhadas não são necessariamente pessoas refugiadas. Em nosso contexto regional, além do fluxo de refugiados e solicitantes de refúgio, existem milhares pessoas que se encontram nas situações descritas acima.

Essa distinção jurídico protetiva – envolve sempre a dinâmica de subjetivação, condicionada à decisão do poder soberano³ – tem implicações tremendas. Afinal de contas, refugiados possuem a proteção internacional pela Convenção de Genebra de 1951 e outros dispositivos regionais, mas não existe um diploma de proteção geral, em escala global, direcionado a proteção de migrantes. A exemplo disso, menciona-se os deslocados forçados por motivos ambientais e catástrofes naturais, que não se caracterizam como refugiados – pois nessa situação migratória não está envolvido o elemento da perseguição – portanto, não estão protegidos pela lógica da Convenção de 1951, e conseqüentemente pelos Estados e mandato do ACNUR, não na perspectiva dos refugiados.

Em vista dessa vulnerabilidade, já em 2003, Kofi Annan propôs no âmbito das Nações Unidas a criação de uma governança mundial das migrações, que deveria reunir-se a cada sete anos em Nova Iorque. Contudo, os avanços até os dias de hoje foram pouquíssimos. Especialmente se considerarmos a tímida adesão por parte dos Estados membros à Convenção das Nações Unidas Sobre Trabalhadores Migrantes Indocumentados e Membros de suas Famílias, a qual o inclusive o Brasil não é signatário.

Portanto, muitos desses migrantes continuam desprovidos de qualquer proteção pelo direito internacional e pelos estados. Isto torna o debate acerca do direito a migrar inadiável. A equação implica nos seguintes termos, de um lado o reconhecimento de um direito humano, de outro a soberania dos estados – considerando que estes editam regras de direito interno e ratificam tratados e convenções internacionais.

O debate acerca da experiência orbita entorno da gestão das fronteiras. Ora, quanto mais as fronteiras se fecham, menos aquelas pessoas que se encontram em situação precária podem deslocar-se. Ademais isso prejudica a

³ Cf. Giorgio Agamben, 2017, p. 13-15.

possibilidade não só dessas pessoas partirem de seus países, – em realidades que passam pela guerra, miséria e violações massivas de direitos humanos – mas também para retornar ao país de origem. Por outro lado, cenários em que as fronteiras são abertas, evita quadros de sedentarização em condições precárias. Por isso, migrantes em situação regular tendem cada vez menos a estarem sujeitas a completa vulnerabilidade.

É preciso compreender as consequências da configuração de fluxos migratórios restritivos, implica muitas vezes na impossibilidade do desenvolvimento humano. Nesse sentido, a sedentarização de pessoas em contextos de vulnerabilidade/perseguição significa condená-las à uma imobilidade, determinante de suas vidas, sem qualquer possibilidade de desenvolver suas potencialidades.

O conceito de imobilidade é explorado por Zygmunt Baumann de maneira bastante original. Pessoas sujeitas à miséria extrema ou à guerra acabam tendo sua sorte condenada pela imobilidade. Encontram-se impossibilitadas de recorrerem a outras realidades sociais que promovam o mínimo de dignidade humana. Por isso, antes de aventarmos a necessidade e as possibilidades da dimensão do direito humano a migrar, pretende-se aqui muito brevemente, refletir um pouco mais acerca dos dados da desigualdade de mobilidade. Analiticamente é a realidade “salta aos olhos” uma profunda inequidade entre quais nacionalidades tem permissão para ingressar em mais países e outras que não possuem permissão alguma, nesse sentido, é elementar perceber que o direito à mobilidade é antes de mais nada uma desigualdade material:

Se somos dinamarqueses, podemos circular por 164 países; se somos russos por 94; se somos subsaarianos, essa possibilidade pode se limitar aos dedos de uma só mão se o país onde estamos, e devido a nacionalidade, é considerado como um país em risco. O direito à mobilidade é então uma das maiores desigualdades do mundo de hoje, em um contexto onde deveria constituir um dos direitos essenciais do século XXI (WITHOL, 2015, p.103) (tradução nossa)⁴.

É preciso tomar cuidado, em primeiro lugar, para não naturalizar estes dados. Exatamente, nesse contexto é que temos que considerar que o exame da

⁴ No original: “*Si l’on est Danois, on peut circuler dans 164 pays ; si on est Russe dans 94 ; si on est subsaharien, cette possibilité peut se limiter aux doigts d’une seule main si le pays où l’on est né, et dont on a la nationalité, est considéré comme un pays à risque. Le droit à la mobilité est donc l’une des plus grandes inégalités du monde aujourd’hui, dans un contexte où il devrait constituer un des droits essentiels du XXIe siècle.*”

desigualdade não pode estar restrito a discussão acerca daqueles que têm ou que deveriam ter o direito a migrar, mas deve ser levado em conta a função da imobilidade no sistema capitalista. Ou seja, é preciso escapar do exame meramente analítico, embora este tenha uma função elucidativa importante, e nos atermos a perspectiva teórica sobre a imobilidade para tentar explicar o fenômeno, pelo menos parte de complexa gama de fatores a respeito da desigualdade mencionada.

Para tanto, um bom ponto de partida é a compreensão de que vivemos em uma sociedade de consumo na qual, segundo Baumann, existe uma cisão bastante abrupta entre migrantes ricos e migrantes pobres. Em segundo lugar, outros conceitos ingressam no debate sobre a imobilidade, a saber, a noção de tempo e espaço e realidade e “hiper-realidade”.

Evidente que tais conceitos de tempo e espaço e “realidade hiper-realidade” convergem de maneira bastante diversa quando trata-se de uma pessoa rica, ou se por outro lado estamos a considerar a experiência de uma pessoa miserável. Afinal, partimos da premissa de que existe uma cisão entre migrantes ricos e pobres. A compreensão acerca de espaço parece mais lógica já que estamos tratando também restrição de fronteiras, mas a compreensão sobre o tempo parece um tanto deslocada.

Para evitar equívocos, de antemão vale destacar que no sistema de capital – envolve a circulação de bens de consumo e de pessoas (mão de obra) – a aceleração do tempo produtivo chegou ao nível da sua absoluta relativização, a ponto de acelerar no ritmo em que o passado e o futuro perdem significado prático.

Assim, para os ricos a vida é o presente, isto é, a experiência de consumir e produzir é infinita e constante, sendo essa uma das características da pós-modernidade, que foi somente possível por meio do acesso e desenvolvimento às novas tecnologias.

Nesse ponto existe a relação entre espaço e tempo, em que as fronteiras tornaram-se líquidas para o mundo virtual, sendo possível comunicar-se ou visitar culturas e realidades muito distantes, em tempo e espaço, apenas pela internet, por conta disso “o encolhimento do espaço abole o fluxo do tempo” (BAUMAN, 1999, p. 85). A alteridade aqui é flagrante, pois os pobres vivem em um tempo inerte, longe das tecnologias e, portanto, relegados à lentidão e à monotonia – uma dimensão metafísica da imobilidade por isso se os pobres são habitantes do espaço, é

possível afirmar que os ricos habitam o tempo constituído pela hiper-realidade, afinal virtual e real não tem qualquer distinção.

Acompanhando esse último raciocínio, podemos afirmar que se os ricos vivem o eterno presente, é porque o espaço é irrestrito seja navegando pela internet ou fazendo operações financeiras virtuais, pode-se dizer o mesmo para a circulação espacial entre países turistas e CEO's de grandes transnacionais circulam livremente sem quaisquer dificuldades de obterem vistos, aqui o critério da nacionalidade já não importa tanto, o rico é a encarnação do cidadão do mundo.

Esse mundo cosmopolita habitado pelos homens de negócio, onde tudo é extraterritorial, é muito diferente da realidade murada, cada centímetro das muralhas guarda o sentido higienista, racista, intolerante medroso do controle migratório gestionário. Este universo é controlado por armas e sob à égide da segurança nacional, em que leis migratórias nacionais são muitas vezes normativas expedidas pelo executivo por meio de resoluções e decretos. A restrição de fronteiras é demasiadamente real para os migrantes pobres:

Os primeiros viajam à vontade, divertem-se bastante viajando (particularmente se vão de primeira classe ou em avião particular), são adulados e seduzidos a viajar, sendo sempre recebidos com sorrisos e de braços abertos. Os segundos viajam às escondidas, muitas vezes ilegalmente, às vezes pagando por uma terceira classe superlotada num fedorento navio sem condições de navegar mais do que outros pagam pelos luxos dourados de uma classe executiva — e ainda por cima são olhados com desaprovação, quando não presos e deportados ao chegar (BAUMAN, 1999, p. 86).

Convém pensar se o conceito de imobilidade é fruto do acaso da necessidade, ou pelo contrário é uma deliberação. O filósofo que estamos nos apoiando, percebe identificação dessas pessoas no mundo de hoje. Os ricos são a personificação dos turistas, os pobres são os vagabundos. Aqueles são viajantes que escolhem seus destinos, muitas vezes o fazem por prazer ou a trabalho. Os pobres são andarilhos que são empurrados para fora de seus territórios por circunstâncias insuportáveis para suas vidas, mas têm de enfrentar um mundo cuja projeção foi pensada para turistas, para o consumo e para a produção.

Refugiados são, portanto, a contradição performática do que Bauman resolveu definir como turistas. O mais violento de toda essa realidade é reconhecer que turistas e vagabundos são ambos consumidores. Assim, o fetiche do consumo

só pode ser vivido pelos ricos, enquanto para os pobres permanece a fantasia e o sonho de tornarem-se turistas, mas turistas involuntários não são turistas, são deslocados forçados submetidos à uma sociedade pensada para turistas capazes de consumir, viver experiências ligadas ao presente. Nesse sentido, é possível concluir que a alteridade, as diferenças culturais e o “*background*” dos migrantes não é o que efetivamente causa medo na sociedade de consumo, na verdade é o processo de exclusão pela divisão entre aqueles que consomem e dos que não consomem:

Os vagabundos não podem realmente se permitir as opções sofisticadas em que se espera que sobressaiam os consumidores; seu potencial de consumo é tão limitado quanto seus recursos. Essa falha torna precária a sua posição social. Eles quebram a norma e solapam a ordem. São uns estraga-prazeres meramente por estarem por perto, pois não lubrificam as engrenagens da sociedade de consumo, não acrescentam nada à prosperidade da economia transformada em indústria de turismo. São inúteis, no único sentido de “utilidade” em que se pode pensar numa sociedade de consumo ou de turistas. E por serem inúteis são também indesejáveis. Como indesejáveis, são naturalmente estigmatizados, viram bodes expiatórios. Mas seu crime é apenas desejar ser como os turistas... sem ter os meios de realizar os seus desejos como os turistas (BAUMAN, 1999, p.92).

Bauman prossegue a análise da relação entre turistas e vagabundos, com a seguinte reflexão “se os turistas os acham detestáveis, vergonhosos e ofensivos, mostrando-se incomodados com sua companhia indesejada, é por razões mais profundas que o tão badalado “custo público” de manter os vagabundos vivos”. Este oferece um terreno a ser explorado pela psicanálise, ao invés do lugar comum da *economical reasoning*. O exame da coletividade torna-se uma perspectiva necessária para revelar afinal de contas quais são os afetos que circulam nas democracias liberais. Mais à frente será abordada mais a fundo o que seja a teoria dos afetos, por hora, vale seguir analisando a relação entre vagabundos e turistas.

No polo daqueles que são os dominados, os vagabundos, observa-se certa admiração pelo modo de vida extravagante do turista, um modelo a ser alcançado ainda que em sonho. O turista é idolatrado pelo vagabundo. O mesmo não se pode dizer dos turistas em relação aos vagabundos. Aqueles têm horror dos vagabundos, a profundidade do afeto que no neoliberalismo ganha uma “maquiagem” em discursos de austeridade (custo público), guarda a um afeto de aversão ao outro que é pobre.

A sociedade dos viajantes onde os vagabundos são, portanto, o *alter ego* dos turistas, Bauman chama a atenção para causa da aversão que se tem dos vagabundos. É exatamente pela volatilidade da sociedade capitalista, onde investidores podem perder todo seu dinheiro em uma operação financeira e se tornarem rapidamente um vagabundo, nas palavras desse autor “a simples visão do vagabundo faz o turista tremer — não pelo que o vagabundo é, mas pelo que o turista pode vir a ser”.

Deporta-se migrantes e refugiados, criam-se campos de refugiados, ocultam-se migrantes nos guetos longe do centro das metrópoles, tudo em nome da ordem opera-se a lei “criminalizando a pobreza” – instaurando um permanente estado de exceção – justamente para evitar esse confronto de realidades, ou melhor, o encontro com o *alter ego* assombra o turista. Evitar o encontro e o confronto tem suas razões. Vladimir Safatle tenta explicar esse fenômeno, que está muito presente na sociedade contemporânea, e encontra a explicação como um resultado de um processo de uma individualização desmedida, vivemos a experiência política de uma associação de indivíduos em busca da satisfação de seus interesses e desejos próprios. Em primeiro lugar, o resultado dessa estrutura social é a rivalidade entre as pessoas, afinal, os interesses nunca são comuns.

Para além disso, evitar encontros está ligada a uma vontade de permanecer imutável, pois quando ocorre um encontro implica-se um processo de transformação e despossessão. O encontro de corpos que partem de experiências, características diversas uns dos outros acabam afetar e modificar uns aos outros, Safatle afirma que:

Há de se insistir que não há política sem incorporação, pois só um corpo pode afetar o outro corpo. Habitamos o campo político como sujeitos corporificados e, por isso, como sujeitos em regime sensível de afecção. Esquecer isso é tomar a política por aquilo que ela não é, nunca foi, nem nunca será. Principalmente, é ignorar a racionalidade de seus fenômenos e a importância de suas relações verticais. Inexistir política sem incorporação não significa, no entanto, que tal incorporação deva se dar necessariamente através de um líder personalizado (SAFATLE, 2016, p. 95).

Obviamente que o processo do encontro se aproxima muito mais da alteridade do que da individualidade, e se afinal coloca em risco a intenção de “permanecer o mesmo” e de desejar as mesmas coisas, então o encontro precisa

ser evitado a qualquer custo. Essa é uma das explicações dos processos de invisibilização de pessoas vulneráveis. Ironicamente presenciamos atitudes de xenofobia e declarações que a todo tempo negam sua atitude preconceituosa, mas sempre afirmando que existe um problema, a saber, que este ou aquele migrante/refugiado ganhou visibilidade estando no centro da polis. Isso também explica e motiva, esse processo absolutamente injusto, de empreender ações de exclusão territorial desse segmento populacional. Os guetos não são cidades dormitório, são antes de tudo um instrumento pensado para tornar “aqueles indesejados” invisíveis. Assim é operado quando as fronteiras internacionais não foram eficazes em expulsá-los.

Eis a lógica da imobilidade, operada em realidades locais, quando as fronteiras internacionais, e dos estados não foram exitosas em afastar aqueles que são os indesejados pelas políticas migratórias que são orientadas por princípios cada vez mais seletivos, restritivos, securitários.

Tanto a relação entre os polos em questão, que culmina principalmente numa operação de separação, em guetos e favelas, parece escapar à vontade dos globalistas que combatem os essencialismos, estes pós-modernos são colocados à prova, quando a tentativa de colocar os valores globalistas tem resultados inesperados, vejamos:

As “periferias” na citação acima são melhor compreendidas num sentido genérico, como todos esses espaços infinitamente numerosos que foram profundamente afetados pelos “símbolos, rótulos e utilidades globais”, embora não da maneira prevista pelos seus defensores globalistas. “Periferias” desse tipo proliferaram em volta de todos os pequenos enclaves espiritualmente extraterritoriais mas fortemente guarnecidos da elite “globalizada” (BAUMAN, 1999, p. 97).

Segue então um descompasso do projeto cosmopolita, desse mundo pensado para turistas, e ressoa uma comunicação fraturada entre o povo e a elite, especialmente considerando processos de sociedades pós-coloniais, de fato as ideias sempre estarão fora de lugar.

Em uma sociedade pensada para turistas aqueles que são vagabundos devem ser relegados à imobilidade, pelo menos no sentido que o projeto é operado. O termo empregado por Bauman (1999) é *fábricas de imobilidade*. A relação de dominação estabelece, para operar a desigualdade da mobilidade humana, uma

hierarquia. No topo obedecendo às lógicas extraterritoriais das empresas transnacionais e do mercado financeiro circulam facilmente, mas aqueles que estão na base da sociedade têm a mobilidade restringida nos mais variados graus – já abordamos inclusive a questão da concessão de vistos orientados por nacionalidades – atingindo o grau máximo de imobilidade ou confinamento último, a prisão que se destina a base desta pirâmide.

Apenas destacando que a discussão aqui não é um debate sobre o sistema carcerário, mas apenas um preambulo necessário para adentrarmos à discussão sobre o reconhecimento do direito humano a migrar. Por isso, estamos explorando tanto questões sociais sobre a mobilidade ou sua restrição no contexto global, e também a operação dos estados com relação ao tema. Retomando, segundo Bauman (1999, p. 108) “a marca dos excluídos na era da compressão espaço-temporal é a imobilidade”.

Seguindo o raciocínio que desenvolvemos até agora, é possível perceber que a desigualdade que implica a mobilidade, além de ser problemática porque impede o desenvolvimento humano, obedece à uma hierarquia que restringe a mobilidade em graus, em ordens locais quanto estão desajustadas as ordens globais.

O enriquecimento vertiginoso e veloz daqueles que já são os mais ricos do mundo é resultado da mobilidade. Poder-se-ia evocar a lógica binária, e então reconhecer que a globalização seria um fenômeno a ser aprofundado para que então a riqueza aumentasse para todos, Bauman (1999, p. 69) discorda ao afirmar (...) “essas crenças folclóricas, a liberdade (de comércio e a mobilidade de capital, antes e acima de tudo) é a estufa na qual a riqueza cresceria mais rápido do que nunca; e uma vez multiplicada a riqueza, haverá mais para todos”.

A esse respeito, os dados que demonstram a desigualdade rechaçam as afirmações em prol do movimento globalizante, e de fato tornam tais afirmações puro folclore. É nesse contexto, inclusive, que a realidade plástica da mobilidade se desenvolve. Se por um lado os bilionários nunca faturaram tanto, a miséria também aumenta, curiosamente, é intensificada para aqueles que estão confinados, imóveis. Elucidando a antítese entre o mundo extraterritorial e temporal do mundo localizado e imobilizado, vejamos:

As viagens globais dos recursos financeiros são talvez tão imateriais quanto a rede eletrônica que percorrem, mas os vestígios locais de

sua jornada são dolorosamente palpáveis e reais: o “despovoamento qualitativo”, a destruição das economias locais outrora capazes de sustentar seus habitantes, a exclusão de milhões impossíveis de serem absorvidos pela nova economia global (BAUMAN, 1999, p. 72).

Por fim, esse filósofo ressalta a grande contradição e ironia daqueles que sustentam o discurso da globalização como algo desejável. Ao passo que há um fundamento ético-racional inegável no momento em que pessoas vítimas da guerra, fome e miséria se dirigem aos países que possuem mais recursos. Por outro lado, como resposta a esta realidade, a população dos países ricos procura reagir com um discurso antiético e irracional, em primeiro lugar porque são eles os maiores defensores da globalização, no entanto pretendem negar a mobilidade aos habitantes longínquos do “terceiro mundo”, e em segundo lugar porque acabam por selar os destinos destas pessoas à miséria, contrariando a premissa – que eles próprios defendem, quando lhes convém – de que a mobilidade gera sempre riqueza.

Veremos mais oportunamente a proposição de Giorgio Agamben acerca da função da soberania e tensão entre direitos humanos e cidadania. Continuando, para além das questões ligadas à sociedade de consumo, de fato a desigualdade marcada pelo critério da nacionalidade/cidadania é um fato ser pensado no contexto do poder soberano. Nesse ínterim, a reflexão desde logo deve considerar sempre a relação entre o Direito Internacional dos Direitos Humanos e sua relação com a soberania estatal.

A discussão acerca da proteção da pessoa em âmbito internacional parece ter levado a reflexão muito mais para o âmbito dos mecanismos de proteção (apuração da responsabilidade), ou seja, discussões acerca da efetividade do direito internacional, e o funcionamento dos sistemas regionais e do sistema ONU.

No entanto, se pretendemos realizar um empreendimento de análise crítica, é necessário retomar uma discussão pela filosofia política. Sem dúvidas a discussão acerca da efetividade, pode adquirir novos contornos se estabelecermos uma conexão, absolutamente urgente, entre soberania e direitos humanos, e mais especificamente no que tange este trabalho, acerca das políticas migratórias e a razão humanitária. Retomando, ao pensarmos na figura metafísica da pessoa

humana desenhada pelo Direito Internacional, precisamos considerar que na realidade os marcadores de cidadania são bastante estáticos.

Afinal, em termos práticos, o que significa ter um passaporte suíço ou um passaporte da Eritreia? Todas as respostas levam a uma conclusão que reporta a desigualdade material. Enfim, quando trazemos tais questões para o campo da experiência vemos a fragilidade daquilo que pretendem os mecanismos de proteção internacional, a saber, resguardar o valor da dignidade da pessoa humana levando em conta tão somente a condição humana para o exercício dos direitos mais elementares.

Veremos mais a frente que existe uma imbricação entre direitos humanos e o Poder soberano, que é ainda mais profunda do que possa parecer. Revelou-se acima a profunda desigualdade do exercício do direito a entrada de cidadãos em países com outra jurisdição. O exercício desse direito é determinado pelo estado de acolhida, concede visto, com relação a este, vejamos:

O visto consiste em um ato unilateral pelo qual o Estado manifesta sua predisposição em permitir o ingresso de um estrangeiro no território nacional. Trata-se de expectativa de direito, não gerando o direito adquirido de ingresso. Na ótica do Estado, o visto não elimina a necessidade de verificação de documentos no desembarque e, por isso, cada vez mais os Estados buscam acordos de eliminação de vistos (RAMOS, 2018, p. 918).

Interessante notar que o visto é uma expectativa de direito, reforçando assim que o direito a liberdade de entrada não é um direito adquirido, e costuma variar conforme o ato discricionário de cada país de acolhida, mas também em conformidade com a nacionalidade do solicitante. O critério da nacionalidade se acentuou também, não somente por razões econômicas, mas estratégicas e especialmente após o período da chamada guerra ao terrorismo.

Conforme vimos, o visto é um ato unilateral, e a nacionalidade é um fator determinante para o ingresso em território estrangeiro ou diverso da residência habitual. Uma hospitalidade absolutamente condicionada.

Estados que ratificam diplomas internacionais de proteção das pessoas deveriam caminhar para uma espécie de pós-cidadania, a fim de relativizar a conexão estabelecida pela natividade em seu elo tríplice clássico do molde westfaliano, – a nacionalidade, cidadania, soberania – no entanto o que percebemos é justamente o oposto.

Como Cathérine Wihtol propõe, os acadêmicos, profissionais “mais qualificados”, atletas de destaque, diretores de multinacionais, investidores tem vistos concedidos facilmente, até mesmo vistos de permanência. Isso marca não somente a gestão tecnocrata, mas um acolhimento que parte de uma seleção.

Ora, como preleciona André de Carvalho Ramos, em última análise, é o direito subjetivo ao refúgio é um direito à acolhida, mas o que assistimos em escala global é o acolhimento dos mais favorecidos, estes que obedece aos interesses dos estados, ao invés do acolhimento de pessoas perseguidas e vulneráveis.

A experiência contemporânea é marcada pela mitigação dos direitos humanos por políticas migratórias restritivas, campos de refugiados que se assemelham muito a prisões, enfim, tudo isso sob égide de uma cortina discursiva da razão humanitária.

Na maioria dos estados democráticos cidadãos têm a garantia tanto de deixar quanto de retornar ao território de seu país de origem, conforme garantido pelo art. 13 da Declaração Universal dos Direitos do Homem. No entanto, não existe um direito humano geral à entrada e permanência em um estado distinto que seja outorgado por qualquer tratado, convenção, organismo internacional ou Estado. A não ser que para isso, seja concedida prévia autorização por parte do estado receptor ou de acolhida.

Contudo, certos pensadores liberais sustentam a importância de reconhecer a liberdade de pessoas cruzarem fronteiras como um direito humano. Considerando o relatório *Global Trends* emitido pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados, no ano de 2018 no mundo são 68,5 milhões deslocados forçados – entre os quais são refugiados, solicitantes de refúgio, deslocados internos – em decorrência de conflitos armados, por fundado temor de perseguição, grave e generalizadas violações de direitos humanos. Isso sem mencionar as pessoas que cruzam fronteiras voluntariamente – mais de 200 milhões segundo o mesmo relatório – pelos mais variados motivos (ACNUR, 2018).

Nesse primeiro capítulo importa investigar a possibilidade de pensarmos na defesa de um direito humano geral à mobilidade. Para tanto, não bastaria examinar as razões e os fundamentos éticos axiológicos pelos quais é premente garantir esta liberdade, mas também analisar os possíveis motivos pelos quais os estados

restringem a circulação de pessoas, inclusive aquelas que se deslocaram de maneira forçada e, portanto, involuntariamente.

Nessa ordem de ideias, subsistindo um elevado interesse humano contingente para a democracia, de maneira que os estados reconheçam o direito humano à mobilidade, em seus territórios e em suas fronteiras, de pessoas que não pertencem à sua comunidade política seria possível afirmar então que os estados – para além da sua responsabilidade internacional de acolhida humanitária migrantes regulares ou indocumentados, refugiados e apátridas – deveriam formular e implementar de políticas migratórias para esses sujeitos. Além disso, a eventual proteção legal da mobilidade humana reforçaria o princípio da não criminalização da solidariedade e da mobilidade humana (ACNUR, 2012)⁵.

A exemplo do que ocorre na França, onde criminaliza-se o ato de ajudar migrantes indocumentados a entrar ou circular no país (“artigo n° 622-1, do *Code de l'entrée et du séjour des étrangers et du droit d'asile*)⁶, tipo penal que é designado pelas instituições da sociedade civil como de crime de solidariedade. Esse é um terreno de investigação complexo, que não deve estar adstrito à responsabilidade legal internacional decorrente das vertentes protetivas do direito internacional dos direitos humanos e do direito humanitário e dos refugiados. Pelo contrário, por isso opta-se como pressuposto teórico o exame a partir da filosofia política e da psicanálise social com o intuito de tecer uma perspectiva crítica com relação ao governo humanitário, considerando a postura hostil dos estados e a consequente ausência de políticas públicas e de acolhimento, e em geral vastas manifestações xenofóbicas presentes nas sociedades ocidentais contemporâneas.

Nesse sentido, para compreensão da atuação do governo humanitário de suas políticas, opera-se um exame que se utiliza crítica da razão humanitária.

Evidente que não está se postulando aqui um direito ilimitado à liberdade de atravessar fronteiras, pois existem algumas situações plausíveis para que os estados possam limitá-la. Vale dizer que o reconhecimento destas situações limitadoras não justifica a atuação arbitrária do controle migratório, e nem mesmo impossibilidade de tal liberdade como direito.

⁵ Cf. Manual de Orientação do ACNUR presente nas Diretrizes para a Detenção (disponível em em: <http://www.refworld.org>).

⁶ Artigo n° 622-1 do Código dos Estrangeiros de 1945 (Cesada), vigente na França.

1.1 ARGUMENTO ESTRUTURAL E O RECONHECIMENTO DE UM NOVO DIREITO HUMANO

Com a finalidade de arguir motivos que vislumbram a eticidade do direito humano à mobilidade entre fronteiras, enuncia-se três argumentos principais. O primeiro, nomeado raciocínio de estrutura, que é o processo racional pelo qual argumenta-se normativamente a favor de um novo direito humano, utilizando-se da proximidade de um outro direito humano já existente. Emprestar a lógica de um direito fundamental relacionado não é incomum no pensamento filosófico. Menciona-se o fato, a título de exemplo, de que atualmente é inequívoco, pelo menos no debate democrático, que pessoas não possam sofrer discriminação racial. Portanto, a partir dessa estrutura protetiva, pode-se argumentar extensivamente, que discriminar pessoas por conta de sua nacionalidade, gênero ou orientação sexual seria igualmente absurdo.

A partir desse raciocínio, na defesa do direito de transitar entre fronteiras, é possível estender a estrutura do direito de ir e vir, afinal, cidadãos já possuem este direito humano na sua relação com seus Estados, nesse sentido:

O artigo 12 do Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos, de 1966, diz algo bastante semelhante. Todos os estados democráticos da Europa e da América do Norte endossaram esses documentos internacionais, e muitos deles têm disposições constitucionais próprias que garantem os direitos internos de livre circulação. Assim, a livre circulação interna é firmemente estabelecida como direito humano, pelo menos no nível de princípio (CARENS, 2013, p. 138, tradução nossa)⁷.

Se consideramos importante o direito de uma pessoa mover-se em seu Estado, então é igualmente importante garantir a mobilidade para além do limite suas fronteiras, por conta disso não é necessário distinguir os motivos pelos quais

⁷ No original: "Article 12 of the 1966 International Covenant on Civil and Political Rights says something quite similar. Every democratic state in Europe and North America has Endorsed these international documents, and many of them have constitutional provisions of their own guaranteeing internal rights of free movement. So, internal free movement is firmly established as human right, at least at the level of principle."

as pessoas desejam transitar internamente ou externamente em relação a um estado.⁸

Atualmente, sequer discute-se o direito das pessoas se deslocarem de um lugar para o outro em seus respectivos Estados, seja em razão dos mais variados motivos: turismo, trabalho ou religião. Pode-se afirmar que a liberdade de locomoção ocupa papel central nas democracias ocidentais, então esta diferenciação quando se trata de fronteiras é no mínimo ilógica.

Destarte, qualquer que seja o fundamento moral da liberdade de movimento, este deve ser aplicado para ambos os cenários, tanto no interior quanto no exterior de um Estado, assim as razões pelas quais pessoas desejam ir de um lugar para o outro podem ser aplicadas em ambos os casos. É inclusive desnecessário entrar no mérito acerca dos fundamentos da liberdade de locomoção interna, opta-se aqui por deixá-lo aberto às diversas possibilidades para sua fundamentação.

É necessário, antes de mais nada uma defesa da lógica, pois deve-se tomar proveito das motivações atreladas à liberdade de movimento já reconhecida para o exercício entre fronteiras. Assim, aqueles que se opõem à essa comparação lógica devem esforçar-se para explicar o motivo pelo qual as razões da liberdade de ir e vir no interior um Estado não se comunica com a liberdade mover-se entre Estados.

“A disjunção radical albergada pela liberdade de movimento no interior de um Estado não tem sentido moral objetivo, e, ao mesmo tempo é concedida discricionariedade ao estado para limitá-la em suas fronteiras” (CARENS, 2013, p. 239). Por conta disso, deveria ser garantida a liberdade para viajar, migrar, residir a partir das escolhas livres e pessoais como um direito universal.

Na mesma linha da defesa das liberdades individuais, vale ressaltar que a liberdade de movimento em território nacional é um direito fundamental, – positivado

⁸ Justamente nesse sentido é que nesta pesquisa o termo empregado será migrante(s) ao invés de imigrante ou emigrante que contam com as formações dos radicais (i) e (e) marcando a ideia de nacional e estrangeiro. Muito embora a nova lei de migração, Lei nº 13.445/2017 faça esta distinção, do ponto de vista ético e dos movimentos sociais que pleiteiam a extensão do direito à mobilidade humana, não se deve fazer tal distinção a partir do critério da nacionalidade e territorial. Para explicitar o que há de problemático nessas diferenciações, é preciso mencionar que alguns estados que restringem a mobilidade dos indivíduos de outras nacionalidades em seu território – seja nas fronteiras ou através de limites temporais entre outros – por vezes criminalizam esta prática. Assim, a ideia de imigrantes – que marca a pessoa vinda de outro país – reforçaria o argumento que a criminaliza. Dito de outra maneira, o termo imigrante ilegal, empregado no sentido normativo e também socialmente reforçado, remete à ideia de que uma pessoa possa tornar-se ilegal pela sua própria natureza que a constitui, e não pela sua conduta de cruzar uma fronteira sem visto ou prévia autorização. Disso decorre uma das mais emblemáticas reivindicações dos movimentos em defesa de migrantes, refugiados e apátridas, a saber, “nenhum ser humano é ilegal”.

nas constituições – mas também decorre de documentos internacionais firmados por Estados, e, portanto, vários países reconhecem-no também em âmbito internacional. Além disso, não é excessivo lembrar que as normas do direito internacional dos direitos humanos são universais.

No entanto, o argumento estrutural está sujeito a pelo menos duas objeções relevantes, a primeira considera imperfeita a tentativa de traçar analogia entre as duas modalidades de liberdade de movimento. A segunda afirma que a extensão do direito de ir e vir internamente para cruzar fronteiras prejudicaria o primeiro direito.

Destarte, Anne Stiltz (2016) aponta que a analogia contida no raciocínio estrutural acima apresentada é incongruente. Afirma que a liberdade de locomoção no interior de um estado, pois esta garantia é um elemento necessário para a construção da identidade nacional comum.

Para rebater esta afirmação, Carens atenta para o fato que nem a identidade nacional nem interesses políticos são suficientes para constituir uma razão para fundamentar um direito humano à liberdade de movimento interna. Aplicar racionalidade para fundar um direito humano requer que estejam presentes os interesses fundamentais de todos os seres humanos, dado seu caráter universalista, assim os direitos humanos não podem ser arrazoados a partir do interesse de uma política em particular, mas a partir de interesses elementares para o exercício de direitos já existentes afim de garantir uma vida digna. O que Carens está rebatendo, não é exatamente que o argumento de que a liberdade de movimento entre fronteiras comprometeria a identidade nacional, pode até ser um fato, mas por outro lado um direito humano não pode ser fundamentado a partir do interesse da garantia da identidade nacional, isso porque ela não é um interesse humano fundamental. Isto é, a própria objeção à extensão do direito de locomoção entre fronteiras, feita por Stiltz, não serve de fundamento para a garantia do direito já existente no interior do estado.

Aliás, existe uma segunda linha de argumentação que afirma que o reconhecimento extensivo da liberdade de movimento seria economicamente desvantajoso para os estados. Carens rebate afirmando que os Estados fundamentam a liberdade de movimento em seus territórios em decorrência de um interesse político ou econômico – como por exemplo para controlar o crescimento urbano – então não estamos tratando de um direito humano, haja vista que que

prudência política em defesa da economia não está defendendo qualquer direito humano. Trata-se na verdade de um instrumento mero de política pública que protege um interesse econômico, inclusive, muitas vezes que não são a defesa de interesse público, mas ligados ao mercado, nessa guisa:

Se a liberdade de movimento interna foi meramente política com certas vantagens, não haveria razões para os estados constituí-la como um direito humano, assim limitando à sua discricionariedade. Faria mais sentido simplesmente deixar o direito humano a liberdade de movimento como uma ferramenta política que os estados pudessem (ou não pudessem) querer implementar, dependendo das circunstâncias. Não obstante, a liberdade de movimento interno foi estabelecida como direito humano básico que todos os estados precisam respeitar, mesmo quando é contra seu interesse em fazê-lo. Em suma, o efeito da construção nacional que a liberdade de movimento não constitui justificativa para tratar a liberdade de movimento interno como um direito humano (CARENS, 2013, p. 240-241, tradução nossa)⁹.

Em segundo lugar, o argumento mais crucial para tentar resistir à analogia postulada, é que a liberdade de ir e vir interna está atrelada a um vínculo de cidadania. Assim, tal liberdade estaria atrelada à noção de comunidade política, e por isso quando está se falando em pessoas não nacionais que desejam mover-se entre fronteiras isso não seria possível dada a limitação de não pertencerem à comunidade política de outro estado, isto é, por não possuírem a nacionalidade do país ao qual estão destinando, vejamos:

Se esta linha de argumentação não pretende desafiar o status de livre circulação interna como um direito humano, e é isso que estou assumindo aqui, a argumentação deve ser que a livre circulação dentro do Estado é um direito humano de um associado específico, usando minha recente terminologia. Claramente, um direito geral de atravessar fronteiras não se baseia em nenhuma ligação com uma associação já estabelecida. Então, se fosse possível mostrar que o direito de livre circulação interna repousa sobre a argumentação de um membro associado, então seria possível desafiar a analogia entre o movimento interno e o movimento através das fronteiras e derrotar o argumento de estrutura (CARENS, 2013, p. 241, tradução nossa)¹⁰.

⁹ No original: “If internal free of movement were merely a policy with certain advantages, there would be no reason for states to make it a human right, thus limiting there discretion. It would make more sense simply to leave the legal right to internal freedom of movement as a policy tool that states might (or might not) want to deploy, depending on the circumstances. Nevertheless, internal freedom of movement has been established as a basic human right that all states must respect, even when it is against there interest to do so. In sum, the nation-building effect, of free movement provides no justification for treating internal free movement as a human right.”

¹⁰ No original: “If this line of argument does not intend to challenge the status of internal free movement as a human right, and that is what I’m assuming here, the claim must be that free

Nesse sentido, a premissa de que o direito à liberdade de movimento interna estaria restrito aos cidadãos de determinado país, parece também não se sustentar dado que este direito pode ser pensado como um direito humano geral, assim como outros direitos que independem da cidadania, ou do status legal do migrante. Dito de outra maneira, os estados democráticos reconhecem direitos fundamentais – no plano constitucional – como o direito à vida, a liberdade religiosa, segurança pessoal, independentemente se são migrantes em situação regular ou irregular. Todavia, estados democráticos têm reservada sua discricionariedade para permitir a liberdade de movimento em seus territórios – e outros direitos sociais e políticos – apenas para seus cidadãos, residentes ou pessoas com vistos de turismo entre outros tipos de autorização.

Ocorre que do ponto de vista do direito internacional, inclusive nos artigos 12º e 13º da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, já mencionados, faz-se menção a um direito restrito apenas aos cidadãos e residentes para que possam deixar, regressar ou circular livremente em seus territórios de origem. É justamente esta limitação que o argumento estrutural pretende desafiar, pontuando teleologicamente, afim de demonstrar a existência de um elevado interesse humano que justifique o direito em questão.

É preciso levar em consideração que ao contrário de alguns direitos que são restritos aos cidadãos e residentes de determinada comunidade política, como por exemplo o direito ao voto, a liberdade de movimento relaciona-se como condição essencial para o exercício de outras formas direitos fundamentais como a liberdade de expressão e econômica.

A segunda linha argumentativa em defesa do novo direito postulado, é que está fundada na reiterada prática democrática do respeito às liberdades individuais. Afinal, esta prática é bastante sedimentada nas democracias liberais do ocidente. O terceiro argumento em defesa do direito mencionado, é que constituiria uma importante ferramenta para a redução das desigualdades sociais.

Ainda na linha teórica liberal, com a intenção de tencionar a discussão acerca da existência de um direito humano a cruzar fronteiras, pretende-se testar os

movement within the State is a membership-specific human right, to use my earlier terminology. Clearly, a general right to move across borders does not rest on any link to an already established membership. So if it were possible to show that the right of internal free movement rests upon membership claims, then it would be possible to challenge the analogy between internal movement and movement across borders and to defeat the cantilever argument.”

argumentos já apresentados a partir de posicionamentos diversos. Assim, serão colocados alguns argumentos contrários à um direito humano geral de saída. A autora Anna Stiltz, defende a ideia de que o exercício do direito de saída de um determinado país, deve estar condicionado à determinadas obrigações civis.

Para a construção desse argumento, Stiltz menciona o fato de que o exercício de liberdades individuais não é absoluto, pois está sujeito à determinadas restrições por parte de um Estado legítimo. Portanto, o direito de viajar e de realocar-se em outro Estado, depende de prévia regulação pelo estado de origem. Esta regulação poderia dar-se de várias formas, na modalidade do pagamento de taxa no momento da saída, no cumprimento de uma obrigação civil ou a cobrança de imposto em decorrência de receita obtida no exterior. Segundo Stiltz, esses dispositivos, com vistas a regular a saída, não impediriam o direito em si, apenas tornaria seu exercício mais custoso.

Segundo esta autora, outro exemplo possível para demonstrar que o exercício da liberdade decorre de determinadas escolhas pessoais, tal como o do exercício da profissão. Aquela pessoa que decide tornar-se médica tem sua atuação profissional está condicionada a determinados custos e obrigações civis, como por exemplo a aprovação em Conselho de classe profissional, tal como ocorre no Brasil, exame da Ordem dos Advogados entre outros.

No que tange o direito de saída do território nacional, é possível contestar se a liberdade incondicional não prejudicaria o desenvolvimento da nação. Para isso cita-se o caso de vários países africanos em que os profissionais e intelectuais altamente qualificados deixam seus países para estudar, e por vezes às custas das taxas pagas pelos seus concidadãos, no entanto, não retornam ao país para prestar serviços. Reflete-se se não seria o caso da aplicação de uma contraprestação aos subsídios pagos pela sociedade, estabelecendo assim uma justiça redistributiva. Aqui surge uma pergunta consequente para o tema em questão, seria possível renunciar às obrigações civis? Para reflexão:

Acredito que existem razões liberais importantes para não permitir que os indivíduos exerçam discricionariedade sobre suas obrigações cívicas, quando essas obrigações lhes são impostas por um Estado legítimo. Mas também defendo que as liberdades para viajar e se mudar são altamente valiosas para a autonomia pessoal, e políticas que proíbem a saída tendem a ser tirânicas. Defendo, portanto, que devemos reconhecer amplas liberdades de viagem e realocação sem

estendê-las à renúncia às obrigações civis (STILZ, 2016, p. 65, tradução nossa)¹¹.

Esta pergunta, em primeiro lugar, parece estar ligada à legitimidade do Estado, e em segundo à própria questão sobre o contrato social ter sido estabelecido voluntariamente ou involuntariamente.

Considerando que a liberdade para se deslocar ou para viajar, são necessárias para o exercício de outros direitos reconhecidos, a autora busca diferenciar liberdades básicas daquelas que considera menos elementares. Para tanto, adota a definição de John Rawls (1993) a respeito das liberdades básicas. Para esse referencial teórico, a liberdade é condição elementar para o desenvolvimento humano adequado e para o exercício pleno de dois “poderes morais” que os cidadãos possuem. A saber, o primeiro poder moral está relacionado com a ideia de autonomia pessoal.

O poder moral segundo está ligado a capacidade de desenvolver um senso de justiça aplicável aos princípios da diferença. Para demonstrar mais concretamente as liberdades de autonomia, é possível mencionar a liberdade de pensamento e associação. Enquanto que as liberdades de votar e de falar em público são prementes para o desenvolvimento do senso de justiça. A questão da justiça distributiva que gera responsabilidade entre concidadãos, defendida por Stiltz como condição para o exercício da liberdade em questão, parece problemática pois limita uma questão de justiça parece estar limitada às fronteiras.

Muito embora a autora considera justificável defender o direito de estabelecer residência fixa em outro país, quando determinado indivíduo vive em um estado que viola direitos fundamentais, especialmente quando o exercício dos poderes morais – autonomia pessoal e senso de justiça estão ameaçados, a exemplo do que ocorre com minorias religiosas que sofrem com a restrição da sua liberdade de crença e muitas outras situações que violam direitos humanos e provocam deslocamentos forçados.

¹¹ No original: “I believe there are important liberal reasons not to allow individuals to exercise discretion over their civic obligations, when those obligations are imposed on them by a legitimate State. But I also hold that the freedoms to travel and relocate are highly valuable for personal autonomy, and polities the prohibit exit tend to be tyrannical. I therefore argue that we should recognize broad liberties of travel and relocation without extending these to the renunciation of civic obligations.”

Assim, Stiltz ao reconhecer questão de responsabilidade internacional para a proteção dos direitos humanos de pessoas de outros estados, como por exemplo a obrigação de proteger refugiados, mas paradoxalmente estabelecem limites de justiça social para aqueles que não são membros da comunidade política no sentido clássico da expressão. Esse ponto é crucial para pensarmos a responsabilidade que os estados têm ou não, de promover políticas públicas que promovam justiça distributiva para pessoas de outros países que estão inseridas no país de acolhida. Se Stiltz (2016) está correta em estabelecer fronteiras entre os associados e não associados à comunidade política para o acesso à justiça – o que Carens nomeia como justiça limitada – então a exclusão dos não associados não pode ser considerada injusta, nessa guisa:

Um problema imediato com a justiça de fronteira é simplesmente que esta pressupõe que a legitimidade moral da coerção que é usada para incluir e excluir imigrantes pacíficos que apenas querem entrar com a finalidade de construir vidas decentes para eles mesmos e para suas famílias pacíficas (CARENS, 2013, p. 257, tradução nossa)¹².

Há que se reconhecer inclusive que são recorrentes os casos em que estados usam da força excessiva para expulsar, devolver ou prender migrantes irregulares e solicitantes de refúgio. De fato, o problema é que os estados ao utilizarem sua força para excluir essas pessoas – e isso carece de legitimidade moral –, pois são pessoas que em geral não cometem atos de violência, crimes e apenas querem estabelecer suas vidas e as de suas famílias para constituir um futuro (CARENS, 2013, p. 257). Aqui a discussão não trata apenas da liberdade dos indivíduos, mas acerca atuação do poder soberano e a legitimidade do uso coercitivo de sua força. Mas esse problema será abordado mais à frente.

Outro argumento em favor da liberdade de movimento é de que os países não conseguem oferecer aos seus cidadãos uma gama de opções que atendam seus interesses pessoais, com vistas a atender a autonomia pessoal, pois muitas vezes as concepções individuais acerca do aquilo que consideram centrais em suas vidas não estão disponíveis em seus países de origem.

¹² No original: “One immediate problem with the bounded justice view is that it simply presupposes the moral legitimacy of the coercion that is used to exclude peaceful immigrants who want only to enter in order to build decent lives for themselves and their peaceful families.”

Assim os interesses pessoais estão limitados pelas restrições à liberdade de mover-se entre fronteiras. Privar pessoas de saírem de seus países pode, por vezes, privá-las de acessar esses bens materiais ou imateriais. A restrição pode ser ainda mais nefasta quando uma pessoa é privada de acessar aquilo que já possui. Uma hipótese, quando uma pessoa se apaixona e começa a constituir um relacionamento no exterior. Quando a esta pessoa precisa retornar para seu país de origem fica impedida de ver seu parceiro/a. Por mais que em seu país existam milhares de pessoas, aquele/a com quem formou laços é uma figura estruturante e central em sua vida, o qual o Estado não pode discricionariamente tolher seu direito de cruzar suas fronteiras.

É preciso notar, que a autora ao propor custos ao exercício da liberdade de saída, para as pessoas que pertencem a determinada comunidade política, e ainda, ao defender a ideia instrumentalista desse direito como um acessório ao exercício de outros direitos, estabelece fundamentos utilitaristas, isso é problemático do ponto de vista da defesa de um direito humano. Como já arguido, a partir do pensamento de Carens, os direitos humanos não são justificados pelo seu custo econômico, nem mesmo pela racionalidade de determinada política pública de interesse soberano do estado, mas fundamentados por questões elementares para a dignidade da pessoa humana e indispensáveis para o exercício da democracia.

É justamente a partir desse ponto que Carens (2013) apresenta argumentos mais sólidos para a proposição de um direito humano, haja vista que tais direitos – defendidos na ordem do Direito Internacional dos Direitos Humanos – justificam-se pela própria condição humana, assim, não podem estar submetidos a cálculos, interesses econômicos do Estado ou de determinada parcela da sociedade ligada ao mercado. Nesse sentido vale mencionar a premissa kantiana funda a ideia moderna da dignidade da pessoa humana, demonstrando que os direitos não podem ser instrumentos com vistas à um determinado interesse desconectado da razão humana. Por conta disso, a ação deve destinar-se à humanidade – de todos os indivíduos – como um fim em si mesma. Jamais pode-se utilizar a humanidade como um meio para atingir finalidade diversa. Nesse sentido, a razão não pode instrumentalizar a dignidade humana para outro fim Kant (2017).

A ideia de que os países devem controlar o fluxo de entrada de migrantes em seus territórios. Esta é a abordagem de Miller, que é pautada na defesa do

nacionalismo liberal para balizar a questão das políticas migratórias. O autor entende que existe uma incompreensão acerca do que seja o nacionalismo, argumentando que o recente debate científico, que conecta o nacionalismo como expressão de políticas da intolerância, xenofobia, ódio e racismo, pois o nacionalismo nem sempre pode representar um autoritarismo, mas também o pensamento liberal.

Nessa perspectiva, a identidade nacional é um valor que deve ser levado em consideração, por questões de coesão social e para garantir a autodeterminação. O nacionalismo na sua configuração liberal, deve ser entendido como um princípio que defende que essas identidades nacionais devem levar em conta pluralidade, inclusivas e abertas a mudanças.

Isso significa que o sentimento de pertencimento não acontece por fatores ligados à cor, sexualidade, gênero, mas decorre por exemplo de um idioma compartilhado nacionalmente. Segundo Miller, uma nação é aberta quando, compartilhando o mesmo idioma, não apresenta uma identidade monolítica, isto é, diferentes manifestações identitárias pertencendo em parte à identidade nacional pluralista. Essas seriam as condições hipotéticas para configurar o nacionalismo cívico – ou seja, uma cidadania comum – em que os cidadãos de tal nação constroem um imaginário social compartilhado acerca dos valores da democracia, liberdade, justiça e direito. Assim, liberais nacionalistas entendem que os elementos culturais comuns – arte, culinária, religião, literatura são elementos políticos que constituem um forte senso de identidade nacional.

1.1.1 A questão da identidade nacional e os processos de subjetivação dos indivíduos

Apresenta-se aqui a perspectiva do nacionalismo liberal, pois segundo seus defensores, tais componentes culturais já mencionados, são determinantes quando se trata do direito a migrar e, conseqüentemente de políticas migratórias. Todavia, é preciso reconhecer que historicamente os movimentos identitários nacionalistas culminam em conflitos, tanto nos territórios de determinados países, quanto em

blocos de nações. Justamente por isso, a defesa de identidades que valorizem traços culturais nacionais, é bastante frágil e problemática.

Ao contrário do que é defendido nessa pesquisa, Miller contra argumenta, que a identidade nacional pode ser construtiva justamente pela coesão social, e que historicamente a democracia beneficia-se desta coesão, pois não há grande tensão com relação aos projetos nacionais, a atuação das instituições democraticamente constituídas, vejamos a crítica desse autor ao multiculturalismo:

Tal convergência pode ser valorizada tanto por razões instrumentais - permite que as pessoas interajam com menos atrito, ajuda a gerar confiança, que por sua vez apoia a democracia participativa e assim por diante - e também intrinsecamente: as pessoas simplesmente se sentem mais em casa quando vivem em um meio cultural que eles reconhecem como seu. Constituir a necessária integração cultural, no entanto, leva tempo e não é sem custo (MILLER, 2016, p. 28, tradução nossa)¹³.

Esse argumento guarda sérias implicações quando se discute a extensão da participação políticas de migrantes e refugiados, mas isso será desenvolvido mais à frente. Defendemos que, conforme Jacques Rancière propõe, na realidade as democracias sedimentam-se a partir do exercício da soberania popular, e sua densidade torna-se muito maior quando ocorre o desentendimento no interior do debate público de maneira direta.

A essência da política é o dissenso. O dissenso não é a confrontação dos interesses ou das opiniões. É a manifestação da distância, de um afastamento do sensível a si mesmo. A manifestação política dá a ver aquilo que não tinha razão de ser visto, ela acolhe um mundo no seio do outro (RANCIÈRE, 2007, p. 148, tradução nossa).

Rancière pontua ainda mais radicalmente que uma política fundada no consenso deixa de ser política e passa a ser polícia. A defesa que os nacionalistas liberais fazem da identidade nacional como elemento positivo para a democracia – entendidos como reservado por aqueles que integram o “*demos*”, e não corpos alheios a essa mesma identidade – é uma ilusão de que a política ou a democracia em si deve constituir-se a partir do consenso ou coesão entre iguais.

¹³ No original: “*Such convergence can be valued both for instrumental reasons – it allows people to interact with less friction, it helps to generate trust, which in turn supports active democracy, and so forth – and also intrinsically: people simply feel more at home when they live in a cultural milieu that they recognize as their own. Bringing the necessary cultural integration about, however, takes time and is not costless.*”

Nesse horizonte do dissenso, a democracia deve estar aberta “ao outro”, e este é um ato que enseja sempre o dissenso, especialmente considerando que o ato de hospitalidade é receber alguém sem antes mesmo de estar preparado, essa seria então a subsunção de uma hospitalidade fundada no dissenso e para o dissenso. Este ato é sempre imperfeito, mas de certa maneira oferece às democracias liberais uma alternativa de inclusão das alteridades em seu processo, nessa guisa:

Considerar nas relações eminentemente assimétricas uma concepção de “hospitalidade dissensual”, uma vez que o refugiado nunca está onde se espera ou onde gostaríamos de lhe determinar, nos obriga a descrever bem de perto o encontro das interações ordinárias e os desafios a superar para dar consistência aos frágeis laços (FRANGUIADAKIS, 2016, p. 207).

Nessa ordem de ideias, parece que a tentativa de pensar um nacionalismo que não gera processos de dissenso, como proposto por Miller, é em última análise uma tentativa que esgotar a democracia em si mesma. A comunidade política não é movida pela coesão, e precisamente por conta dessa premissa, é possível conceber uma variação do “*demos*” como algo positivo para o processo democrático. Desta feita, aqueles que não pertenciam ao seu interior – a esfera pública – podem e devem ocupar o espaço público e os seus instrumentos de participação democrática, e assim modificar as estruturas e instituições políticas da comunidade de acolhida.

Abrir fronteiras e formular políticas migratórias fundadas na ética da hospitalidade implica não só na reconfiguração das estruturas institucionalizadas, mas também um exercício de encarar abertamente a questão da alteridade no espaço público, por isso, mais do que nunca é preciso debate-la.

Para além da coesão ser um elemento caro para as democracias Miller pontua que as sociedades que possuem uma forte identidade nacional, dificilmente é possível negar o acesso à justiça social para os concidadãos que estão desamparados. Nesse sentido os nacionalistas liberais defendem a justiça redistributiva entre concidadãos, justamente pelo condão da identidade nacional.

Posteriormente, Miller, traça algumas exceções com relação aos princípios de justiça estarem ligados à identidade nacional. Diferenciando refugiados e solicitantes de refúgio ou visto de reunião familiar dos migrantes por razões econômicas. De acordo com a responsabilidade internacional a difere a maneira com que os estados devem responder com relação a esses fenômenos migratórios.

Reconhecendo que a comunidade internacional e os países devem proteger refugiados e solicitantes de refúgio e de reunião familiar, em decorrência de responsabilidade internacional o país de acolhida deve cumprir com seus deveres humanitários.

Todavia, segundo este autor, com relação às pessoas que migram por razões econômicas – enfim para obter melhores condições de vida, recursos para o desenvolvimento pessoal, cultura, educacional – os países devem regular seus fluxos, por dois motivos.

Em primeiro lugar, pois, segundo Miller, quando ocorrem migrações em larga escala, haverá reflexos na cultura e nas instituições do estado que recebe tais migrantes. Por isso, considera que isso tem um efeito negativo para a identidade nacional. Conseqüentemente, os valores identitários serão modificados. Segundo o autor, esta poderia ser a razão pela qual deve-se restringir migrantes, ou selecionar alguns para serem admitidos, em detrimento de outros.

Quanto as mudanças nas instituições, Miller argumenta que em decorrência dos migrantes possuírem formação educacional, cultural, perfil e formação para o mercado de trabalho que divergem muito da identidade nacional, esses fatores implicariam na necessidade de remodelação institucional, e conseqüentemente, das políticas públicas, e em outras várias dimensões tanto na educação, saúde, trabalho etc.

Por conta disso, segundo este autor, a análise de admissão do ingresso desses migrantes deveria ser realizada individualmente, avaliando tais atributos de acordo com os interesses nacionais, ao invés de levar em conta a nacionalidade daqueles que aplicaram para um visto. É interessante que tanto Miller quanto Stiltz apelam para a identidade nacional, como elemento contrário à liberdade movimento entre fronteiras. No entanto, os autores entendem que subsistem conseqüências difusas com relação à identidade. Enquanto que para Stiltz o entrave é uma questão de contrato social e suas obrigações civis, para Miller tem a ver com a coesão social e suas conseqüências econômicas, institucionais e econômicas.

Apesar desse trabalho não defender exatamente o paradigma do pensamento liberal, nessa linha de discussão, Carens, parece constituir argumentos mais cuidadosos e fundamentados. Este rebate o argumento de que os estados

devem controlar a entrada e o fluxo de migrantes fundado na soberania, no interesse nacional e nas premissas do nacionalismo liberal.

Especialmente, segundo este autor devemos levar em conta o fato de que migrantes ao ingressarem irregularmente nos territórios, cedo ou tarde, fixam residência e com o tempo acabam fazendo parte da comunidade política. Por conta disso não é possível negar-lhes os direitos fundamentais mínimos para que possam desenvolver suas capacidades humanas mais básicas.

Contudo, Carens, chama atenção para o fato de que nas democracias ocidentais, estados ao evocarem seu direito de controlar os fluxos de migrantes em suas fronteiras utilizam seu poder coercitivo de maneira mais ativa e explícita, nesse sentido:

(fronteiras possuem guardas, os guardas possuem armas.) Mesmo na visão de justiça limitada, o exercício da coerção por parte de um estado levanta questões ligadas à justiça. A coerção deve ser justificável para a pessoa coagida. Dizer que a coerção deve ser justificável para a pessoa que está sendo coagida não é dizer que devemos persuadir cada indivíduo de que ela está sendo tratada de forma justa, mas que devemos oferecer razões para nosso uso de coerção, que essas razões devem respeitar todos seres humanos, para serem considerados como agentes morais, e essa razão deve estar aberta à crítica e contestação (CARENS, 2013, p. 257, tradução nossa)¹⁴.

Nesse contexto, o papel de polícias, e dos guardas em geral, direcionam-se objetivamente à expulsão ou à prisão. Isso é ainda mais grave, quando se trata de países que supostamente defendem a acolhimento de refugiados. Ainda que o discurso dos governos seja em prol dos refugiados, em última análise mais aprofundada das práticas, o que acontece é a tentativa de dificultar o ingresso dessas pessoas em seus territórios, tanto pela atuação das forças de segurança como quanto na exigência rigorosa de procedimentos de aplicação para os vistos. Dito de outra maneira, defendem o direito ao refúgio, mas ao expulsarem pessoas de seus territórios ou prendê-las não viabilizam seu acesso.

¹⁴ No original: "(Borders have guards, guards have guns.) Even on the bounded justice view, the exercise of coercion by a state raises questions of justice. Coercion must be justifiable to the person coerced. To say that coercion must be justifiable to the person being coerced is not to say that we must persuade every individual that she is being treated fairly but rather that we must offer reasons for our use of coercion, that those reasons must respect of all human beings to be regarded as moral agents, and that reason must be open to criticism and contestation."

Há que se considerar que não existe fundamento justificável para operar repressivamente, usando o aparato estatal de maneira violenta, para expulsar pessoas comuns que querem construir um futuro de vida mais digno para si e para suas famílias. Ainda mais, considerando a imensa maioria dessas pessoas não são criminosas, e não oferecem qualquer perigo à segurança nacional.

Vale ressaltar, que nesse ponto, tanto Miller quanto Carens, não estão discutindo acerca de refugiados, solicitantes de reunião familiar, mas acerca de migrantes irregulares e econômicos, que muitas vezes são ambas as categorias, ou até mesmo podem se tornarem refugiados. Isso porque é indiscutível tanto do ponto de vista legal quanto moral, que estados devem oferecer acolhimento humanitário aos refugiados, e isso implica na construção de políticas públicas que garantam seus direitos humanos. Assim, a discussão específica acerca desses migrantes irregulares, torna-se relevante, pois oferece um teste ainda mais profundo acerca da obrigação de estados reconhecerem o direito a mobilidade humana, e conseqüentemente ter a obrigação de protegerem e promoverem não somente os direitos humanos dos refugiados e solicitantes de refúgio, mas de migrantes indocumentados e apátridas.

Nesse sentido em decorrência do cenário contemporâneo ser absolutamente globalizado – pós-regulatório decorrente do costume internacional, dos tratados e convenções – pessoas migram cada vez mais e os estados devem ser menos restritivos no controle do fluxo por questões de justiça e equidade.

Para tencionar a questão da equidade, Carens se apoia em uma analogia entre os cidadãos dos países desenvolvidos de hoje comparando-os à nobreza feudal. Vale ressaltar que quando o autor apela para uma questão de liberdade, não acaba abordando aspectos atinentes ao processo de colonização que constituem importante elemento de dominação e promoção de realidades marcadas por desigualdades sociais nos países pertencentes ao cone Sul do Globo. Assim, de fato há que se considerar que pessoas devem ter seu direito a transitar entre fronteiras por questões relacionadas à igualdade, e principalmente em decorrência dos processos de colonização.

A partir dessa comparação, não subsiste qualquer justificativa para que estados democráticos modernos tolerem desigualdades determinadas pelo nascimento, nesse sentido:

As práticas modernas de controle do Estado sobre as fronteiras unem as pessoas à sua terra de maneira quase tão eficaz. A limitação de entrada controlada por estados democráticos é um mecanismo crucial para proteger um privilégio particular. Se as práticas feudais que protegem os direitos segundo o nascimento estavam erradas, o que justifica as práticas modernas? (...) A analogia que acabei de desenhar com o feudalismo é projetada para dar aos leitores uma pausa sobre a visão convencional de que restrições à imigração por estados democráticos são normalmente justificadas (CARENS, 2013, p. 260, tradução nossa)¹⁵.

A defesa de uma política de fronteiras abertas decorre principalmente do reconhecimento da igualdade de valor moral entre todos os seres humanos, e que por consequência disso, um regime democrático não poderia restringir as liberdades individuais, fechando fronteiras e negando direitos aos migrantes, sem que haja justificativa plausível para o tratamento desigual.

1.2 CRÍTICA ÀS TEORIAS LIBERAIS: PELO FIM DA IDEIA DE INDIVÍDUO

Contudo, ainda que seja defensável que as práticas dos governos sejam menos restritivas com relação aos refugiados e migrantes indocumentados, as teorias liberais demonstram-se insuficientes, de certa forma, para explicar as complexas atividades dos governos, especialmente com relação às políticas migratórias (gestão de fronteiras, políticas públicas para migrantes e refugiados).

A crítica aqui não é exatamente ao conteúdo axiológico que defende os direitos humanos e as liberdades individuais – direitos de defesa em relação ao estado – mas essas teorias tornam-se uma limitação epistemológica para compreender na prática como são determinadas as ações do estado frente aos seus compromissos assumidos e sua responsabilidade internacional.

¹⁵ No original: “*Modern practices of state control over borders tie people to the land of their birth almost as effectively. Limiting entry democratic states is a crucial mechanism for protecting a birth right privilege. If the feudal practices protecting birth right privileges were wrong, what justifies the modern ones? (...) The analogy I have just drawn with feudalism is designed to give readers pause about the conventional view that restrictions on immigration by democratic states are normally justified*”.

Para tanto, torna-se indispensável adotar teorias que examinem a atuação do poder soberano, para uma melhor compreensão dos fundamentos das operações e práticas do estado. Inclusive com o escopo de pensar os limites das políticas migratórias e eventuais maneiras de superá-los e transformá-los pela via da democracia.

Assim, mais a frente – a partir da tradição da filosofia francesa – será abordada a crítica da razão humanitária proposta pelo filósofo Didier Fassin, e posteriormente a hospitalidade desenvolvida por Jacques Derrida em um seminário sobre o poder soberano.

O pensamento liberal ao preocupar-se com as dimensões das liberdades individuais e, – que envolve o próprio processo de subjetivação dos indivíduos – torna-se impotente para explicar as políticas migratórias na contemporaneidade, compreendidas aqui como as práticas do governo humanitário, na medida em que não levam em conta a reflexão sobre os afetos que constituem tais práticas. As práticas e políticas do governo humanitário são permeadas por fenômenos complexos e, portanto, exigem uma abordagem que seja capaz de captar elementos exteriores ao puro sujeito do conhecimento. Esta nova perspectiva teórica abala não somente a ideia moderna acerca dos indivíduos, entendidos como sujeitos livres e absolutamente autônomos, no exercício de sua racionalidade, mas traz consequências para a própria atuação do poder soberano e do discurso humanitário. Diverge da teoria liberal, tanto com relação a constituição dos indivíduos, e modifica a relação destes indivíduos com o poder soberano.

Nesse sentido, pretende-se desenvolver aqui uma virada teórica e epistemológica a partir da denominada teoria dos afetos. Nesse ponto a transição teórica proposta acerca da própria discussão sobre as liberdades individuais e – mais precisamente para repensar os indivíduos – recorrer-se-á ao pensamento da psicanalítico. Todavia, vale pontuar que também está em jogo os próprios limites da episteme. Contrapondo-se à ideia cartesiana de puro sujeito do conhecimento (alheio aos afetos), Nietzsche afirma que o conhecimento adstrito aos limites da razão é um conhecimento menos potente, próprio da filosofia da suspeita, vejamos:

Sim, talvez haja em nossa interioridade combatente muito heroísmo escondido, mas certamente nada de divino, nada repousando eternamente em si, como pensava Espinosa. O pensar consciente, em especial o do filósofo, é o menos forte e, por isso, é também relativamente o mais brando e tranquilo dos modos de pensar – e,

assim, precisamente o filósofo é o mais fácil de ser induzido em erro sobre a natureza do conhecer (NIETZSCHE, 1983, p. 206).

Na mesma linha, Espinosa ao publicar o Tratado da Correção do Intelecto, fez um esforço para demonstrar a importância dos afetos nos corpos, isso é, como afetamos outros corpos e como somos afetados. Isso vale tanto para o ponto de vista do indivíduo quanto para pensarmos o corpo social. Uma das maneiras de capturamos os afetos é através da linguagem, não de qualquer linguagem, mas aquela que apresenta o inconsciente.

Nesta correção do nosso modo de conhecimento, Espinosa estabelece como o afeto mais potente, aquele que carrega em seus encontros a alegria. O que está sendo tratado, não é algo da ordem metafísica, mas a ideia de terapia carrega um significado eminentemente político. No mesmo sentido defendido por Nietzsche, o corpo torna-se mais potente na medida em que é capaz de sofrer afetos. Vale aqui destacar a reflexão:

Esses males pareciam provir de que toda a felicidade ou infelicidade consiste somente numa coisa, a saber, na qualidade do objeto ao qual aderimos pelo amor. Com efeito, nunca nascem brigas pelo que não se ama, nem haverá tristeza se perece, nem inveja se é possuído por outro, nem temor nem ódio e, para dizer tudo em uma só palavra, nenhuma comoção da alma (ESPINOSA, 2004, p. 109).

No léxico filosófico de Espinosa, alma nada mais é do que um atributo do intelecto, e que por sua vez o corpo é o resultado da alma, pois a alma humana é a representação do corpo. O corpo é algo composto, é algo atravessado por outros corpos e, conseqüentemente, é afetado por si e por outros corpos que afecções que eles carregam. O imaginário é representação sensível das afecções dos corpos transmitidas para a alma e, portanto, resultado da ligação entre corpo e alma – no momento em que através das ideias a alma captura os afetos sofridos pelos corpos.

Nesses imaginários, em que há encontros de ideias ou de corpos, podem ocorrer encontros potentes quando tais encontros são bons. Nesse sentido, podemos refletir, o que seria acolher refugiados e migrantes senão encontrar outros corpos e outras ideias? Quais afetos são transmitidos nesses encontros? A estranheza é sempre em relação a outros corpos? Essa questão veremos no ponto que segue, e as duas anteriores quando tratarmos sobre o governo humanitário.

1.2.1 O inconsciente e os indivíduos: somos todos estrangeiros

Após discutidas as questões sobre as liberdades dos indivíduos, no capítulo seguinte será abordada a crítica da razão humanitária, para tentarmos compreender os discursos que revestem a atuação do governo humanitário que constituem as agendas e as políticas públicas que versam sobre questões ligadas à mobilidade humana.

Retomando a discussão acerca dos indivíduos, para os pensadores liberais as pessoas através da sua capacidade agirem livremente, constituem a si próprias e, de certa forma, são senhores de seu destino. Isso envolve sua vocação/formação. Assim, nós seres humanos, no exercício de nossa capacidade soberana sobre a vontade própria, tomamos decisões e somos responsáveis por tais escolhas. A autonomia da vontade própria é uma premissa importante para a filosofia política liberal acerca dos indivíduos. Tal pressuposto serviu de base para os pensadores clássicos, – datados do período da ilustração – e até mesmo para o próprio pensamento existencialista. Contudo, o pensamento lacaniano oferece-nos uma outra via para compreender esta questão, e é justamente isso que calha investigar.

Vínhamos tratando a partir de Miller, Stiltz, Carens – filósofos liberais conservadores e outros mais progressistas – e, se assumíssemos que qualquer um deles estivesse correto acerca dos indivíduos, a saber, quanto ao exercício do direito de migrar, ou ainda quais as limitações desses direitos seriam legítimas, pelos motivos já expostos, certamente essa assumpção não explicaria o motivo pelo qual estados desrespeitam constantemente tratados e convenções internacionais. Também seria útil em explicar a criação de centros de detenção de migrantes/refugiados, que são similares à figura de zoológicos, bem como o motivo pelo qual os estados e organizações internacionais instalam campos de refugiados absolutamente (in)gerentes.

Seria possível motivar a ausência de políticas públicas para a integração desses sujeitos. Essas teorias não explicam muito do que foi suscitado, e também têm dificuldades de diagnosticar a própria ausência migrantes e refugiados no processo de participação política nas comunidades de acolhida. São, portanto, duas

questões em tela, o exercício da liberdade individual, que estamos a tratar, e a questão da atuação do poder soberano – que será tratada mais à frente.

Para debater os processos de subjetivação dos indivíduos a teoria lacaniana, começa por apresentar a discussão sobre o inconsciente. A primeira questão levantada a partir do legado freudiano acerca do inconsciente é o que o constitui, e se podemos acessá-lo. Lacan, afirma que a partir da linguagem é possível acessá-lo, e que por isso o inconsciente não é algo metafísico ou uma espécie de lugar outro, isto é, um objeto que não pode ser acessado pela razão humana para que a partir disso seja possível analisá-lo. É precisamente um traço humano, isso é, a linguagem.

No entanto, a ideia de que somos seres soberanos da nossa linguagem, e que temos o domínio sobre aquilo que enunciamos está absolutamente equivocado. Segundo essa perspectiva psicanalítica, é a na realidade a linguagem que muitas vezes nos domina. Esse é o primeiro ponto elementar para criticar os processos de individualização, tão caros ao funcionamento do direito e da política clássica, fundantes dos princípios da autonomia da vontade e das teorias contratualistas clássicas. A linguagem tem leis e regras próprias, que impõe aos indivíduos, sem mesmo que percebam. Exemplo disso é o nome que recebemos ao nascer, elemento bastante central para nossa definição, além disso, pode-se mencionar que as regras sociais, estabelecidas através da linguagem, também são pré-existentes a nós mesmos, e estamos submetidos ao seu código de linguagem, isso é, temos que falar essa “língua”. Justamente por conta disso é que somos constituídos não a partir de nós mesmos ou de nossa vontade, mas a partir dos outros.

Vale ressaltar que toda a teoria humanista está ligada à soberania da vontade governada pela razão, e nesse sentido, pode-se colocar em questão essa perspectiva, uma vez que não somos sujeitos absolutamente livres, mas condicionados a algo que nos excede. O próprio termo, (in)divíduo, marca que somos divididos pela própria linguagem, por conta dos próprios elementos que manifestam a linguagem – relação de fala, escuta, escrita, etc.

Precisamente nessas relações que expressam a linguagem é que somos alheios de nós mesmos, ou, estranhos de nós mesmo. A teoria lacaniana, argumenta que existe um processo de alienação da linguagem. Isso nos convida a pensarmos os sujeitos ao invés de indivíduos o outro que nos constitui, a nossa

própria estranheza constitutiva. A alienação da linguagem determina os limites da nossa autonomia, e isso ocorre por processo de incapacidade de reconhecimento. O inconsciente é manifesto em formas distantes de linguagem – ato falho, sonho no chiste – esse é o estranho que habita o nosso interior, aqui vale insistir que essa nova compreensão contra individualista, é um importante exercício para pensar possibilidades de alteridade, responsabilidade e hospitalidade.

Ademais, quando esse “estranho” que se manifesta em nós mesmos – no chiste, nos sonhos, no recalque e em outras dimensões da linguagem – porta uma espécie de verdade enunciada, e em sua manifestação através da linguagem há uma exigência do gozo dessa demanda, e que caso reprimida certamente haverá sintomas, sofrimento agudo, etc.

O humano é constituído pela ausência ou vazio, por sermos governados pelo desejo, e esse desejo é o desejo do outro. Queremos que o outro deseje aquilo que queremos que ele deseje. De fato, a teoria lacaniana é marcada pela alteridade da linguagem, nessa guisa:

A psicanálise sente-se então como uma viagem na estraniedade do outro e de si mesma, em direção a uma ética do respeito pelo inconciliável. Como poderíamos tolerar um estrangeiro se não nos soubermos estrangeiros para nós mesmo? E dizer que foi preciso tanto tempo que essa pequena verdade transversal, até mesmo rebelde ao uniformismo religioso, esclarecesse os homens do nosso tempo! Poderá ela lhes permitir se suportarem irreduzíveis, porque desejosos, desejáveis, mortais e mortíferos? (KRISTEVA, 1994, p. 191).

É necessário insistir na própria questão da alteridade, justamente para opor à perspectiva liberal que defende um que as pessoas são definidas pela sua “autoidentidade”. A tradição psicanalítica defende que somos “desidênticos”, tanto é verdade que na perspectiva freudiana, para designar uma pessoa são utilizados dois pronomes, a saber, o “eu” e o “isso”. A consequência dessa virada acerca da compreensão dos indivíduos é muito importante para a filosofia política.

Nesse sentido, somente é possível reconstruir a liberdade, pois esta nunca se realizou perfeitamente nos moldes do pensamento moderno liberal. Esse mal-estar do conceito hegemônico de liberdade, ou sua incapacidade de realização acontece por conta da necessidade de sujeição dos indivíduos, problematizando o conceito de liberdade.

Esse problema do pensamento liberal, a tal sujeição, parte da ideia central de autonomia¹⁶ individual, e essa acepção do conceito implica na própria negação do real. O pensamento freudiano, aliás é radicalmente o oposto a esta noção. A constituição dessa espécie de auto-legislador é impossível para a perspectiva da psicanálise, pois não tem sua vontade vicia por fatores que são exteriores, aliás, o autogoverno, como condição para o exercício da liberdade, marcadamente como definição que distingue a capacidade humana da dos animais, marca uma fonte teológica, pois o eu moderno que é constituído por essa vontade livre é um dom divino na forma do livre arbítrio. Assim, o que é involuntário nem sempre é um agir heterônomo. O pensamento derridiano, defende a ideia de que a heteronomia nem sempre está ligada à servidão. Nesse sentido, reconhecimento de que não somos senhores da linguagem é o primeiro passo para a liberdade. A política é então o resultado do encontro entre corpos que trocam não só bens, mas também afetos.

Essa pretensa tentativa de separar a vontade do eu, é que possibilitaria a causalidade de construir e determinar a si mesmo. Essa causalidade interior, que não está condicionada às inclinações, seria algo imanente dos indivíduos. Assim, se as inclinações podem ser evitadas pelo exercício autônomo da razão, nos posicionamos como a negação de uma natureza que é em si mesma a representação da servidão. Estamos constantemente em busca de nos posicionarmos exteriormente à natureza, é que a discussão sobre a liberdade, é antes de tudo, uma discussão sobre a servidão.

É preciso ressaltar que compreensão clínica, não deve estar limitada ao conceito decididamente ligado à medicina, constitui importante referencial para entender os corpos da política, e nesse sentido Freud deixou um legado importantíssimo, especialmente acerca da discussão sobre as liberdades.

Os desejos ou as inclinações para a psicanálise, na discussão sobre o controle de si mesmo, isto é, a autodeterminação, é o horizonte que diverge do pensamento liberal de maneira bastante radical. Para a reflexão psicanalítica nossos desejos não são fatores exteriores, e também não são a representação da

¹⁶ Na própria construção etimológica do termo autonomia, advinda do grego antigo – autônomos – quer significar a dar a si própria a lei. Essa ideia está presente até mesmo no pensamento kantiano, em que as condutas podem ser autônomas, ou seja, determinadas pela lei imposta pelo próprio ser através da razão, ou ao contrário, podem ser heterônimas – agir do imperativo hipotético – no exercício das inclinações humanas contrárias à razão. As formas de vida contemporâneas estão muito ligadas nessa perspectiva – que não é apenas de um agir moral, mas também sócio-político – tanto quando pensamos a cooperação entre indivíduos.

animalidade dentro de nós. Isso ocorre porque as pulsões são ingovernáveis, nem mesmo a razão pode determiná-la. Esse fato ocorre, pois, nossos corpos são constituídos por uma experiência histórica que precede a nossa própria existência. Assim, nossos desejos são constituídos por tais experiências, não como uma memória voluntária, e exatamente por isso que os desejos e as inclinações como representação e manifestação do inconsciente nunca é voluntária e nem exterior.

Considerando esse horizonte psicanalítico acerca do inconsciente, pode-se afirmar que a experiência política e social é transindividual e por isso acarreta considerável carga involuntária nos sujeitos. Uma vez que na perspectiva da psicanálise o sujeito não é sequer singular, mas dividido e atravessado pelo outro, pois os desejos são desejos do outro, e esse outro não é exterior e habita nós mesmos, acerca da alteridade uma reflexão:

O estrangeiro está em nós. E quando fugimos ou combatemos o estrangeiro, lutamos contra o nosso insciente – este “impróprio” do nosso “próprio” impossível. [...] De fato essa distração ou essa discrição freudiana com relação ao “problema do estrangeiro” – que somente aparece em eclipse ou, se preferirmos, em sintoma, pela revocação do termo grego *xenoi* – poderia ser interpretada como um convite (utópico ou muito moderno?) para não coisificar o estrangeiro, para não fixa-lo como tal, para não nos fixarmos como tal. Mas para analisa-lo, analisando-nos (KRISTEVA, 1994, p. 201).

Essa heterologia política pode reestabelecer a nossa forma de pensar as relações sociais. Pois o sentido de que indivíduos que determinam seu próprio domínio e sua lei é impossível, não existindo uma real ação livre e absolutamente individual. Essa é uma maneira de entender que a liberdade depende da sua própria reconstrução já que se não somos soberanos das próprias escolhas, pois o inconsciente nos precede, e isto desloca a discussão acerca da liberdade para processos de alienação e de servidão. Não somos exatamente capazes de nos autogovernar, não dominamos a linguagem por completo. Especialmente considerando os diversos contextos que levam pessoas a se deslocarem do seu país de origem ou de residência habitual, em que muitas vezes envolve guerras, miséria grave ou generalizadas violações de direitos fundamentais.

Rompemos com a ideia de que as sociedades são associações entre indivíduos livres, e que se constituem cidadãos a partir do exercício de suas liberdades frente aos estados e aos demais associados, e que também estão

condicionados a certas obrigações inerentes ao seu vínculo político-jurídico, como defendido por Stiltz. Pelo contrário, não se trata tanto de pensar o exercício da liberdade condicionado à teoria redistributiva e pelo o uso da razão, mas por processos muito mais complexos que deflagram a possibilidade de pensar indivíduos. Não é portando, uma relação contratualista que condiciona os direitos de defesa com relação ao estado, a partir do cumprimento de determinadas obrigações civis, mas de pensarmos o inconsciente social como um espectro fundamental e determinante dos processos políticos e da constituição do contexto migratório.

Precisamente por esse motivo, que determinar o potencial político e ético para vislumbrar um direito humano à liberdade de migrar está deslocado do próprio eixo. Diante do que foi problematizado, aqui esgota-se a via axiológica da aplicação dos performativos do direito internacional a liberdade de mover-se entre fronteiras de permanência no país de acolhida – contidos na Declaração Universal dos Direitos Humanos que já foi mencionada – e por conta disso é preciso deixar de lado uma perspectiva dos indivíduos para podermos pensar a sujeição de pessoas às práticas e políticas migratórias. Nessa guisa, em seguida, faremos essa análise a partir da atuação do governo humanitário e do poder soberano. Serão abordados seus fundamentos principiológicos e a arqueologia desse saber e também quais afetos ligados ao inconsciente social são decisivos para as políticas migratórias que impactam diretamente na efetivação/violação dos direitos de migrantes e refugiados.

Em consequência da crítica às teorias que se sustentam a partir dos indivíduos, uma surge uma segunda questão, para além da implicação da alteridade. A referida questão é o desejo social de sujeição aos processos de violência do estado como elemento de controle necessário para evitar o caos. Esse fantasma da sociedade, ligado a afecção do medo, nos revela que é por conta desse desejo de violência que as democracias contemporâneas se organizam para além dos limites do direito, como uma perspectiva de demanda por justiça que admite o governo das vidas, pelo aparelho estatal, e muitas vezes admite inclusive a morte como elemento necessário ao controle. Por isso, imaginar que a liberdade – nos moldes do paradigma liberal – seria um elemento de efetividade na proteção de migrantes e refugiados é algo bastante limitado se não houver a compreensão dessas limitações e também de como opera e como se motivam as decisões dos governos ditos humanitários na proteção desses sujeitos. Aliás, é precisamente por conta dessa

incompreensão acerca do “outro”, é que no processo em que significá-lo como uma ameaça culmina no afeto do medo, e na demanda por coerção e sua consequente sujeição à violência.

O que estamos prestes a discorrer demonstra como, para Freud, as pessoas são clivadas. Assim, para explorarmos os limites de pensar a liberdade a partir da autonomia individual – e quem sabe esclarecer mais o que já foi exposto – devemos explorar um pouco mais acerca do processo do sobrenatural que está presente funcionamento do inconsciente e do recalque e da repetição tal como teorizado por Freud. Aqui, abrem-se duas oportunidades interessantes para dimensionarmos a questão do sobrenatural – *heimish* – em primeiro lugar porque diz respeito ao que é familiar e ao que é estranho (ao mesmo tempo) e como consequência disso marca muito bem que somos divididos em nós mesmos.

Para abordar tal questão, Sigmund Freud começa pontuando-a do ponto de vista etimológico, acerca da palavra em alemão *heimlich* é indistinta do seu antônimo assim – *unheimlich* – ambas contém, portanto, sentidos coincidentes em seus opostos, pelo menos na oposição de *unheimlich* ao sentido raiz de *heimlich*, vejamos:

Somos lembrados de que o termo *heimlich* não é unívoco, mas pertence a dois grupos de ideias que, não sendo opostos, são alheios um ao outro: o do que é familiar, aconchegado, e do que é escondido, mantido oculto. *Unheimlich* seria normalmente usado como antônimo do primeiro significado, não do segundo (FREUD, 2012, p. 254).

Precisamente por isso, é que aquilo que nos é estranho e sobrenatural nos é bastante familiar. Ocorre que o que é sobrenatural é ocultado através de processos de recalque, e manifesta-se, ou melhor revela-se, através da repetição e compulsão. Dito de outro modo, a verdade daquilo tanto nos apavora, que nos é familiar há muito tempo, está ocultada pelo inconsciente.

Ainda, podemos pontuar que esse ocultamento da estranheza familiar causa inquietude e nos assombra, por isso podemos traçar um paralelo de que tememos o outro, o estranho ou o estrangeiro, mas ocultamos o fato de que ele nos habita.

Nesse horizonte teórico, em que considera-se atuante, inclusive nas nossas tomadas de decisão – que nunca são tão voluntárias como pensamos que são – marca a impossibilidade de pensar a liberdade pela manifestação livre e soberana

dos indivíduos. Esse estranho/familiar que está oculto em nós, e que nos aflige com essa perturbadora alteridade coloca em questão toda a base da argumentação das liberdades.

Antes de prosseguirmos para entender por outra via o amesquinçamento da liberdade de migrar, através da crítica da razão humanitária, coloca-se aqui uma possível alternativa para compreender o que significa uma atitude verdadeiramente livre, completamente dissociada da ideia de indivíduo, e absolutamente guiada pela descoberta e a força do inconsciente freudiano.

Essa ideia também está contida em Hegel¹⁷, em que o agir livre não é o agir voluntarista individual para realizar uma escolha, mas é um agir contingente, ciente da noção de necessidade. Defende-se aqui que a responsabilidade dos estados protegerem migrantes e refugiados e outras formas de deslocamento forçado, dá-se muito pela via da contingência, de um dado necessário que gera responsabilidade, e que essa necessidade pauta um agir verdadeiramente livre.

O primeiro ato de liberdade é reconhecer que o inconsciente opera em todos nós que não nos permite nos distanciarmos dos desejos que nos atravessam, e que são alheios à nossa consciência. Por isso é preciso vencer a ilusão de que existe uma escolha puramente racional livre do processo afetado pelo inconsciente. Admitir a força do involuntário – estranho/familiar – que nos leva à determinadas ações é admitir que existem contingências que são absolutamente necessárias. É precisamente isso que possibilita o agir livre fundado, vejamos:

“Como foi dito, contrariamente ao que algumas acreditam, um acontecimento contingente não é aquilo que poderia ter sido outro ou que simplesmente poderia não ter sido. Poder ser outro é poder ser trocado pelo outro” [...] (SAFATLE, 2016, p. 312-313).

Nesse sentido, a responsabilidade do estado não tanto de reconhecer um direito à mobilidade humana – pelo menos não do ponto de vista da fundamentação a partir dos indivíduos –, mas pela necessidade de proteger pessoas que estão sendo deslocadas, contra sua vontade, de maneira absolutamente contingente. Esse é um horizonte ético-jurídico verdadeiramente livre, ao reconhecer o inconsciente – do ponto de vista da sociedade entendida como um corpo social – e reconhecer as necessidades da contemporaneidade.

¹⁷ Cf. Garboza Junior, 2017, p. 89-103.

Todavia, o que foi discutido até o momento resta vazio se não compreendermos a atuação do governo humanitário a partir da crítica da razão humanitária. Nesse trabalho, essa virada teórica não está restrita à crítica com relação aos indivíduos – e a conseqüente crítica ao entendimento de liberdade – assim, prosseguiremos com o horizonte teórico da teoria dos afetos para o desenvolvimento a seguir a crítica à razão humanitária.

2 CRÍTICA À RAZÃO HUMANITÁRIA: GOVERNO HUMANITÁRIO

Para ingressar no conceito de governo humanitário vamos percorrer uma digressão etimológica do termo humanidade. Ao contrário do que acontece com o português, o significado da palavra em questão assume significados semânticos diversos quando comparamos o idioma inglês com o alemão. *Menschlichkeit* palavra correspondente à humanidade em alemão, refere-se ao total de homens, mulheres e transgêneros, diferenciando assim a espécie humana com relação aos outros seres vivos.

A palavra em inglês mais próxima desse sentido apresentado em alemão seria *mankind*. Contudo, a palavra apropriada para traduzir humanidade em inglês é *humanity*, que por sua vez guarda semanticamente o significado de simpatia pelo outro/a, remetendo à uma dimensão moral, especialmente por aquele/a que está sofrendo. Assim, em alemão *menschlichkeit* tem significado de humanidade reportando-se a um sentido de vida – biológica – da espécie humana, e *humanity* em Inglês possui um viés de sentimento moral do respeito ao valor da vida (FASSIN, 2012, p. 248).

Tal comparação torna-se uma ferramenta bastante esclarecedora, especialmente se capturarmos e cruzarmos ambos os sentidos, ambos passam a constituir um princípio ambivalente que exclui e inclui. Exclui, pois separa a ordem dos animais da ordem dos seres humanos. E é inclusivo porque reúne todos os seres humanos em uma categoria, que é política e biológica ao mesmo tempo. Retomando, nessa linha, o conceito de humanidade tem como pressupostos a igualdade do cuidado com a vida humana e uma pretensão universal de direitos que guarda relação com todos seres humanos, assumindo assim uma perspectiva de tanto de sentimento quanto de ideia.

Essa ambivalência de sentidos – biológico e político – inclui o sentido sacro da vida de todos os seres humanos, portanto, todo sofrimento deve ser combatido ou aliviado. Assim, o Governo Humanitário parte precisamente desse contexto, contém ao mesmo tempo política do sofrimento e a biopolítica:

E genealogicamente, porque o *ethos* a partir do qual ele procede tem sua origem no mundo cristão - em termos tanto da sacralização da vida quanto da valorização do sofrimento - embora haja, é claro,

outras tradições de compaixão e caridade, desde o islamismo até o confucionismo e o Budismo. As duas dimensões, histórica e genealógica, estão claramente associadas ao expansionismo humanitário contemporâneo (FASSIN, 2012, p. 248)¹⁸.

Após apresentada as perspectivas dos possíveis significados acerca do que está por de trás da palavra humanitário, é preciso circunscrever aquilo que se entende por governo.

Na perspectiva da crítica da razão humanitária, governo compreende as ações para gerir e regular a vida humana. Pode-se dizer de outro modo – no contexto do governo humanitário – que governo são as técnicas de controle social exercidas tanto pelo Estado, organismos internacionais, administração do poder público local e demais instituições políticas. Segundo a perspectiva de Fassin, na junção do que conceituou-se até agora, governo humanitário pode também ser representado como toda manifestação e emprego do sentimento moral da política na contemporaneidade.

Por conta disso, é possível defender a ideia de que os afetos ou sentimento moral assumem uma centralidade nas práticas e discursos legitimadores voltados aos desamparados, excluídos ou dominados (imigrantes, desabrigados, refugiados, vítimas da fome e da pobreza extrema). Entende-se por sentimento moral toda ação baseada em remediar o sofrimento do outro.

O agir do governo humanitário é movido por sentimentos e valor. A compaixão é a expressão máxima dessa dualidade entre afeto e moral, estabelecendo o paradoxo da subsunção da emoção com a razão. Assim, a intenção de aliviar o sofrimento decorrente da pobreza, fome, doenças, e muitos outros fatores, é movida pelo sentimento e valor de não aceitar que alguém esteja desamparado. Uma das maiores marcas da moral ocidental consiste na intolerância do sofrimento alheio e injusto, e decorre do valor judaico-cristão de amor ao próximo. Esse tipo de ação política pode ser definido como compaixão política.

¹⁸ No original: “*And genealogically because the ethos from which it proceeds has its source in the Christian world — in terms of both the sacralization of life and the valorization of suffering — although, of course, there are other traditions of compassion and charity, from Islam to Confucianism to Buddhism. The two dimensions, historical and genealogical, are clearly conjoined in contemporary humanitarian expansionism.*”

Todavia, é importante ressaltar que esse valor não está presente somente no cristianismo, e no judaísmo, mas também em outras religiões como o islamismo, budismo, segundo Fassin (2012).

Nesse sentido, a dualidade razão/emoção contém a pretensão universal dos direitos humanos (racionalidade) enquanto que a obrigação de cuidar sofrimento alheio articula-se a partir dos afetos.

Destarte o governo humanitário por ser movido por afetos e valores que são transmitidos pela retórica humanitária com a intenção de justificar suas práticas e técnicas de governo da vida humana. O discurso legitimador práticas de intervenções em países para aliviar o sofrimento causado pela guerra, pela pobreza de países subdesenvolvidos, pela fome, e por epidemias, esconde outras motivações e pretensões políticas.

O discurso baseado na razão humanitária excede sua pretensão de respeito ético pela vida e pelos direitos – a exemplo das potências do ocidente justificarem ações militares de bombardeios em países, fundado suas práticas militares no humanitarismo – cite-se o exemplo ocorrido no Afeganistão em que aviões americanos bombardeavam civis, também distribuía comida (FASSIN, 2012, p. 2). Tanto em âmbito nacional quanto internacional, a ocultação de interesses econômicos e estratégicos dá-se pela instrumentalização da razão humanitária, a partir da enunciação de um discurso de responsabilidade internacional, compaixão, proteção, assistência. Para elucidar esta afirmação, Fassin menciona o fato de que as autoridades migratórias da França anunciaram que concederiam residência permanente para migrantes indocumentados, mas somente para aqueles sofressem de graves problemas de saúde que não pudessem ser tratadas em seus países de origem. Esse discurso reforça a ideia de alívio de sofrimento ao invés de proteção jurídica ou justiça, nesse sentido:

Pode-se objetar que muitas vezes existe uma forma de cinismo quando se utiliza a linguagem dos sentimentos morais ao mesmo tempo que se implementam políticas que aumentam a desigualdade social, medidas que restringem os direitos das populações imigrantes ou operações militares com objetivos essencialmente geoestratégicos - para levar apenas os exemplos previamente evocados. Nesta visão, a linguagem do humanitarismo não seria mais do que uma cortina de fumaça que joga com o sentimento a fim

de impor a lei do mercado e a brutalidade da realpolitik (FASSIN, 2012, p. 2)¹⁹.

Aqui levanta-se um ponto de extrema importância, a razão humanitária é movida pelo sofrimento e compaixão ao invés da justiça. Isto revela que os afetos têm elevado valor político, e em vista disso, são utilizados para finalidades políticas das mais diversas. Essas considerações estabelecem uma equação bastante visível, as políticas de proteção dos miseráveis, vulnerados/vulneráveis, desamparados, marca não só uma política da compaixão, mas uma política da desigualdade. Por outro lado, os sentimentos morais como o da compaixão pelo outro, são uma também uma questão de solidariedade. Este paradoxo entre solidariedade e desigualdade materializa uma relação de dominação e assistência é intrínseco as ações do governo humanitário.

O valor dessa assertiva pode ser confirmado pela atuação da autoridade migratória que hora respeita os valores humanos e orienta-se pelos performativos jurídicos protetivos, e hora age com violência e brutalidade. Essa ambivalência também confirma a teoria de Agamben (2017), de maneira que podemos afirmar que o governo humanitário faz da exceção sua própria norma.

Nesta perversa relação de dominação, entre quem recebe ajuda e quem a concede, concretamente é possível observa que inúmeras vezes altruísmo é convertido em indiferença, e compaixão em violência.

Analisando esse fenômeno do ponto de vista sociológico, percebe-se implicitamente que a exigência do polo dominante é que o polo dominado exprima gratidão e humildade, ao invés de reivindicações de seus direitos. É justamente isso que é preciso ser criticado nos processos que envolvem a política da compaixão, pois há sempre uma relação assimétrica que exige que as partes estejam em posições desiguais.

Na esfera pública ações da política da compaixão estabelecem relações verticais, e os que se encontram no topo dessa relação direcionam ajuda para aqueles que estão na base. Precisamente porque o governo humanitário consiste na

¹⁹ No original: “It may be objected that there is often a form of cynicism at play when one deploys the language of moral sentiments at the same time as implementing policies that increase social inequality, measures that restrict the rights of immigrant populations, or military operations with essentially geostrategic goals — to take only the examples previously evoked. In this view, the language of humanitarianism would be no more than a smokescreen that plays on sentiment in order to impose the law of the market and the brutality of realpolitik.”

gestão social de políticas para solicitantes de refúgio, migrantes indocumentados, portadores do HIV, “a razão humanitária é o governo de vidas precárias”, tanto no seu sentido biológico quanto político (FASSIN, 2012, p. 3). Para melhor compreender a presença desse fenômeno político no Ocidente, e testar o seu valor, propõe-se aqui uma perspectiva genealógica e arqueológica.

A dimensão interna dos princípios da moral cristã, o conceito de caritas oferece importante reflexão acerca da universalidade do valor da vida humana e sua dimensão cultural. O afeto em questão é o amor por aquele que é absolutamente alheio e estranho a nós. Amar o próximo é um ato que reúne todas as almas humanas na representação da alma de Cristo, e conseqüentemente, este ato está acima de etnia, nacionalidade e cultura, segundo Kristeva:

A alienação do estrangeiro cessa na universalidade do amor pelo outro. Pois se o crente à Bíblia deve amar o seu próximo como a si mesmo, o próximo, para Agostinho, é explicitamente “todo homem”: “És sozinho e os teus próximos são numerosos. Compreende-o bem, de fato, o teu próximo não é somente teu irmão, teu parente, o teu aliado. Todo homem tem por próximo todos os homens. Olha-se como próximos o pai e o filho, o genro e o sogro. Mas nada está tão próximo quanto um homem e um outro homem” (KRISTEVA, 1994, p. 90).

Precisamente este sentido universal de caritas torna aqueles que são absolutamente diferentes em semelhantes, reunidos pela figura de Cristo. Acolher o outro, independentemente de sua origem nacional é a configuração ilimitada da caritas. No entanto, as práticas de governo que representam essa teologia-política, subvertem tais valores, sob o imperativo do poder soberano, assim “a sorte do estrangeiro na Idade Média – e em grande parte ainda hoje – dependerá de um jogo sutil, às vezes brutal, entre a caritas e a jurisdição política” (KRISTEVA, 1994, p. 91).

Insistindo na genealogia, reportemo-nos ao instituto jurídico de proteção dos “*perigrini propter Deum*” – sob à égide do direito canônico e, portanto, exercido pela autoridade eclesiástica – que consistia no acolhimento de peregrinos cristãos. Nesse contexto, durante a baixa e alta-idade média surgiram, espalhados por toda a Europa e África, alojamentos destinados ao acolhimento dessas gentes. Ao lado da figura dos “*hospitia*”, que correspondem algo semelhante aos hotéis, foram construídos pela Igreja Católica, os “*xenodochia*” que eram destinados a receber

estrangeiros pobres. Existia na administração dos “*xenon*”, a figura de monges que se dedicavam exclusivamente ao acolhimento de peregrinos (Kristeva, 1994, p. 92).

Este ato de acolhimento é regido por uma hospitalidade peregrina. Contudo, essa hospitalidade não é incondicional. Apesar dos estrangeiros serem acolhidos nas “*hospitia*”, isso estava adstrito ao estrangeiro cristão, não sendo concedido o acolhimento a pessoas de outras religiões.

Levando em conta que na idade-média existiam ordenamentos jurídicos paralelos, o direito romano, o direito comum e o canônico (Hespanha, 2005, p. 122). Nesse contexto, em alguns feudos em que os senhores e reis aplicavam o direito comum e rejeitavam o canônico, a questão do acolhimento era decidida soberanamente.

Na idade média, em ambos os regimes de tratamento com relação a estrangeiros, tanto nos feudos, quanto os regulados pela Igreja, podiam representar práticas hospitaleiras, mas também bastante hostis. Assim, o exame das práticas acaba revelando distorções de princípios éticos.

Também a modernidade é marcada, especialmente a partir da ilustração, pela dignidade como fonte valorativa, tanto do ponto de vista racional quanto dos afetos. Tal fenômeno remonta ao século XVIII, quando o movimento antiescravagista veio a manifestar na esfera pública o fim do comércio de escravos, a fundamentação de suas petições continha tais sentimentos políticos, tais como dignidade, e repúdio ao tratamento desumano. O segundo momento temporal é produto da genealogia do primeiro, que é exatamente o surgimento de agências e organizações internacionais humanitárias, que aparecem a partir do começo do século XX. Sua atuação marca mais claramente a ação dos afetos na esfera pública, e especialmente nos últimos vinte anos, nota-se o surgimento e a intensificação ativa de organizações governamentais, agendas políticas (criação de ministérios e departamentos públicos relacionados migração e refúgio).

Seguindo a perspectiva arqueológica, é interessante abordar o fenômeno social, que ocorre a partir dos anos 90, que é a intensificação de investimentos – tanto por parte dos estados quanto das organizações não-governamentais – em pesquisas no campo das ciências sociais, relacionadas ao fenômeno da pobreza e exclusão. A esse fenômeno Fassin denomina de literatura científica da compaixão.

As tomadas de decisões da comunidade política são fundadas e justificadas pela epistemologia fruto da produção científica, que o próprio estado e organizações não-governamentais financiam. Segundo Fassin, a partir dos anos 1990 as pesquisas no campo das ciências sociais assumiram um novo vocabulário para tratar aquilo que é da ordem das injustiças. O que antes era atribuído pelas ciências sociais aos processos de dominação política passou a ser tratado como catástrofe ou adversidade, e as questões atinentes as desigualdades de classes passaram a serem tratadas como processos de exclusão social motivadas por gênero, raça, orientação sexual etc. É justamente por conta dessa estreita relação, entre estado e a produção do conhecimento, que permitiu a reapropriação dessa nova epistemologia por parte do governo humanitário. Assim o vocabulário sofrimento dotado de sentimento, ganhou também fundamento científico (racionalidade), e o governo humanitário passou a utilizar-se deste produto do conhecimento para justificar suas tomadas de decisão, nesse sentido:

A tradução da realidade social para a nova linguagem da compaixão é assim espelhada por uma espécie de conversão epistemológica, mas também emocional, de pesquisadores e intelectuais a essa abordagem da sociedade, mais sensível à subjetividade dos agentes e à experiência de dor e aflição. Estudos, programas de pesquisa e publicações científicas têm proliferado. Em poucos anos, a exclusão e o infortúnio, o sofrimento e o trauma tornaram-se lugares-comuns das ciências sociais, emprestando crédito acadêmico ao novo discurso político (FASSIN, 2012, p. 6, tradução nossa)²⁰.

A crítica pretendida pelo autor não se trata de avaliar se a razão humanitária é um avanço moral, ou pelo contrário, se sua prática é nociva ou perigosa, mas medir seus efeitos a partir da realidade posta – *realpolitik* – afinal o conhecimento via de regra deve ter seu potencial de transformação, por conta disso trata-se muito mais de compreender a fundo suas raízes para então mensurar seus resultados práticos.

Assim, a partir da teoria crítica, podemos analisar aquilo que perdemos ou ganhamos com esse discurso de uma nova moral econômica baseada no

²⁰ No original: “*The translation of social reality into the new language of compassion is thus mirrored by a sort of epistemological, but also emotional, conversion of researchers and intellectuals to this approach to society, more sensitive to the subjectivity of agents and to the experience of pain and affliction. Studies, research programs, and scientific publications have proliferated. Within a few years, exclusion and misfortune, suffering and trauma have become commonplaces of the social sciences, lending academic credit to the new political discourse.*”

desenvolvimento, que invoca o sofrimento ao invés da violência, e a compaixão ao invés de direitos e justiça. Quanto tratam-se das políticas de gestão de crises humanitárias e políticas migratórias em geral, percebe-se que estão presentes a epistemologia da compaixão, e também seus afetos nos processos que justificam a atuação dos gestores. Nesse sentido, a finalidade do pensamento crítico à razão humanitária, é justamente questionar os pressupostos que nos parecem autoevidentes.

Para compreendermos melhor a operação do governo humanitário, é necessário compreender a fundação do princípio moral da sacralização da vida e o sofrimento. Esses afetos são valiosos para a política contemporânea, isso também traduz o que pode ser denominado de teologia-política. A partir da modernidade esses dois valores morais foram incorporados na política, e como consequência da laicização das instituições passaram por uma operação de secularização. A teologia-política é, portanto, uma importante definição para a teoria moderna do Estado e muito esclarecedora dos atos da política da compaixão.

Contudo, por mais cínico e violento que possam ser algumas práticas políticas legitimadas pela razão humanitária, não podemos negar seu profundo valor e significado. Tratar vidas com igualdade, respeitando o valor universal da vida humana, confere a nós mesmos nossa própria humanidade. Assim, o que está se criticando não é o valor da dignidade da pessoa humana, nem mesmo os processos de humanização do direito internacional e do direito humanitário, mas a maneira com que as práticas do governo humanitário são instrumentalizadas.

Apenas, a partir da teoria adotada, nota-se que os afetos em questão demonstram que são muito mais decisivos do que a critérios de racionalidade jurídica para oferecer proteção a solicitantes de refúgio e de refugiados. Assim, no momento da aplicação dos performativos jurídicos protetivos, o sofrimento acaba prevalecendo como fundamento ao invés de ser motivado por questões de justiça e responsabilidade.

Retomando a dimensão da vida biológica contida na expressão de humanidade, o governo humanitário passa a examinar corpos ao invés de motivos que envolvem sua trajetória. Nesse sentido, cicatrizes, doenças, traumas são muito mais decisivos na fundamentação da proteção e da ajuda.

Importante relacionar essa perspectiva com a categoria do encontro com o outro, especialmente no processo de subjetivação da vida que é implicado por este processo. Seja quando um solicitante de refúgio procura um Centro para obter acolhimento, escuta qualificada, ou ainda, atendimento médico em uma região de fronteira. Nessas diversas situações existe algo em comum, parece estar em jogo uma avaliação dos corpos e dos discursos apresentados por aqueles que chegam. É a partir dessas narrativas que se fundamenta a ajuda, emitem-se documentos para a regularização e são concedidos direitos sociais como saúde, trabalho e moradia. Nesses processos decisórios e soberanos, os corpos que são considerados fora de lugar ficam sujeito ao amesquinamento de seus direitos, e em muitas situações, sujeitos a situações de animalização. Isso ocorre porque nos encontros os migrantes são submetidos a um juízo que guarda uma ambivalência, de constituição e desconstituição daquele que é a representação da imagem justa do refugiado, cidadão, enfim sujeito de direitos (GODOY, 2016, p. 40). Ao passo que, na dimensão política da vida, examina-se o discurso que reporta uma trajetória marcada pelo sofrimento ao invés da história de vida:

No entanto, o próprio gesto que parece conceder-lhes reconhecimento reduz-lhes o que não são - e muitas vezes se recusam a ser - reificando sua condição de vítima, ignorando sua história e silenciando suas palavras. A razão humanitária presta mais atenção à vida biológica dos desamparados e desafortunados, a vida em nome da qual eles recebem ajuda, do que à sua vida biográfica, a vida pela qual eles poderiam, independentemente, dar um sentido à sua própria existência (FASSIN, 2012, p. 254, tradução nossa)²¹.

Isso revela os limites das democracias nas sociedades do ocidente – apesar a responsabilidade internacional decorrente dos compromissos assumidos por países que ratificaram tratados e convenções — uma vez que na esfera público quase não há abertura para outro, e quando há de alguma forma, seja na implementação de políticas públicas ou na intervenção humanitária, fundamenta-se na razão humanitária ao invés do reconhecimento de direitos humanos.

A crítica à razão humanitária não tem o intuito de rebater os direitos humanos pelo o que eles são, a saber, seu conteúdo ético, mas critica a maneira

²¹ No original: “However, the very gesture that appears to grant them recognition reduces them to what they are not—and often refuse to be—by reifying their condition of victimhood while ignoring their history and muting their words. Humanitarian reason pays more attention to the biological life of the destitute and unfortunate, the life in the name of which they are given aid, than to their biographical life, the life through which they could, independently, give a meaning to their own existence.”

com que este conteúdo é utilizado pelo governo humanitário. Assim, é preciso separar questões principiológicas das questões relacionadas à prática. Ressalta-se que aqui não está sendo proposta a recusa metafísica, da ontoteleologia da perspectiva dos direitos humanos, nem mesmo de sua própria subjetividade, todavia, a crítica direciona-se à utilização pública da razão humanitária, e a sua tradução em ação política. Precisamente isto é que se considera problemático. Nessa ordem de ideias, é a dinâmica das práticas e seus significados, ao invés de princípios inertes que colocam os problemas mais cruciais.

A abordagem crítica é externa, preocupando-se com o uso dos direitos humanos, analisa como estes são aplicados e manipulados para verificar os efeitos que eles produzem. Muitas vezes as intenções do governo humanitário revelam-se contraditórias ao discurso que manifestam.

Dito de outra maneira, não se trata de subestimar a utilização dos direitos humanos e seu potencial de transformação, emancipação, e de reconhecimento dos direitos daqueles que foram privados de dignidade humana. Pelo contrário, o problema reside justamente implementação variável e discricionária, pois, muitas vezes o discurso dos direitos humanos pode ser desfraldado em práticas de governos e políticas públicas que estigmatizam certas religiões, práticas culturais, e que desqualificam certas mobilizações sociais.

Restou deflagrado que o afeto do sofrimento torna-se um discurso de intolerância do sofrimento alheio, e culmina em intervenções de políticas da compaixão – aí estão os problemas práticos da política migratória por razões humanitárias – justamente por condicionar a formulação políticas migratórias de proteção aos migrantes e refugiados ao nível de seu desamparo, sofrimento, condição biológica de seus sujeitos, ao invés de aplicar os performativos jurídicos protetivos relacionados e orientar-se por questões de justiça. Nessa perspectiva, a erosão dos performativos jurídicos de proteção decorre do caráter discursivo da razão humanitária, e do abandono da noção de justiça.

2.1 POLÍTICAS DA HOSPITALIDADE

Em vista desse paradoxo das políticas migratórias, que figura no cenário global – e os exemplos seriam inesgotáveis – vale a pena percorrermos uma breve digressão de uma das aporias propostas por Derrida, acerca da possibilidade da justiça e do direito como possível caminho para pensarmos o abismo entre a realidade e o direito, justiça e caridade:

A justiça é uma experiência do impossível. Uma vontade, um desejo, uma exigência de justiça cuja estrutura, não fosse uma experiência da aporia, não teria nenhuma chance de ser o que ela é, a saber, apenas um apelo à justiça. Cada vez que as coisas acontecem ou acontecem de modo adequado, cada vez que se aplica tranquilamente uma boa regra a um caso particular, a um exemplo corretamente subsumido, segundo um juízo determinante, o direito é respeitado, mas não podemos ter certeza de que a justiça o foi. O direito não é a justiça. O direito é um cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável; e as experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias à justiça [...] (DERRIDA, 2007, p. 30).

Repensar as políticas migratórias balizadas pela aplicação transistêmica de tratados e convenções, bem como as leis do ordenamento jurídico interno atinentes à mobilidade humana, e ainda, orientadas pelo compromisso com a justiça – mesmo que inalcançável – estreitaria a imensa distância entre justiça/direito que migrantes irregulares, refugiados estão submetidos. Talvez essa reorientação sistêmica converteria as situações em que migrantes são tratados – tanto nos campos de refugiados, e nos estados de acolhida – como as próprias figuras monstruosas, desumanas, indignas.

A partir dessa perspectiva derridiana, os estados deveriam proteger migrantes e refugiados através do compromisso com a justiça e hospitalidade, e assim, não podendo nunca significar a gestão de vidas precárias – resgatando o sentido etimológico de humanidade, que passa tanto pela questão biológica quanto de certos afetos – mas a ressignificar a busca por uma hospitalidade incondicionada, igualmente impossível e certamente, outra aporia relevante para desconstruir as práticas humanitárias tais como estão postas.

O arcabouço derridiano que apela para o compromisso com a justiça e a hospitalidade incondicional, ainda que irrealizáveis, oferece importante instrumental teórico para reconstituir as políticas migratórias.

Encerrando a digressão, assim, o cálculo impossível inerente às questões de justiça, especialmente no momento de sua aplicação, bem como o limite da hospitalidade incondicional, por constituir um risco de nos despossuirmos de nós mesmos – pois esta incondicionalidade nos coloca absolutamente abertos para o estranho e o diferente – não devem nunca esgotar as possibilidades de transformação, pelo contrário, precisamos dessas aporias, para que elas mesmas sejam a força motriz e a potência necessária para novos caminhos novas políticas migratórias.

Veremos mais a frente que as políticas migratórias no Brasil, além de incipientes, apresentam um grave problema de uma desarmonia entre os entes federativos, não tendo sido estabelecida oficialmente uma política nacional de migração, o que reforça a ideia de práticas de governo pautadas na política da compaixão.

Por conta disso, é necessário romper com a noção de que migrantes, solicitantes de refúgio e refugiados merecem ajuda e proteção em decorrência de terem sido vitimizados, pois isso somente fragiliza sua constituição de participação na vida política. Isso implica na transformação do espaço público, para torná-lo mais aberto as diversidades, para que os próprios sujeitos possam narrar suas trajetórias, e inclusive participarem ativamente nos processos de construção das políticas públicas.

Nesse horizonte de transformação das políticas de gestão de vidas precárias, que possui uma configuração verticalizada, é que surgem os conselhos de políticas públicas, que podem ser espaços emancipadores, especialmente se os próprios sujeitos fizerem parte do processo dialético.

A realidade prática das políticas migratórias neste país, nos mostra que ainda existe forte apelo aos discursos contidos nos afetos já mencionados. Muitas vezes a gestão orientada por tais afetos acaba por constituir uma política, sobretudo, hostil aos migrantes. Nesse sentido, investiga-se nos planos de políticas voltados ao segmento em questão, bem como adotando como parâmetros as atuações dos conselhos de direitos relacionados ao tema, podem ser instrumentos que possibilitem guiar as políticas migratórias para um horizonte mais hospitaleiro. Assim, torna-se premente investigar na prática de que maneira é possível transformar as práticas do governo brasileiro, com vistas a construir uma política

menos caritativa, afim de aproveitar o horizonte teórico da hospitalidade e da alteridade política.

As preocupações éticas acerca da hospitalidade ocupam o esforço intelectual de pensadores da máxima importância na filosofia, na literatura especialmente na poética. Este horizonte reflexivo será abordado especialmente a partir da abordagem de Jacques Derrida e de Emmanuel Levinas. No entanto, vale mencionar que a preocupação com a questão passou pelo crivo de Blanchot (1987), Deleuze (2012), Jabés (1991), Kant (2017) – que ocupa uma perspectiva especial em relação aos demais, pois pensou o tema a partir do Direito. Nesse ínterim:

O conceito de hospitalidade é tão abrangente e complexo, e ao mesmo tempo tão elementar, tão originário, que dá a impressão de estar espectralmente presente em todo tema e em toda forma de tratar qualquer que seja o tema. Em cada tema a hospitalidade é o eco da primeira acolhida. No princípio era a hospitalidade, depois vieram as condições, e em cada condição de novo se fez o acolhimento (FARIAS, 2018, p. 11).

Derrida chegou a afirmar que a questão acerca da hospitalidade é talvez o maior desafio da política e da ética na contemporaneidade Farias (2018). A proposição da hospitalidade carrega de pronto uma tensão originária, que surge sempre como uma aporia, dada sua incondicionalidade necessária.

Uma filosofia da hospitalidade deve ser um esforço para revelar precisamente essa tensão: de um lado a lei incondicional da acolhida ao outro, aquilo que Lévinas chama de responsabilidade diante da infinitude do rosto (*visage*), de outro lado as condições jurídicas da hospitalidade; a incondicionalidade ética e a condicionalidade política (FARIAS, 2018, p. 15).

O trecho acima é crucial, destaca uma tensão da hospitalidade enquanto conteúdo ético-valorativo e sua prática política, quase incontornável, sem dúvidas apresenta sua latência nas políticas de caráter humanitário, especialmente quando critério de cálculos estão implicados, portanto, desde logo solapando a incondicionalidade por meio da racionalidade e da técnica imbricada nos processos decisivos do governo humanitário – soberano.

Destarte, a extensão também pode ser pensada a partir dos significados de direito e justiça. Como foi explicitado anteriormente, o refúgio enquanto direito subjetivo, que depende da declaração de um estado nação, é antes de mais nada o direito a acolhida. Interessante notar que o termo - *acolhida humanitária* - é empregado na Lei de Migração como um dos princípios orientadores da referida

normativa. Destacando muito mais a razão humanitária do direito em tela, do que a implicação do conteúdo da hospitalidade. Afinal, é muito mais desafiador acolher aqueles que não estávamos esperando. É justamente nesse formato que geralmente apresentam os chamados contextos humanitários, o encontro é normalmente inesperado.

Precisamos então, em primeiro lugar, o que gera o dever ético de ser hospitaleiro. A compreensão de um devir, no sentido da dívida é passível de refutação. O ato de acolhimento deve ser criativo ao invés de tributário de um devir, nesse sentido Lévinas constrói a hospitalidade não como um ato de obrigação, mas uma perspectiva de que seria uma ética criada e regida pela confiança Farias (2018). Esse gesto criativo permite que a partir da categoria do encontro, momento que implica uma decisão ética-moral, a prática seja executada pelo viés da alteridade e fundada na confiança por quem nos é diferente, nesse guisa:

Que significa confiar naquele que será meu hóspede? Se há algo de verdadeiro na estrutura essencial da confiança é sua condição de primazia: confiar significa dar sem receber, acolher primeiramente, na ausência de garantias ou credenciais. “É preciso começar por responder” é o mesmo que: é preciso começar por acolher ou é preciso confiar. Confiança e hospitalidade são as duas faces da mesma moeda da incondicionalidade da ética Lévinasiana (FARIAS, 2018, p. 25).

Articular a hospitalidade torna-se um desafio se considerarmos a dimensão jurídica, afinal a exigência pela incondicionalidade é uma demanda que parte da origem da hospitalidade, e que seria, portanto, o axioma de sua ética. Aqui vale ressaltar que é próprio da proposta metodológica, a saber, que parte da teoria crítica, que por vezes os juízos sejam motivados pela ideia de crise daquilo que está posto na realidade, de maneira que, uma resposta prática para os problemas que orbitam a filosofia do direito. Questões dessa natureza são difíceis de serem solucionadas com uma resposta definitiva. Enfim, o desafio que se coloca é pensar a expressão jurídico normativa da hospitalidade, empregada nos dispositivos normativos de proteção de migrantes/”estrangeiros”.

Nesse sentido Farias (2018), sintetiza “se ela deve se expressar nos termos de uma lei reguladora dos direitos dos estrangeiros, a incondicionalidade ética parece impossível, irrealizável”. Para não tomarmos como definitiva tal impossibilidade, é preciso esclarecer o que se quer dizer, partindo de uma distinção,

quando falamos em leis da hospitalidade e a lei da hospitalidade. Para compreendermos a implicação do gesto aporético:

Quando tematizamos e escrevemos as leis da hospitalidade, não estamos tematizando e escrevendo a lei da hospitalidade. Para falar em termos derridianos, a incondicionalidade ética da hospitalidade e indesconstrutível, ao passo que uma lei da hospitalidade só pode ser objeto de desconstrução. Para continuar com Derrida, não se trata de desconstruir a lei pela milagrosa ação de uma política benevolente e sensível, para que cheguemos o mais perto possível da justiça incondicional da hospitalidade: é necessário realizar o impossível, apesar da lei, mas através da lei (FARIAS, 2018, p. 25, 26).

A proposição de demonstrar, ou supor, que de alguma maneira o impossível seja realizável esbarra na irracionalidade. Afinal, a hospitalidade é infinita enquanto ato ético-poético, e o infinito é irrealizável. No entanto, não podemos nos enganar que isto esteja definido, absolutamente, e o passo capaz de dar vazão a um evento/acontecimento dessa natureza, através da inversão do que estamos buscando, isto é, tentar tematizar a lei da hospitalidade – que não se deixa expressar inteiramente na linguagem jurídico-positivista – de maneira que devemos compreender que deve existir algo para além da lei da hospitalidade, uma ética capaz de gerar acontecimentos e efeitos Farias (2018).

Devemos explorar um pouco mais a fim de elucidar melhor esse ato. Já sabemos que existe uma tensão estabelecida de plano, entre o ato ético-poético da hospitalidade – fundado por uma lei indesconstrutível – e o agir político jurídico. Dito isso, antes de tocarmos na espontaneidade dos acontecimentos como certa expressão incondicional da hospitalidade, precisamos visitar neologismo de Lévinas, aquilo que ele chama de *terceiridade*.

O mais importante a saber é que a filosofia da hospitalidade convoca sua expressão social e histórica. Por isso, há uma exigência para que no plano da experiência social – especialmente quando surge um terceiro, e nesse encontro é estabelecida uma relação, que pode ser orientada pela hospitalidade ou pela hostilidade daquele que acolhe – as instituições reúnam esforços práticos para acolher estrangeiros. Nesse contexto, as políticas migratórias devem expressar a hospitalidade no campo político. As leis são o transbordamento da ética, uma exigência prática para Lévinas, e o próprio transbordamento representa a ideia da realização do infinito.

Sabemos, portanto, que a partir da ideia de *terceiridade*, existe uma implicação, aquém da ética, que demanda pela realização de direitos e igualdade. Esses são os acontecimentos dos quais falávamos, Derrida consegue expressar esse evento como uma aporia necessária, sendo a dimensão incondicional da ética da hospitalidade um fim a ser perseguido para a realização da justiça pelo direito. No pensamento leviassiano, interessante notar que a própria ideia de outro/terceiro, é o significado da metafísica de transbordamento do infinito.

Por isso, a hospitalidade não é utópica, apesar de aporética sua dimensão prática considerada e, portanto, realizada. A respeito da assunção da dimensão histórica da hospitalidade “é preciso se envolver com a necessidade de pensar no pragmatismo das leis, da justiça jurídica. Assumir proposições claramente, ou seja, abertamente no sentido de decidido a colocar uma questão em pauta” Farias (2018).

A alteridade e a *terceiridade* estão, nesse sentido, imbricadas na prática da hospitalidade, por isso escutar o outro, ou melhor, dar voz àquele que chega é a realização de uma exigência política. Destarte, os conselhos de políticas públicas demonstram ser um espaço na esfera pública que possuem grande potencial para que a expressão da alteridade seja possível. De maneira que a exigência de pautar as questões de alteridade torna-se possível. A culminação da criação de políticas públicas que surgem a partir das deliberações desses conselhos que são constituídos com tais poderes, vertidas em políticas públicas, marcam um acontecimento marcado pelo outro – e se o outro é o transbordamento da ideia de infinito verte-se, em sentido prático, o caráter incondicional da hospitalidade, nessa guisa:

Quando a lei da hospitalidade diminui o espaço da desconstrução é porque a hospitalidade está deixando de ser um assunto pessoal, ou interpessoal, e está interpondo a impessoalidade das instituições para mediar as relações sociais. A hospitalidade de direito é geral e impessoal, mas abriga uma lei que lhe é anterior (FARIAS, 2018, p. 28).

Uma questão definitiva da hospitalidade é colocada a toda prova, pois sendo o direito sua dimensão social e histórica, mas nunca seu axioma, a dicotomia é elevada para decisão se devemos nos socorrer unicamente a partir do direito a fim de abandonar a filosofia. Aqui defende-se mais uma vez a ideia da aporia,

associando a eticidade ao direito, de maneira que a responsabilidade é no sentido de aperfeiçoar o direito continuamente em busca da incondicionalidade irrealizável.

Se a hospitalidade não é fundada a partir do direito, mas a partir da filosofia, o acolhimento e a hospitalidades podem e devem ser pensados normativamente, mas é preciso não deixar de lado suas implicações éticas. Todavia, o direito como instrumento de controle social decorrente do processo histórico de aburguesamento revela sua primazia ontológica, isto é, nos acostumamos a pensar as soluções para todos os problemas sociais a partir do direito, frustrando de pronto a criatividade política.

Seguindo essa linha argumentativa, devemos nos atentar para o fato de que a crise de solidariedade e de hospitalidade, revelada pelos dados escandalosos da realidade que engloba os movimentos migratórios forçados, decorre justamente de confiar toda a responsabilidade ao aparato jurídico-estatal. De certa forma, a sociedade atingiu um processo tão profundo de individualização, que nos eximimos de nossas obrigações pessoais e interpessoais (ligadas à moral e a ética) que nos impede de pensar soluções para problemas que exigem o reconhecimento da alteridade.

Evidentemente o objeto do trabalho implica em explorar muito mais os contornos da responsabilidade do erário, mas se quisermos pensar os limites da democracia e o lugar do estrangeiro nela, é preciso levar em conta a organização social que vivemos – cada vez mais individualista e avessa ao outro. Destarte, no mesmo sentido que Bauman propôs, a sociedade de consumo é pensada para turistas, e a crise de responsabilidade interpessoal coloca-os em situação de desabrigo, afinal se o estado é que unicamente deve acolhe-los, desde logo apontamos que migrantes e refugiados não são bem-vindos em nossos lares segundo Farias. Importa nos esforçarmos em refletir políticas migratórias hospitaleiras, e políticas públicas são realizadas pelo aparato institucionalizado do estado, mas podemos pensar brevemente a hospitalidade num sentido no meio urbano, a partir da responsabilidade pessoal. Qual o lugar do hóspede? Vejamos:

A questão focalizada é a territorialização do hóspede: o que implica, em termos espaciais, a uma habitação a presença de um hóspede? A necessidade de um espaço habitual da família (que evidentemente implica também uma mistura de temporalidades, o acolhimento de outro tempo, uma temporalidade não habitual, não conhecida, não dominada) Em princípio, uma casa que comporta um quarto de

hóspede é mais hospitaleira que uma sem espaço planejado para o hóspede? (FARIAS, 2018, p. 20).

Podemos responder essas perguntas, retomando o processo gramatológico acerca da hospitalidade. Já vimos com Derrida que o termo guarda significados antinômicos, a hospitalidade e a hostilidade. Assim, imaginar que um quarto de hóspedes para o terceiro é hospitaleiro é equivocado. Em primeiro lugar porque marca uma fronteira para ambas partes, o quarto de hóspedes é uma “proteção territorializada” tanto para o hóspede quanto para anfitrião. Ora, retomando o raciocínio de Kristeva, que inclusive já exploramos, podemos concluir que receber um hóspede em um quarto de hóspedes não é um ato hospitaleiro, mas hoteleiro e, portanto, hostil, pois se existe um espaço reservado para exprimir hospitalidade esse espaço é sua própria negação. A verdadeira hospitalidade é um ato não arranjado, é receber aquele que chega inesperadamente.

É preciso continuar a discussão sobre a relação entre a lei da hospitalidade – ética-poética – e as leis da hospitalidade que possuem caráter jurídico. A insistência nessa discussão decorre da exigência de explicar, enfim, que essa diferenciação estabelece um paradoxo.

Contudo, à primeira vista tendemos a pensar paradoxos são como a pura negação de dois polos, mas não isso que ocorre quando estamos comparando a lei hiperbólica da hospitalidade com as leis jurídicas da hospitalidade.

Explicando, segundo Derrida a lei da hospitalidade incondicional jamais seria infinita se não assumisse uma dimensão de efetividade prática. Ora, se ela é incondicional é uma exigência que ela não se afaste dos performativos jurídicos e das práticas das políticas migratórias, caso contrário seria claramente condicionada e finita. Então como é possível que não sejam a pura negação umas em relação as outras? Podemos ser inospitais ou hospitais, mas também as duas coisas ao mesmo tempo?

Para compreendermos como isto é possível vejamos com maior profundidade o que Derrida afirma sobre a existência de duas pluralidades implicadas nas leis da hospitalidade:

A lei no singular absoluto, contradiz as leis no plural, mas cada vez é a lei na lei e cada vez fora da lei na lei. É isso, a coisa tão singular que se chamam as leis da hospitalidade. Estranho plural, gramática

plural de dois plurais diferentes ao mesmo tempo (DERRIDA, 2003, p. 73).

Podemos notar que a exigência prática da que foi tratada é aquilo que constitui a lei da hospitalidade hiperbólica. E o cumprimento dessa exigência pela via das leis da hospitalidade, é ao mesmo tempo seu descumprimento, pois um de seus plurais acaba sempre por extrapolar, pois leis são sempre trazem condições para sua aplicação, vimos anteriormente que é precisamente dessa maneira que as leis humanitárias e o governo humanitário opera. Recebe e acolhe, mas exige do outro o sofrimento, para que seja possível a administração de vidas precárias.

Por outro lado, podemos e devemos pensar na obrigação que ocorre simultaneamente. O direito de acolhida, os dispositivos de proteção de migrantes e refugiados é a expressão de leis que acolhem, leis destinadas aos hóspedes, e no momento em que estão prestes a tornarem-se a expressão da hospitalidade imediatamente o deixam de ser Derrida (2003).

Segundo o filósofo que estamos abordando, esse fenômeno é chamado de perversão da lei hiperbólica. Essa corrupção da hospitalidade é uma das condições para que não deixemos de perseguir a lei hiperbólica torna, portanto, as leis da hospitalidade perfectíveis. É um processo que exige claramente não somente o viés prático da hospitalidade que estamos tentando demonstrar nesse trabalho, como uma via à razão humanitária, mas que devemos procurar o aperfeiçoamento incessantemente das leis que visam a proteção da mobilidade humana e o acolhimento.

Por tudo o que foi abordado resta demonstrado que o regime das leis da hospitalidade e da lei da hospitalidade, pela eticidade do direito, são geram antinomia, mas são indissociáveis, vejamos:

Incessantemente, incomoda-nos esse dilema de, por um lado, a hospitalidade incondicional que ultrapassa o direito, o dever ou mesmo a política: por outro, a hospitalidade circunscrita pelo direito e o dever. Um pode corromper o outro, e essa perversibilidade continua irreduzível. E deve continuar assim (DERRIDA, 2003, p. 119).

Devemos explorar melhor o lado da condicionalidade das leis da hospitalidade. Toda condicionalidade é um agir que contém um viés de historicidade

política, isto é, para realização da hospitalidade o horizonte da experiência tem condicionantes:

Pois essas condições são representadas, por exemplo, pelas leis jurídicas do direito à hospitalidade. Tais condições constituem a matéria móvel da história, aquilo que construímos e, por isso mesmo, somos capazes de desconstruir. Nosso engajamento histórico praticamente se confundiria, se concordarmos com Derrida, com a tarefa de desconstruir os condicionamentos históricos [...] (FARIAS, 2018, p. 123).

Por isso se quisermos compreender a medida das políticas de hospitalidade dos estados-nação, estaríamos antes de mais nada buscando identificar os condicionantes históricos jurídicos de cada contexto nacional, o mesmo vale para o regime protetivo internacional da pessoa humana. Esse fato revela a imbricação entre ética e política e justiça e direito, exprimindo o que estamos tratando aqui, o que é da ordem condicional e o que é da ordem incondicional.

Retomando a obra força de lei Derrida (2010), que Derrida discorre sobre a cisão entre justiça e direito, demonstrando que o direito é fundado pela violência (*Gewalt*), e que a justiça por outro lado, é categoria e, portanto, incondicional, não deixando com que sempre vigiemos o direito com certo nível de suspeita. Todavia, a justiça como fim a ser perseguido, ainda que seja uma aporia, o direito como situado no campo da ação política deve ser orientado pelos fins de justiça, ainda que consiga exprimi-la ou realiza-la por resultados espontâneos.

Retomando a formula de que a justiça é indesconstrutível porque incondicional e o direito desconstrutível e a hospitalidade hiperbólica da mesma forma é indesconstrutível ao passo que, a hospitalidade condicionada, enquanto dado histórico, é desconstrutível e passível de aperfeiçoamento. Vale dizer, por fim que a orientação das políticas migratórias pela via da hospitalidade é antes de mais nada um processo que exige a desconstrução do que está posto em movimento no plano da experiência política, sendo o direito um instrumento, ainda que condicionado especialmente pela violência intrínseca, pode nos oferecer o viés prático de um horizonte hospitaleiro.

No mesmo sentido Farias (2018) afirma que a alteridade e da hospitalidade oferecem uma importante lição de não confiar todas as soluções dos problemas às questões jurídicas, mas sem obviamente abandoná-las. É precisamente esse o objetivo da ética da alteridade e da filosofia da desconstrução.

De uma vez por todas temos que repensar os performativos jurídicos à luz da incondicionalidade hiperbólica, para que deixemos de tratar nossos hóspedes como parasitas, afinal nos processos de subjetivização decorrentes da categoria do encontro – seja nos processos de reconhecimento da condição de refugiado ou da concessão de vistos – são sempre condicionantes, que produzem e despossuem a figura do outro, e quando este não corresponde à “imagem fiel” daquele que sofreu, e que precisava sofrer deixa de ser um hóspede em *chez-soi* para tornar-se um parasita. É preciso repensar essa atitude através da hospitalidade incondicional.

Aqui tratamos a partir da perspectiva de Lévinas (2001), filosofia do gesto, e da filosofia da desconstrução a importância de levarmos em conta o viés prático da hospitalidade, e, sobretudo, elucidarmos que o que é da ordem do impossível e infinito deve ser um acontecimento perseguido pelo exercício da política e pelo compromisso com a transformação.

A ideia de infinito em Lévinas (2000) é comentada por Derrida, tornar-se imprescindível abordarmos um pouco mais acerca desse conceito, que contorna o tema que estamos tratando, pelo menos no seu viés político e, portanto, em sua aplicação prática. Derrida chama a atenção mais uma vez para pensarmos a ideia de direito infinito – aqui podemos pensar em comandos normativos que destinam seus imperativos a implementação políticas públicas. Assim, passemos por alguns pontos para tentar descrever o que podemos entender por direito infinito Derrida (2010).

Esse direito seria construído a partir dos pilares do “humanismo judaico” e não se fundamentaria na ideia de dignidade da pessoa humana. O axioma de tal direito seria o “conceito de outrem”. Eis aqui a expressão da ideia decisiva de fim do indivíduo, construída a partir da alteridade. Se Kant funda a hospitalidade como direito concreto e universal, e não uma expressão de filantropia, assim o fez nos limites da expressão da racionalidade firmando na ideia de pessoa humana e, portanto, marcando a individualidade Kant (2017).

Justamente diante deste contraponto é que devemos pensar concretamente o direito à acolhida à hospitalidade e a igualdade, a partir desse direito infinito que exige certamente que modifiquemos a historicidade do próprio direito posto – e conseqüentemente a historicidade da própria hospitalidade. Após a compreensão da

estrutura que fundaria o direito infinito, ou o “direito de outrem”, vale destacar o trecho que aponta como tal direito deve ser operado e praticado:

A equidade, aqui, não é a igualdade, a proporcionalidade calculada, a distribuição equitativa ou a justiça distributiva, mas a dissimetria absoluta. É a noção Lévinassiana de justiça se aproximaria mais do equivalente hebreu daquilo que traduziríamos, talvez, por santidade (DERRIDA, 2010, p. 42).

Interessante notar que hodiernamente as políticas públicas são pensadas a partir de uma lógica das pautas identitárias, da justiça distributiva e da equidade. Até mesmo os princípios do direito internacional de proteção da pessoa traduzem a tal lógica, a exemplo do princípio da não-discriminação e o princípio da igualdade consagrados pela Convenção Interamericana de Direitos Humanos. Como pudemos ver, a partir da reflexão Lévinassiana, o direito infinito além de ser pensado a partir da alteridade ao invés da pessoa humana, é orientado por uma dissimetria absoluta. Talvez seja o momento de repensar os limites das pautas identitárias, e construir um direito pensado pelo estrangeiro, pelo terceiro, de maneira radical talvez fosse essa a igualdade que ainda não conseguimos calcular, pois o direito infinito é a tentativa de traduzir aquilo que é da ordem do incalculável. Qual seria o afeto necessário à uma política da hospitalidade? Vejamos:

Pois tanto quanto o rebento, o estrangeiro introduz as condições para que se possa realizar o improvável. E aí está a noção política da hospitalidade. Obviamente, uma filosofia política da hospitalidade não se contentará em descrever as condições históricas, políticas e jurídicas, para justifica-las ou fundamentá-las, ela terá que abordar o lado de fora, o ponto de vista do que vem. Não é uma questão de poder adotar um ou outro ponto de vista, que estariam à disposição para serem escolhidos e para esclarecer o significado político da hospitalidade (FARIAS, 2018, p. 141).

Na reflexão de Farias (2018), seria a amizade o afeto capaz de dar vazão ao impossível e ao infinito, e o outro é a condição para este horizonte político de transformação. Assim, podemos pensar as práticas da política da hospitalidade como aquelas capazes de estabelecer a amizade em toda relação de encontro com o outro. Isso inclusive pelo ordenamento jurídico, deixando a razão humanitária – que é a gestão biopolítica organizada pelo afeto da compaixão pelo outro que sofre – para dar lugar a amizade como elemento de coesão não totalizante dos canais institucionalizados do estado, religião, também nas relações privadas.

Destarte a hospitalidade pode ser pensada politicamente, não se trata de uma perspectiva utópica, muito pelo contrário, afinal de contas o exercício reflexivo e o papel da produção intelectual deve estar direcionado à transformação política. Vimos que a hospitalidade é tratar de realizar aquilo que provavelmente não aconteceria, e que o encontro com o estrangeiro é o que potencializa a criação desse novo evento, e da desconstrução.

Todavia, é imprescindível destacar que se optamos por adotar uma perspectiva de teoria crítica, a partir da filosofia crítica do direito, devemos também aproveitar o horizonte reflexivo filosófico.

Nesse sentido, devemos nos atentar para o fato de que a hospitalidade surge como ideia na filosofia. A filosofia em si mesma não existe, por isso se socorre de outros domínios para produzir conhecimento – ética, estética, epistemologia, lógica – assim, a como já foi dito, a hospitalidade é em última instância fundada na ética e articulada por uma expressão poética.

De certa forma a conclusão de que existe uma dimensão poética na hospitalidade pode sugerir certo nível de apelo deslumbrando até mesmo infantil, como uma prática incapaz de produzir efeitos práticos. Então para que possamos compreender se há de importante nessa dimensão que foi colocada, devemos explorar melhor os contornos da arte e da estética e a relação de ambas com a produção do conhecimento. Essa relação foi experimentada na filosofia pré-socrática e retomada pelo pensamento de Heidegger. Como preleciona o eminente filósofo Oswaldo Giacoia, acerca dessa retomada refletir a partir da poesia:

[...] grande parte do pensamento da história do Ser constitui-se como uma retomada da proximidade e da distância entre filosofia e poesia, entre o *logos* poético e o *logos* filosófico, e em seu interior há um papel essencial reservado à tematização da linguagem. Sendo assim, uma introdução à filosofia de Heidegger não poderia deixar de considerar o paradoxo da distância próxima entre o pensar e o poetar, essencialmente lastreado na experiência da linguagem, como um de seus estágios necessários (GIACOIA, 2013, p. 46).

Ocorre que a historicidade do exercício reflexivo no ocidente, digamos, monopolizou esse ato orientando tão somente pela via da racionalidade lógica, criando uma fronteira entre o pensar e o poetar.

Inclusive, Derrida discorre que devemos repensar a fronteira que foi estabelecida entre a filosofia e literatura. Para ele o problema não é exatamente a

distinção do modo de produção de conhecimento, que verdadeiramente é particular a cada um destes processos, mas seria equivocada o estabelecimento de fronteira entre ambos. Afinal de contas, fronteiras antes de mais nada exigem a exclusão do outro, e também reconhecer um limite.

Existe uma segunda questão que importa levar em conta a dimensão poética. Vivemos uma sociedade que abandonou de certa forma o julgamento estético, prejudicando o senso estético em si mesmo. Ora, isso é grave, e não estamos aqui discutindo a produção cultural de qualquer sociedade que seja, mas a importância da arte como um processo que reverbera a partir da discussão estética daquilo que foi produzido.

A arte e a poesia não são derivadas da espontaneidade ou da natureza, por isso devemos retomar o processo de avaliação, para que o horizonte de transformação tenha elementos de criatividade por todos os lados. Dito de outra maneira, a política está condicionada à prática e esta por sua vez, precisa de criatividade. Nesse sentido o poeta trata tanto da revelação do *logos*, ainda que de uma maneira diversa da racionalidade lógica, mas principalmente a poesia é um elemento que oferece elementos criativos importantíssimos.

Dito isso, podemos apresentar brevemente o que há de poético na hospitalidade. A hospitalidade incondicional só pode ter sua manifestação máxima e infinita num gesto poético. E se para Derrida a hospitalidade é poesia podemos concluir que o poeta seja uma ação hospitaleira, vejamos:

O ato poético e o gesto hospitaleiro sinalizam a realização da própria força afirmativa da vida. Imaginando o limite desse acontecimento, a zona de criação propriamente dita, veríamos um movimento de abertura, um alargamento, uma habilidade de reposicionar constantemente a próxima resistência (FARIAS, 2018, p. 143).

Assim podemos afirmar que a hospitalidade, enquanto ato infinito tanto na política quanto na ética, assume uma contingência, a saber, de que a expressão de sua totalidade seja poética.

Existe um terceiro motivo para não abandonarmos a potência criativa da poética da hospitalidade, que é justamente a acolhida que a letra, o livro e o texto nos oferecem. Esta é uma lição que devemos apreender com o grande escritor Edmond Jábès, autor da obra *Le livre de l'hospitalité*.

Precisamos compreender que o livro, a poesia, enfim a letra são códigos que apresentam um horizonte de abertura para rompermos com a ideia de que seriam mera representação de determinada cultura, de uma língua, soberania ou uma nação. Pelo contrário, justamente por serem um código implicam na possibilidade de sua decodificação. Nesse sentido: “(...) Até porque o domínio do código é a abertura para um estado de questão que não permite jamais uma definição do espaço de acolhida que é essencialmente a língua” (FARIAS, 2018, p. 99). Assim, a língua deixa de ser o território da acolhida, pelo menos de maneira determinada, a poesia e a letra nos convidam a praticar a acolhida incondicional:

Haveria em toda definição espacial da hospitalidade – territorial, cultural ou legal – o espaço abismal da letra, pelo qual a própria espacialidade pode ser definida. E se o espaço condicionante da letra é por natureza indefinível, aberto, ilimitado, se o espaço da letra não concebe fronteira, uma vez que é o estado de questão, isso significa que toda definição espacial – territorial, cultural, jurídica – está sempre na iminência de se perder, mesmo que seja para se recuperar em seguida (FARIAS, 2018, p. 100).

De pronto percebe-se que através da letra, os cenários culturais, línguas e práticas jurídicas são penetráveis e mutáveis, isso decorre da capacidade criativa da poesia. Esse espaço criativo é ainda muito mais potente do que outros desdobramentos da linguagem entendida como a tentativa de aplicação de uma hermenêutica sobre uma norma, regra ou outras maneiras interpretativas inerentes à linguagem.

Enfim, a plasticidade da letra exprime sua capacidade de despossessão, permitindo assim um deslocamento do espaço/fronteira – no sentido físico do termo – por isso a morada da hospitalidade é a língua e não a posse. Não é o sentido da natividade que inaugura a ideia de hospitalidade, mas é a língua que se torna muito mais significativa no seu sentido inaugural.

Isso pois o espaço literário não está em posse de quem quer que seja, assim a letra/literatura colocam a origem em questão. Afinal de contas, as origens são sempre míticas ou ficcionais, assim uma ficção pode dar lugar a outra ficção. Oras, se a letra abala os contornos da origem, então não é possível sustentar a nacionalidade ou de povo, nesse sentido Jabés, (*apud* FARIAS, 1991, p. 51-52), retoma a obra já mencionada de Jabés que tematiza a relação entre língua e a acolhida:

O ser-aí do nativo, que mais rapidamente invoca o discurso das origens, porque sente tremer o fundamento da sua própria origem: qual é a tua nacionalidade?”, esse conceito frágil perde toda importância quando o estrangeiro responde: hoje a tua”. Que importância secundária é essa? “Hoje a tua” significa que amanhã pode não ser mais ou que ontem era outra. Que importância isso tem: A importância de ficções perfeitamente substituíveis e não indispensáveis (FARIAS, 2018, p. 101).

Assim, a língua é o que constitui a maneira com que se acolhe e modula o terreno da acolhida. É justamente a capacidade de construção retórica da língua que atesta que a hospitalidade da língua é antecedente à posse. Dito de outra maneira, o exercício retórico permite a construção de uma ficção originária de um povo ou de uma nacionalidade. E se sabemos que ficções podem ser desconstruídas por outro exercício retórico, a ideia de posse cai por terra, tornando a posse ilegítima: “No fundo, porque antes de toda terra, antes de toda posse, havia já a letra” (FARIAS, 2018, 102).

A respeito dessa dimensão da acolhida, que se relaciona diretamente com o plano da língua, podemos elucidar melhor a partir da definição sobre o que seja um povo e uma língua. Agamben nos convida a repensarmos a ideia clássica da relação tríplice entre língua, povo e estado-nação.²²

Para contestar essa “tríplice relação da qual estamos abordando, o referido filósofo começa por digressão a respeito de uma tese predominante no meio da sociologia linguística. Sucintamente basta dizer que a tese sustenta que existe uma correlação léxica entre a língua rom – ciganos da etnia Romani que transitam há séculos na Europa – que funda a língua *argot* (bando criminoso). Em suma, a tese conclui que se o *argot* não é uma língua, mas uma gíria os ciganos são, portanto, um bando delinquente e não um povo. Existe assim uma explicação sociológica para dimensionar a xenofobia no plano das diferenças linguísticas, e como o idioma tradicionalmente tenda marcar o lugar da natividade.

Aproveitando a tese, pode-se dizer que para as pessoas que repudiam migrantes e refugiados, existe ocultada a ideia de que aqueles seriam na verdade bandos, que não pertencem ao lugar de acolhida.

Retomando mais a fundo o exame entre a relação entre língua e povo, precisamos levar em conta o que existe de oculto na tese apresentada. Trata-se

²²Cf. Agamben, Meios sem fim, 2017, p.66

apenas de perceber o que está apresentado no limite da tese sobre ciganos e os *argot*, a saber, a indeterminação do que afinal de contas seja uma língua:

Não temos, de fato, a mínima ideia do que seja um povo, nem do que seja uma língua (é sabido que os linguistas podem construir uma gramática, ou seja, aquele conjunto unitário dotado de propriedade descritíveis que se chama língua, apenas supondo o *factum loquendi*, isto é, o puro fato de que os homens falam e se entendem entre si, que permanece inacessível à ciência) (AGAMBEN, 2017, p. 65).

O que está em jogo é crucial para pensarmos a hospitalidade. É preciso abalar esta estrutura frágil, que dimensiona o que seja uma língua, e do que se entende por um povo. Afinal de contas, do ponto de vista político, vivemos um saber ficcional a respeito do que seja uma língua. Esta é uma questão que além de implicações filosóficas, na verdade possui uma força política bastante liberadora.

Insta mencionar que houve sem dúvidas um enorme empreendimento das gramáticas e do romantismo com vistas a construir uma certa “pureza da língua” articulada com o nacionalismo, o que certamente influenciou a filosofia política moderna. Se percebermos a impossibilidade de demonstrar como opera o “*factum loquendi*” revela que “todas as línguas são gírias e todos os povos são bandos” (AGAMBEN, 2017, p. 66).

Assim a partir dessa arqueologia do saber – que Agamben investigou as teses a respeito dos *argot* e do papel do romantismo na produção de um regime de verdade a respeito da língua e dos povos – é possível defender que um povo não pode ser definido pela sua língua. Isso deve ao fato de que a tentativa de articulação biunívoca (língua e povo) é falsa, haja vista que nas suas próprias fundações conceituais existem muitas inconsistências. Em última análise, as categorias povo e língua, são o resultado de uma estrutura de saberes retóricos sem qualquer evidência científica.

Enfim, para todos efeitos esta associação equivocada presente na política moderna atesta mais uma vez que a letra desterra o fundamento da origem e da natividade. Por um lado, se a poética é o elemento que desconstrói a ideia de origem e conseqüentemente da posse, para Agamben (2017) devemos ter a consciência de que trata-se de uma ação política contingente desvencilhar a figura vazia do povo como algo estruturante e legitimador dos estados. Para tanto

precisamos rompermos definitivamente com a ultrapassada relação tríplice de língua-povo-estado.

2.2 PLANOS DE POLÍTICAS PÚBLICAS PARA MIGRANTES, REFUGIADOS E APÁTRIDAS

Em termos de políticas migratórias no caso do Brasil faz-se necessário dimensionarmos em primeiro lugar os diplomas legais que geram o dever jurídico para a implementação de políticas públicas em defesa do segmento populacional que é objeto de estudo dessa pesquisa.

Nesse contexto, além da Convenção sobre Refugiados de 1951 e de seu Protocolo Adicional de 1967, e em âmbito regional vale mencionar que o Brasil é signatário da Declaração de Cartagena, e seu Plano de Ação Cartagena +30. Vale destacar que a rodada de debates para a elaboração desse Plano aconteceu em Brasília, e os países signatários de Cartagena traçaram estratégias para a implementação de políticas públicas – em regime de cooperação internacional – voltadas à mobilidade humana, em especial para refugiados e apátridas.²³

Vale destacar que a partir de 2017, com o advento da Nova Lei de Migração, foi estabelecida, legalmente, uma Política Migratória Nacional, conforme dispõe o art. 3º, tal política deve estar pautada nos princípios e diretrizes, dentre os quais destacam-se: princípio da universalidade, indivisibilidade e interdependência dos direitos humanos; não criminalização da migração; acolhida humanitária – note-se esse princípio, já discutido nesta pesquisa – e por fim, conforme o inciso x a inclusão social, laboral e produtiva do migrante por meio de políticas públicas (BRASIL, 2018).

É justamente nesse contexto normativo, e em resposta ao crescente fluxo migratório a partir do ano de 2012, estados e cidades brasileiras passaram a instituir Comitês para formulação de políticas públicas para migrantes. No âmbito do Estado do Paraná, essa agenda começa a ser elaborada após a criação do Comitê Estadual

²³ Ressalta-se que o Protocolo Adicional de 1967 é de suma importância pois superou tanto o lapso temporal quanto territorial contido na Convenção sobre Refugiados de 1951. Dessa maneira foi possível universalizar a proteção internacional dos refugiados.

para Refugiados e Migrantes, ainda em 2012. É nesse contexto que deliberou-se pela instauração de um processo de Conferência sobre a temática.

A formulação do Plano Estadual de Políticas Públicas para a Promoção e Defesa dos Refugiados, Migrantes e Apátridas do Paraná decorre de etapas de conferências concatenadas, realizadas na modalidade de conferências livres em alguns municípios, e subsequentemente na primeira Conferência Estadual sobre Migrações e Refúgio e na primeira Conferência Nacional sobre Migrações e Refúgio (COMIGRAR). A partir do que foi deliberado nas três etapas, foram reunidas as propostas de construções de políticas para então formalizar o documento (BRASIL, 2018).

O objeto do referido Plano é a formulação e implementação de políticas migratórias com vistas a proteção e promoção dos direitos do segmento populacional em questão, por meio da cooperação de entidades e órgãos, bem como possibilitar o monitoramento e avaliação dessas políticas.

Destarte, em conformidade com objeto da política pública cada foram distribuídas as ações em eixos com relação a cada Secretaria de Estado que tivesse como competência as ações reivindicadas. Sendo assim, restaram seis eixos, envolvendo as Secretarias da Educação, Família e Desenvolvimento Social, Saúde, Justiça, Cidadania e Direitos Humanos, Segurança Pública e Trabalho.

A partir de 2014, começaram a surgir espaços de participação, tais como comitês e conselhos de direitos, inclusive com poderes para deliberar sobre políticas públicas. Ressalta-se que isso decorre do princípio da participação popular, em especial pela via direta, em que uma das maneiras de seu exercício é justamente pelos conselhos de direitos, está conformidade com os comandos constitucionais cristalizados na Constituição Cidadã de 1988.

Vale aqui destacar que a Nova Lei de Migração, n. 13.445 de maio de 2017, confere uma nova perspectiva no que diz respeito à participação política dos migrantes. O Estatuto do Estrangeiro, lei anterior à Nova lei de Migração – que estava em vigência até 2017— proibia que migrantes exercessem qualquer tipo de manifestação com viés político, inclusive que criassem associações. Evidente que um exame hermenêutico à luz da Constituição de 1988 revelaria a inconformidade dessa proibição com a Carta Magna.

O Conselho Estadual dos Refugiados, Migrantes e Apátridas do Paraná – CERMA, foi instituído pela lei estadual 18.465 de 2015. Este é um órgão ligado à estrutura organizacional da Secretaria de Estado da Justiça, Trabalho e Direitos Humanos do Estado do Paraná (SEJU-PR). Assim, todo suporte técnico, bem como seu espaço físico, atas e reuniões são geridos pelo Departamento de Direitos Humanos cidadania da SEJU. Todavia, vale ressaltar que a Secretaria Executiva do Conselho é representada por entidade da sociedade civil.

O CERMA é um conselho que possui poderes deliberativos, consultivo, tem sua composição paritária entre membros da sociedade civil e do governo, e atua na formulação, monitoramento e avaliação de políticas públicas migratórias voltadas às questões ligadas à mobilidade humana.

A estrutura do CERMA possibilita inclusive que sejam apuradas violações dos direitos desse segmento populacional e reportadas a órgãos do Estado e a organismos internacionais. Assim, questões violações de direitos migrantes podem ser encaminhadas ao Centro Operacional de Apoio às Promotorias Justiça de proteção dos Direitos Humanos Ministério Público Estadual, bem como ao Ministério Público Federal e à Defensoria Pública Federal, ao Conselho Nacional de Imigração (Cnig) e até mesmo à Comissão Interamericana de Direitos Humanos.

Importante notar que esse é o primeiro Conselho de políticas públicas do Brasil a tratar exclusivamente sobre a temática da mobilidade humana. Após 2015 surgiram em outros estados (Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul), e cidades (São Paulo e Florianópolis) do Brasil comissões, comitês e conselhos. A exemplo disso mencione-se o Comitê Estadual para Refugiados, Migrantes e Apátridas do Mato Grosso do Sul – CERM/MS, e o Comitê para Migrantes, Refugiados e apátridas do município de Maringá – PR.

Alhures o esforço para a construção de políticas públicas na área em questão, existem algumas questões que distorcem e confundem as questões de responsabilidade. A exemplo disso, mencione-se que a produção legal voltada à proteção de refugiados e solicitantes, especialmente com vistas propiciar o acesso ao instituto do refúgio e ao acolhimento humanitário, está intimamente ligada à atuação atividade associativa organizada. Isso ocorre, pois, as organizações voltadas à promoção e defesa dos direitos dos refugiados atuam constantemente na esfera pública, pleiteando e pressionando políticos e juristas na produção legal de

instrumentos que garantam o acesso ao refúgio e ao acolhimento. Essa importantíssima atuação de “*advocacy*” – também a favor de migrantes, deslocados, solicitantes de refúgio, apátridas e refugiados – tanto para a produção legal quanto para a construção de políticas públicas de acolhimento, ocorre em comissões nas instâncias legislativas, ou por meio de audiências públicas e também por deliberações dos conselhos de políticas públicas.

No entanto, vale ressaltar que o desenvolvimento de políticas migratórias bem como o acesso ao refúgio deve ser implementado e garantido pela atuação dos órgãos do Estado, em todos os níveis da federação, conforme disposto no Plano de Ação Cartagena +30. Especialmente levando em conta competência e o dever legal do CONARE para analisar as solicitações de refúgio. Aqui coloca-se um ponto da máxima importância para observarmos na prática os problemas de uma execução de políticas caritativas. Tendo em vista que a formulação e implementação de políticas públicas de acolhimento humanitário competem ao Estado, especialmente pela via da soberania, o único contraponto político para reivindicar direitos e defender migrantes é exercido pelas ações associativas, tanto em contestando os serviços públicos ou questionando sua ausência. Isto, muitas vezes não ocorre.

Para que tal contraposição ao Estado ocorra, uma primeira exigência é que isso ocorra externamente, todavia, vale observar um ponto que tenciona essa exterioridade, justamente porque o acesso ao refúgio tem dependido cada vez mais da atuação de organizações não governamentais e caritativas. Essas instituições da sociedade civil têm assumido um dever eminentemente estatal cumprindo diversas tarefas com vistas a garantir o acolhimento humanitário, desde da assistência jurídica para a regularização até o acolhimento e entrevistas com os solicitantes.

Por conta disso, relegar as competências e principalmente o dever que é de responsabilidade do estado pode ser bastante problemático. Práticas que são de competência da administração pública, especialmente das secretarias e ministérios, que são descentralizadas para associações. Especialmente aquelas que, através de parcerias assumem obrigações de natureza pública, seja por termos de cooperação ou convênios, acabam por produzir “uma forma de indistinção, alimentando uma tensão, presente até nossos dias – que diz respeito às responsabilidades próprias de cada um”. Isso afeta consideravelmente a capacidade e a legitimidade de

associações reivindicarem direitos em defesa de migrantes e refugiados. (FRANGUIADAKIS, 2016, p. 199).

Ademais, em decorrência disso, o Estado muitas vezes acaba inclusive eximindo-se da prestação de um serviço público de qualidade. Retomando a crítica às políticas da compaixão, vemos essa é a configuração das políticas migratórias, especialmente considerando o aumento de ações voluntárias para remediar o sofrimento do outro, nessa guisa:

O primeiro risco é que elas se tornem simples prestadoras de serviço para os poderes públicos e que elas abandonem sua atividade de defesa do direito de asilo. Com efeito, a urgência de hospedar e a penúria de espaços conduzem os atores das associações a transformar essa incumbência e essa competência em vetor de reivindicação política e de mobilização coletiva junto aos poderes públicos, incapazes de resolver o problema. A implantação de políticas públicas no intuito de assegurar uma melhor gestão e o controle dos fluxos migratórios tem por consequência o enfraquecimento das associações como contrapoderes e atores na negociação política (FRANGUIADAKIS, 2016, p. 201).

Apenas para ilustrar o que está sendo discutido mencione-se que – apesar das ações propostas no Plano de Políticas no Paraná – inexistente uma política de acolhimento por parte da Secretaria de Estado da Família e do Desenvolvimento Social. Assim, a administração pública de assistência social – que tem o dever legal de executar tais medidas – exime-se de criar equipamentos públicos, como casas de passagem ou um centro de referência especializadas para refugiados/as. Conforme elucidado em ata o acolhimento era prestado por uma organização não governamental, a atividade era realizada sem qualquer acordo ou termo de cooperação com estado, portanto, sem ajuda financeira. Acolheu centenas de solicitantes de refúgio e refugiados que chegaram em Curitiba nos últimos anos. Essa instituição caritativa, marca uma política de gestão precária, dada a falta completa de recursos.

Ressalta-se que a sociedade civil organizada que compõe o CERMA-PR pleiteia essa demanda há bastante tempo. Essa certa imobilidade prática de uma resposta por parte do estado, com medidas concretas para a integração dos atores sociais, talvez revele os limites dos conselhos em avançar na construção de políticas públicas. Tanto por conta do que já foi exposto, mas também porque a política contemporânea não é heterônoma.

Retomando o exercício de conciliar a prática com os horizontes teóricos propostos vale insistir na aporias sobre a possibilidade da justiça e da hospitalidade. Por isso é preciso ressaltar que elas estão inseridas ao nível do idioma e da linguagem. Especialmente quando está sendo colocado em questão sujeitos que, via de regra, não dominam o idioma da comunidade política de acolhida. Um bom exercício para tencionar essa questão, seria endereçar os sentidos e as discussões presentes nessa pesquisa, em outra língua, ainda de maneira radical, em uma língua que ninguém domina, seria sem dúvidas uma violência e uma coação.

A violência dessa injustiça, que consiste em julgar aqueles que não entendem o idioma no qual se pretende, como se diz em francês, que *justice est faire* [se fez justiça], não é uma violência qualquer, uma injustiça qualquer. Essa injustiça supõe que o outro, a vítima da injustiça de língua, por assim dizer, aquela que todas as outras supõem, seja capaz de uma língua em geral, seja um homem enquanto animal falante, no sentido que nós, os homens, damos a essa palavra de linguagem (DERRIDA, 2007, p. 33).

Na prática a questão do idioma e da linguagem, em termos de políticas migratórias, é tratada no plano da integração desses sujeitos na sociedade de acolhida. No entanto, demos um passo atrás nessa discussão, e nesse exercício pudemos observar que o plano da língua excede a questão da integração, tornando-se uma questão eminentemente de possibilidade de justiça. De fato, não são questões que se excluem, mas que se relacionam, pois a prova de que das maiores violências é a submissão à um idioma não compreendido, isso reforça a importância da integração no nível da língua. O problema é que ao pensarmos em integrar, sempre fazemos a partir de nossas matizes linguísticas e culturais. Mais à frente, quando tratarmos da implementação de políticas públicas pelo estado brasileiro, restará demonstrado concretamente o efeito positivo das políticas migratórias que levaram em conta a barreira do idioma, formulando e implementando aulas de português com método próprio para migrantes. A constituição dessas políticas certamente é balizada hospitalidade das Universidades.

Como estamos relacionando os princípios derridianos da justiça e da hospitalidade, a questão da língua torna-se fundamental no plano da questão da hospitalidade. Derrida, em seminário sobre a hospitalidade, coloca que o estrangeiro ao colocar a questão primeira a aquele que o recebe, ao fazê-la atinge a autoridade do *"Pater Familia"*. A língua torna o estrangeiro, o ser em questão, o que coloca a

questão, e o ser- questão. Essas indagações em outro idioma fragilizam o logos da relação de alteridade.

Precisamente quanto à questão da alteridade, precisamos dimensionar que o reconhecimento dos sujeitos migrantes e refugiados como cidadãos, sujeitos de direito, envolve muito mais trata-los reconhecendo os limites da alteridade do que subjetivá-los como vulneráveis, precários e pessoas que estão sofrendo. Nesse trecho Derrida, nos coloca uma importante reflexão das dimensões acerca da possibilidade da hospitalidade:

A questão da hospitalidade começa aqui: devemos pedir a estrangeiro que nos compreenda, que fale a nossa língua, em todos os sentidos do termo, em todas as extensões possíveis, antes e afim de poder acolhê-lo entre nós? Se ele já falasse a nossa língua, com tudo o que isso implica, se nós já compartilhássemos tudo o que se compartilha com uma língua, o estrangeiro continuaria sendo estrangeiro e dir-se-ia, a propósito dele, em asilo e em hospitalidade? (DERRIDA, 2003, p. 15).

O ato de acolher — que concerne as práticas das políticas migratórias e agendas dos governos — é antes de tudo um exercício de estar aberto ao outro, e principalmente para desconstrução das instituições, a exemplo do que tratávamos anteriormente, as medidas de inserção dos refugiados nas Universidades, tanto pela via do ensino da língua portuguesa, quanto na revalidação de diplomas estrangeiros e a reinserção nos cursos, é um exercício de desconstrução da própria universidade, e assim deve ser com todas as instâncias e instituições, especialmente as que estão no âmbito da administração pública. Portanto, precisamos permitir que o outro narre sua trajetória de vida, nem sempre fundado nas razões que fundam o temor de perseguição, ou quanto sua jornada do país de origem até o país de acolhida, mas que o outro apresente-se autonomamente as outras faces da sua vida. Essa atitude é necessariamente um caminho a ser percorrido no espaço público, afim de emancipar a relação interativa.

É nesse sentido que a constituição de políticas públicas deve acontecer, migrantes e refugiados devem ser considerados atores políticos importantes, deixando de lado a mera carga biológica. Revelar sua humanidade talvez seja, antes de tudo um ato de alteridade, muito mais do que a sacralização da vida, como espécime humano, e muito mais do que a dignidade universal racional, mas um processo que contenha a possibilidade de uma heterologia política.

Discute-se à exaustão as políticas migratórias sem antes mesmo ser pensado as interações sociais. A importância de pensarmos a dimensão do acolhimento humanitário também no espaço público – não adstrito à sua gestão pública – dá-se pelo fato de que a hospitalidade é uma palavra quando não levado em conta o lado do anfitrião, mas é sempre uma demanda daquele que chega.

A hospitalidade compreende propiciar um espaço para o outro e para as alteridades, exigindo, portanto, um desprendimento do individualismo de um espaço determinado, seja na dimensão de uma casa, espaço urbano ou mesmo de um Estado. Justamente pela extremada politização do tema – no sentido meramente gestor – sem antes ser tomada para discussão na esfera pública, é que resta afasta-se a questão ética da alteridade, dando assim lugar à técnica. Não por acaso a existência de casos de xenofobia, e também de encarar a questão do outro não pelo valor moral de oferecer proteção aos desamparados em decorrência de crises humanitárias, mas pela ótica econômica. Passa-se a tratar a alteridade como se o outro fosse culpado, como se a chegada de pessoas fosse a causa de problemas internos.

É preciso estabelecer uma distinção entre hospedagem e hospitalidade. Não se pode reduzir a hospitalidade à hospedagem, pois a primeira só ocorre quando a chegada do outro é inesperada. Precisamente por isso é que ato da hospitalidade tem em seu espectro aquele que recebe, que por vezes não tem nada arranjado para acolher. Isso estabelece o primeiro desafio, e em consequência disso, existe sempre o risco de agir com hostilidade. Assim, uma comunidade política incapaz de trazer para o debate público tais questões, é igualmente incapaz de tratar a questão pelo viés da acolhida hospitaleira, ainda que pela sua via da hospitalidade dissensual. No encontro com o diferente – seja durante a estadia; no acolhimento; na gestão dos fluxos das fronteiras ou na implementação de políticas – a hostilidade se apresenta como resultado possível se relegarmos a importância do reconhecimento da contingência e da alteridade. Relegar tais questões aos burocratas, juristas, técnicos do executivo, sem antes haver debate no espaço público – especialmente levando em conta o discurso dos migrantes – é certamente correr o risco de reduzir essas questões às lógicas econômicas, vejamos:

A lógica econômica vem prevalecendo nas questões relativas aos problemas de migração desde o final dos anos 1980. Tanto é assim que os solicitantes de asilo tornaram-se simples migrantes entre

tantos, frequentemente qualificados de “falsos solicitantes de asilo”, porque confrontados a uma desconfiança permanente que pesa sobre suas solicitações. A arena política se constitui, assim, em torno da ideia da gestão dos problemas sociais que convergem cada vez mais em direção a um único problema: a presença na sociedade de pessoas que trazem problemas, que não deveriam e que não devem mais estar aí. Convertem-se fenômenos sociais e políticos em problemas de segurança, em assunto de temor causado pela presença do outro (FRANGUIADAKIS, 2016, p. 203).

Nesse sentido, a comunidade política não leva em conta a presença do outro. Isso marca o mal-estar da heterologia política. O modelo político da “causa do outro” segundo o qual exige que os cidadãos precisam se desidentificar de si próprios – no interior da comunidade política – para que então possam conviver com alteridades.

Nessa ordem de ideias, para a superação dos modelos gestionários das políticas migratórias deve-se apostar na reconfiguração do espaço público com vistas inclusive a reconfigurar a ideia do povo diferente daquele produzido pela ideia de identidade nacional com base estatal.

Mesmo que pensemos em um contexto no qual refugiados recebem a proteção internacional, aplicado pelo estado de acolhida, sendo respeitados as convenções e tratados, é necessário compreender a presença desses atores, inclusive no plano civil. São questões que se apresentam como desafios ao modelo das democracias liberais, e que merecem sua reconfiguração. Contudo, é preciso dimensionar juridicamente de que maneira o estado brasileiro deve ser balizado para que seja possível a efetiva proteção do segmento em questão, tanto pela via da proteção internacional, quanto pelo ordenamento jurídico interno. Assim, reafirma-se que o direito deve reconstruir o seu compromisso – inafastável – com a eticidade da hospitalidade, alteridade e principalmente com ressignificação da liberdade e sua consequente responsabilidade.

Agora passaremos a análise da teoria transistêmica do Direito Internacional Público para vislumbrar alternativas voltadas à (re)construção de políticas migratórias.

3 POLÍTICAS MIGRATÓRIAS: A APLICAÇÃO TRANSISTÊMICA DOS ORDENAMENTOS JURÍDICOS – INTERNO E INTERNACIONAL

O cenário geopolítico atual é atravessado por muitos conflitos armados, alguns que já duram um longo período, enquanto outros que emergem. Muitos dos Estados que estão em guerra – especialmente aqueles em que os conflitos ocorrem em seu território – e, por conta disso, tornam-se incapazes de proteger seus cidadãos tampouco conseguem garantir-lhes direitos humanos mais básicos.

Esse tipo de precarização do Estado impacta diretamente na comunidade internacional, e implica no dever de proteção subsidiária por Estados terceiros – especialmente para aqueles Estados que são signatários de Tratados e Convenções do direito humanitário e dos direitos dos refugiados.

Teóricos internacionalistas defendem, a exemplo de Trindade (1996), que a proteção efetiva de migrantes forçados e pessoas que cruzam as fronteiras de seu Estado de nacionalidade ou de residência habitual buscando refúgio em outro Estado de acolhida por fundado temor de perseguição, depende da indissociabilidade transistêmica.

Para que possamos ingressar na discussão acerca da teoria transistêmica do Direito Internacional Público - DIP, é necessário antes pontuar algumas questões. Primeiramente, devemos compreender o processo histórico da internacionalização da proteção da pessoa humana. Em seguida, passaremos a examinar os contornos normativos específicos aos quais destinam-se cada um dos eixos. Por fim, passaremos a compreensão da dinâmica de interação complementar entre os respectivos ramos.

O Direito Internacional Público quando da intensificação prática perante a comunidade internacional, denominado direito internacional clássico que é compreendido temporalmente entre os séculos XVII e XIX, a princípio não centralizava a proteção da pessoa. Destinava-se a regular as relações internacionais na comunidade internacional de maneira pacífica.

Nesse contexto, a proteção da pessoa humana era de certa maneira uma preocupação secundária. No período clássico do Direito Internacional Público - DIP um exemplo que exprime a timidez da proteção da pessoa, pela via de um costume

internacional balizado pelo princípio *comitas gentium*, é o instituto da proteção diplomática.

Portanto, nessa fase houve, em certa medida, a internacionalização da proteção da pessoa em âmbito internacional, mas apenas em sentido amplo e bastante genérico. Afinal, não havia uma sistematização desses direitos através de tratados internacionais e muito menos a institucionalização capilarizada pelo globo. Além disso, a proteção diplomática não é um direito público subjetivo da pessoa humana, mas uma prerrogativa de direito dos estados, que podem discricionariamente oferecer proteção ou não aos seus cidadãos por meio de um litígio internacional. Ademais, a proteção diplomática é estritamente devida a pessoas estrangeiras.

Ainda no mesmo período o direito à igualdade evocado perante a comunidade internacional, no combate ao tráfico de escravos, que se coadunam com essa internacionalização em sentido amplo da proteção da pessoa, pois não existia um conjunto normativo, e não eram normas que evocavam a universalidade dos direitos humanos, pois eram bastante fragmentadas e abstratas.

A internacionalização em sentido estrito é enredada a partir do momento em que passa a ocorrer o aprofundamento gradativo de normas protetivas da pessoa humana. Este aprofundamento ocorre com o surgimento de um conjunto normativo robusto que /passou a ter uma adesão por uma multiplicidade de estados.

Essas normas que marcam a transição da internacionalização em sentido amplo para o sentido amplo, passam a ser sistematizadas criando um ordenamento jurídico mais harmônico, e por isso muito menos esparso do que à época do Direito Internacional clássico.

É justamente nesse cenário em que a busca pela proteção da dignidade da pessoa humana assume a centralidade no Direito Internacional. Todavia, no momento a manutenção das relações pacíficas entre os estados cedem lugar a proteção da pessoa humana o direito internacional reuniu um conjunto normativo específico.

Portanto, diante da especificidade das normas voltadas à dignidade da pessoa humana, o Direito Internacional Público passa a ser subdividido em três ramos, a saber, o Direito Internacional Humanitário, o Direito Internacional dos Refugiados e o Direito Internacional dos Direitos Humanos. Cada qual com seu

conjunto normativo específico, e com finalidades específicas dedicando-se a proteger os seres humanos que se encontram em diferentes contextos.

É importante destacar que esta virada no DIP se inicia no bojo das normas do Direito Internacional Humanitário. Este sub-ramo do direito internacional foi o primeiro a surgir, justamente no contexto de regular conflitos armados. Vale destacar, que o direito voltado a guerra – tanto em contexto internacional, mas também qualquer guerra civil – leva em conta apenas situações em que haja disputa pelo poder político. Portanto, o crime organizado ainda que envolva muitas vezes cenários muito próximos aos dos conflitos armados estão descartados da incidência de tais normas Ramos (2018).

Com a evolução desse eixo, que se destina à proteção da pessoa humana em contextos de conflitos armados, com o Estatuto de Roma passou a perseguir o objetivo de evitar os conflitos armados.

Para este trabalho a breve análise que estamos fazendo a respeito das especificidades de cada eixo do DIP é tremendamente indispensável, especialmente no que concerne ao direito humanitário.

Assim, é de suma importância que não se confunda aquilo que diz respeito ao escopo protetivo do Direito Internacional Humanitário com o conceito de razão humanitária, que já anteriormente tratada em outro capítulo. A razão humanitária não diz respeito tão somente aos contextos de conflitos armados, mas constitui-se como a prática dos governos humanitários, que a exercem soberanamente através de seu biopoder na gestão de vidas precárias. Exploramos inclusive os aspectos dos afetos que envolvem tais práticas e tecemos diversas críticas.

Por outro lado, essa importante diferenciação não exclui um exame dos comandos normativos dos três eixos do DIP, à luz da crítica da razão humanitária.

Retomando a dimensão histórica da proteção da pessoa humana pelo Direito Público Internacional, podemos destacar o surgimento de normas destinadas a proteger toda pessoa que cruze uma fronteira internacional, cujo deslocamento forçado tenha sido motivado por perseguição odiosa de natureza étnica, religiosa, política, orientação sexual e grave e generalizada violações de direitos humanos, no qual a pessoa esteja impedida de retornar ao seu país de origem residência habitual.

O conjunto normativo destinado a esses contextos é o respaldado pelo Direito Internacional dos Refugiados. Surge no direito internacional como uma resposta a intensificação de pessoas deslocadas no pós-primeira guerra.

Vale observar a relação que essas vertentes funcionando como leis gerais e leis especiais. Evidentemente que muitas situações de guerras culminam no deslocamento forçado de pessoas entre jurisdições de países. No primeiro momento em que surge o conflito armado, o Direito Internacional Humanitário passa a incidir, mas subsidiariamente a proteção do Direito Internacional dos Refugiados. Vale mencionar que direito público subjetivo ao refúgio, pode ser orientando pela proteção individual ou coletiva, vejamos:

Categorizações binárias e opostas permeiam os processos de determinação e declaração do refúgio: critérios objetivos e subjetivos; solicitações individuais e coletivas; situações concretas e ameaças indiretas; assim como a aplicação simultânea e necessariamente suplementar do Direito Interno do Estado de acolhimento e do Direito Internacional Público, que fornece categorizações e ferramentas para a proteção internacional dos indivíduos (CASAGRANDE, 2018, p. 129).

Além da comunicação indispensável entre Direito Internacional Humanitário e Direito Internacional dos Refugiados, existe uma correlação direta com a eixo Direito Internacional dos Direitos Humanos, que funciona como uma *lex generalis*.

A título de exemplo dessa complementariedade e convergência entre a proteção de refugiados e normas internacionais de direitos humanos, no ordenamento pátrio, podemos mencionar o artigo 48º da Lei 9474/97. Nele dimensiona-se que a proteção dos refugiados, a que destina-se a referida lei, deve estar em harmonia com a proteção internacional dos direitos humanos consonante com os termos da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, no mesmo sentido vale observar que:

Além da relação de especialidade, há também uma relação de identidade e convergência. O art. 3º comum às quatro Convenções de Genebra sobre Direito Internacional Humanitário (ver abaixo) converge com a proteção de direitos humanos básicos, como o direito à vida e a integridade física [...] (RAMOS, 2018, p. 151).

Enfim, após termos tocado em alguns aspectos históricos dos sub-ramos do Direito Internacional Público, bem como suas particularidades e de que maneira

estes interagem entre si, discutiremos acerca da necessidade do aprofundamento dessa interação para a proteção atinentes à mobilidade humana.

Como vimos, a integração entre as três vertentes do direito internacional ao ordenamento jurídico interno, nomeia-se indissociabilidade transistêmica. Trata-se justamente a convergência simultânea do Direito Internacional dos Direitos Humanos, do Direitos Humanitário, do Direito Internacional dos Refugiados com o direito interno do Estado de acolhida.

Esta teoria defende que o aprofundamento da perspectiva transistêmica, passa pela necessária convergência dos três sub-ramos. Todavia, isso também dependendo nível descompromisso de estados implementarem políticas públicas consonantes com os normativos das “*lex specialis*” e “*lex generalis*” das respectivas vertentes internacionais.

Em decorrência do processo de humanização do direito internacional a proteção dos refugiados por parte dos Estados de acolhida não pode ser submetida ao vínculo tradicional da nacionalidade.

Pelo contrário, de acordo com essa centralidade fundada na eticidade do valor da vida humana, modificaria a própria concepção de cidadão – entendido como sujeito de direitos – de maneira a não depender mais do laço político-jurídico condicionante clássico, a saber, a nacionalidade e cidadania. Nesse sentido os instrumentos de apuração da responsabilidade seriam essenciais para o monitoramento da implementação de políticas migratórias, uma vez que o estado deveria consolidar os direitos da pessoa humana independente de sua nacionalidade, vejamos:

Esse novo foco (implementação dos direitos protegidos) da proteção internacional dos direitos humanos nos exige acurada análise da responsabilidade internacional do Estado. É graças ao instituto da responsabilidade internacional do Estado que podemos observar como o Direito internacional combate as violações a suas normas jurídicas e busca a reparação do dano (RAMOS, 2005, p. 53-63).

Por conta disso, diante dos processos ligados à globalização, e de seu consequente ambiente pós-regulatório, alguns teóricos afirmam que a noção de soberania está sendo cada vez mais relativizada. Considerando que vivenciamos um mundo absolutamente internacionalizado, seria necessário repensar o paradigma clássico do direito, pois nesse contexto as jurisdições dos países estariam perdendo

cada vez mais sua força. Além de uma mudança de paradigma, a própria prática e o estudo jurídico devem acompanhar tais mudanças (CASAGRANDE, 2017, p. 137).

Todavia, como observa Withol, a Europa experimenta uma verdadeira crise de solidariedade e cooperação, quando o assunto em questão é a mobilidade forçada e acolhida de refugiados. Apesar dos compromissos firmados por esses Estados, cada vez mais refugiados são submetidos às normas internas de cada país de acolhida. Ao invés de construção de políticas migratórias orientadas pelos princípios de cada eixo protetivo da pessoa, constroem-se campos de refugiados que se assemelham a campos de extermínio.

Por isso a adoção da indissociabilidade transistêmica, na prática, certamente implica na construção de políticas públicas do Estado voltadas a esse segmento, pela via da cooperação regional e do consequente compartilhamento de boas práticas. Ademais, a perspectiva complementar dos três eixos protetivos reforçaria o processo de humanização do direito internacional.

Ainda a observância do costume internacional como fonte normativa capaz de balizar um sistema que conjuga os três ramos protetivos da pessoa em âmbito internacional. Para além dos tratados internacionais como fonte normativa do Direito Internacional Público, a prática internacional anterior é uma fonte importante. O costume é fonte normativa do direito internacional, e os Estados devem observá-los, especialmente as normas cogentes, isto é, inderrogáveis pelos Estados mesmo no exercício de seu direito de soberania.

A aplicação transistêmica desses imperativos é imprescindível para que os mecanismos de proteção dos direitos humanos internos sejam ampliados afim de proteger os refugiados. A prática internacional, por sua vez, é resultado de um processo passa pela historicidade das relações entre estados, levando em conta as necessidades transmitidas pelos Estados, seu surgimento decorre especialmente através da busca de práticas destinadas à solução dos conflitos internacionais, nesse sentido:

A criação de normas vinculantes internacionalmente é gerada por dois principais métodos: tratados e costume. Entretanto o autor observa que, embora perceba-se uma preferência dos Estados aos tratados em detrimento do costume internacional, o costume ainda é extremamente relevante para a consolidação de práticas globais. Para ele, a atual existência de tantas organizações internacionais facilita e acelera em grande medida o processo de criação de normas costumeiras, ao menos nas áreas em que os Estados estão

preparados para tornar normas gerais realidade (CASAGRANDE, 2017, p. 125-147).

Para elucidar a aplicação de padrões protetivos internacionais no Brasil, podemos comparar o instituto do refúgio e do asilo. Diferentemente do último, o refúgio é marcadamente uma proteção internacional sendo um direito subjetivo público, sem impedimentos à entrada de estrangeiros em território nacional. A aplicação de parâmetros internacionais faz com que o Estado – em decisão administrativa – apenas declare este direito. O asilo é um direito constitutivo e ligado aos parâmetros de proteção do ordenamento jurídico interno. Assim, pessoas que solicitam asilo estão sujeitas à discricionariedade objetiva do Estado (RAMOS, 2001, p. 15).

Poderíamos pensar o processo de relativização da soberania a partir alguns princípios do direito Internacional que são normas peremptórias. A exemplo das fontes de normas cogentes, menciona-se os procedimentos de não-devolução – garantido pelo princípio de “*non-refoulement*”²⁴, que é inderrogável e inalienável, mesmo que o Estado de acolhida não seja signatário de tratados e convenções internacionais de proteção aos direitos dos refugiados, sendo inclusive, passível a apuração da responsabilidade internacional como defende (CASAGRANDE, 2017, p. 138) “são normas que não podem ser derogadas por qualquer acordo de adjudicação. O artigo 33(1) da Convenção sobre o Estatuto dos Refugiados (1951)”. Além do princípio da não-devolução menciona-se o princípio da não-discriminação. É necessário destacar que o reconhecimento da condição de refugiado é um ato declaratório realizado pelo Estado, que deve respeitar a não-devolução dos solicitantes de refúgio e daqueles refugiados já reconhecidos em que o direito não cessou.

Se percebemos tamanha robustez do conjunto normativo que possui o escopo de proteger migrantes, refugiados e apátridas, inclusive orientados por diversas normas cogentes, deveríamos nos perguntar se para que haja eficácia da teoria transistêmica isto dependeria do aprofundamento dos mecanismos de apuração da responsabilidade internacional.

²⁴ *Non refoulement* é um princípio de direito internacional, com efeito *jus-cogens*, e significa literalmente não-devolução em francês.

No entanto, esse exame não parece oferecer resposta satisfatória. Por isso, devemos nos ater a uma outra discussão, que passa pela compreensão aprofundada - a partir de uma genealogia - do poder soberano na política ocidental.

Por isso convém começarmos a discutir antes a soberania estatal do ponto de vista jurídico formal, para então ingressarmos no sentido da filosofia política. No que envolve questões relativas à mobilidade humana, a soberania confere poder para que o Estado regule o movimento de pessoas através de suas fronteiras e em território nacional.

Assim, o conceito clássico da soberania pode ser definido como a autonomia absoluta sobre um determinado território, exercido por um ente dotado de autoridade onipotente. O exercício deste poder é regulado pelo direito internacional e apresenta três aspectos. Primeiramente, a denominada soberania interna, que compreende a competência do Estado tanto para assegurar o respeito às leis, quanto para determinar o caráter de suas instituições. Já o aspecto externo da soberania, manifesta-se na relação entre Estados. Destarte, cada Estado tem o direito de determinar-se sem que seja restringido ou controlado por outro Estado, portanto, a soberania externa do Estados confere-lhe o direito de definir livremente suas relações internacionais com outros Estados.

De maneira alguma seria um poder absoluto do Estado, pode ser exercido em conformidade com a constituição guardando observância aos direitos humanos – núcleo axiomático do neoconstitucionalismo. Evidente que existem restrições legais relativas à liberdade de movimento, – também do ponto de vista ético-filosófico – mas tais limitações devem ser proporcionais necessária ao interesse do Estado de direito.

De fato, falar do exercício da soberania no controle de fronteiras e fluxos de pessoas, é algo que está intrinsecamente ligado às migrações internacionais. Nesse sentido, é lógico afirmar que as políticas migratórias passam antes de tudo pela gestão das fronteiras, tanto do ponto de vista estratégico, econômico e geopolítico – fronteiras entre os Estados – quanto das fronteiras entre nacionais.

No entanto, destaca-se preliminarmente, que na medida em que a questão é abordada a partir dos princípios e das práticas do direito internacional, fica evidenciada certas limitações se consideramos a experienciado controle discricionário e absoluto por parte dos Estados.

Por fim, o terceiro aspecto territorial da soberania, diz respeito justamente à autoridade do Estado sobre as pessoas em seu território, mas também incluindo os nacionais que se encontram no exterior.

Realizado o exame acerca da soberania, do ponto de vista jurídico formal, passemos a examinar os princípios normativos que orientam a política migratória brasileira. Para tanto, vamos examinar os princípios constantes na Lei de Migração.

Antes de prosseguirmos, vale destacar que atualmente no Brasil, somente o Estado do Paraná, Rio de Janeiro e Amazonas possuem planos de políticas públicas (ACNUR, 2018), como já mencionado anteriormente. O Estado Paraná atualmente está atualizando o referido plano a partir dos resultados obtidos na Conferência Temática realizada em dezembro de 2018. Ademais, a execução e a implementação das ações contidas no referido plano, são constantemente monitoradas pelo Conselho Estadual dos Direitos dos Refugiados, Migrantes e Apátridas.

Além do acompanhamento por parte do referido conselho de políticas públicas, destaca-se o importante papel do Centro Operacional das Promotorias do Ministério Público do Paraná, o qual acompanha o a implementação dessas políticas (pelo controle externo e jurisdicional). Desta feita, levando em conta que o objeto do trabalho não é um exame técnico descritivo das políticas públicas, e também considerando a escassez da experiência em termos de políticas públicas efetivamente implementadas no contexto governamental brasileiro, resta o exame normativo relacionado às políticas públicas – tensão ôntica e deôntica, ser e dever ser.

Prosseguindo, resta analisar quais são os princípios que norteiam a construção de uma política migratória brasileira. Insta constar, que a própria noção de uma “agenda”, normativamente destacada, é um avanço se compararmos a nova lei com a lei anterior, a saber, o Estatuto dos Estrangeiros. Nesta lei não havia sequer consolidada uma noção de uma construção de uma política migratória nacional a ser implementada de maneira harmônica.

Pois bem, a Lei de Migração estabelece vinte e dois princípios para que orientam as políticas públicas destinadas aos migrantes que se encontram tanto na jurisdição brasileira, em fronteiras, e também com relação aos emigrantes brasileiros que se encontram em outras jurisdições.

Os princípios mencionados, podem ser divididos em três categorias. Princípios gerais ligados aos direitos humanos. Outros ligados mais especificamente aos direitos específicos relacionados aos migrantes (definição genérica). Por fim, aqueles princípios atinentes à ação governamental. Vale mencionar que a referida lei é consonante com a ideia transistêmica dos eixos protetivos da pessoa em âmbito internacional, inclusive respeitando o critério da especialidade, vejamos:

[...] a Lei não prejudica a aplicação de normas internas e internacionais específicas sobre refugiados, asilados, agentes e pessoal diplomático ou consular, funcionários de organização internacional e seus familiares (art. 2º da Lei n. 13.445/2017. Os refugiados e solicitantes de refúgio continuam a ser regidos pela Lei n. 9474/94 (art. 121) (RAMOS, 2018, p. 916).

No que tange o primeiro grupo dos princípios e diretrizes da Lei em questão menciona-se, a universalidade, indivisibilidade e interdependência dos direitos humanos; a prevenção à xenofobia, racismo e qualquer outras formas de discriminação.

O segundo grupo, mais específico, estão compreendidos os seguintes princípios: acesso igualitário e livre do migrante a serviços, não discriminação em razão dos critérios ou dos procedimentos da admissão em território nacional; igualdade com relação aos benefícios sociais, bens públicos, educação, trabalho, saúde, acesso público à justiça, serviço bancário; inclusão laboral e produtiva. Para tanto o comando designa que essas são as diretrizes de políticas públicas que devem ser cumpridas.

No que concerne os princípios e diretrizes da ação governamental, destaca-se a acolhida humanitária, promoção do reconhecimento acadêmico e do exercício profissional no Brasil, a não criminalização da migração; regularização documental e promoção da entrada regular do migrante; desenvolvimento turístico, econômico, social, cultural, científico e tecnológico; promover a liberdade direitos e obrigações de migrantes (RAMOS, 2018, p. 917).

Nesse terceiro grupo vale destacar, duas diretrizes extremamente relevantes para a linha argumentativa do trabalho – que se referem às políticas da hospitalidade e da alteridade – a saber, o diálogo social na formulação na execução e na avaliação das políticas migratórias e ainda contemplando a participação social de migrantes e refugiados.

Devemos nos ater ao fato de que as arenas de debate na esfera pública devem ser oportunizadas aos cidadãos não nacionais, nesse sentido, essas diretrizes são consonantes com a heterologia política que pretendemos desenvolver ao longo do trabalho.

No entanto, vale destacar que a presença desse segmento no âmbito dos conselhos e comitês existentes no Brasil, ainda tem adesão baixíssima. Muito embora haja diversas representações autônomas de migrantes na sociedade civil, como por exemplo no formato de associações, a participação nas reuniões é um empecilho, justamente por ocorrerem durante horário comercial.

Nesse sentido, resta uma reflexão acerca da possibilidade de haver reserva de uma porcentagem de vagas nesses conselhos, destinadas ao segmento em questão, além disso, o aperfeiçoamento de leis e decretos que regulam esses espaços deliberativos. Nesse sentido poderia se levado em conta a possibilidade de suas reuniões ocorrerem durante os finais de semana. Sem dúvidas medidas como esta seriam muito mais hospitaleiras.

Retomando a questão sobre os princípios e diretrizes constantes na Lei de Migração, podemos destacar – não como um exercício exegético – mas a partir da dimensão da filosofia da linguagem. Notemos a expressão “acolhida humanitária” está presente no texto legal. Destaca-se que tal expressão, positivada, funda na razão humanitária. Assim, normativamente para balizar nossa política migratória, existem padrões normativos que denotam a gestão de vidas precárias e uma política de compaixão. Sabe-se que ainda hoje no Paraná não existe sequer equipamentos do Governo Municipal ou Estadual especializados e destinados a acolhida ou casas de passagem para migrantes. Até o ano de 2017, uma organização caritativa, era a única albergar pessoas desse segmento. A discussão foi levada ao CERMA, conforme ata de reunião ordinária, de junho de 2016, do referido conselho.

Podemos afirmar inclusive que o mesmo ocorre com outros diplomas importantes que comandam normativamente de que maneira as políticas públicas devem ser implementadas, tanto em Cartagena, conforme dimensiona Arboleda, vejamos:

A terminologia utilizada na definição de refugiado tanto da Convenção da OUA quanto da Declaração de Cartagena, que refletia a urgência de responder às respectivas realidades regionais, estabeleceu um importante precedente no direito internacional. A nova terminologia responde a preocupações humanitárias óbvias e

procurou fornecer uma solução prática para o problema de determinar o status de refugiado nas respectivas regiões (ARBOLEDA, 1995, p.96)²⁵.

O mesmo vale para a lei de refúgio (9474/97), o visto de permanência por razões humanitárias destinado aos haitianos. Enfim, a expressão humanitária permeia importantes dispositivos legais, o que possibilita afirmar que nossa política migratória também é orientada pela razão humanitária. Até mesmo no silêncio normativo, note-se por exemplo que a proteção complementar para venezuelanos decorre de justificção de um contexto humanitário.

Enfim, diante do exposto parece haver um descompasso nas “engrenagens” da teoria transistêmica, em que a soberania aparece como o elemento que torna irreconciliável para garantir os direitos humanos de migrantes e refugiados. É o que pretendemos abordar no próximo tópico, mais detalhadamente e reflexivamente.

3.1 OS LIMITES DA APLICABILIDADE DA TEORIA TRANSISTÊMICA: PARA ALÉM DOS DIREITOS HUMANOS

As políticas migratórias dos países ricos gerem os fluxos migratórios com hostilidade, e a construção de políticas públicas protetivas desrespeitados performativos internacionais dos quais são signatários.

Sem dúvidas o direito internacional de proteção da pessoa avançou muito, mas o exame positivista ou sistêmico deslocado de uma análise da filosofia política pode ser pouco elucidativo para a compreensão do abrupto amesquinamento do conteúdo normativa protetivo. Destarte, Agamben constrói uma linha interpretativa bastante original acerca da relação/função dos direitos humanos com o poder soberano.

Se por um lado dimensiona-se no discurso Internacional dos Direitos Humanos, nos seus três eixos protetivos do ser humano, a necessidade do

²⁵ No original: “*The terminology utilized in the refugee definition of both the OAU Convention and the Cartagena Declaration, which reflected the urgency of responding to the respective regional realities, established an important precedent in international law. The new terminology responded to obvious humanitarian concerns and so ought to provide a practical solution to the problem of determining refugee status in the respective regions.*”

acolhimento e do reconhecimento de um direito humano geral à liberdade de movimento – reportando-se mais especificamente ao direito de entrada – os debates acadêmicos liberais parecem desconsiderar questões importantes para a compreensão dos limites dessa proposta sistêmica. Afinal, o que está em jogo?

A compreensão dos limites da teoria transistêmica, e a discussão acerca do direito a migrar como um direito humano, não podem estar deslocadas da discussão acerca do poder soberano. A decisão do poder soberano entendida como um momento em que lei e anomia se entrelaçam. Por isso, a operação que envolve o exercício da soberania que os Estados reservam para si é quase sempre um momento de exceção. A exemplo do que ocorre na União Europeia como discutido pela cientista política, Wihtol:

A resposta aos fluxos migratórios lembra um faroeste, onde os Estados mais ricos do mundo fazem as leis através de regras que eles editam em matéria de direito a mobilidade, e não aceitam as normas mundiais que se impõe ao exercício de sua soberania que constituem a gestão do fluxo migratório. (WIHTOL, 2015, p. 103)²⁶.

Assim, o que cada vez mais percebemos é o amesquinamento dos dispositivos do direito internacional de proteção da pessoa, especialmente no que é concernente às políticas migratórias – que poderiam ser orientadas a partir de uma perspectiva de uma governança protetiva global/regional como uma subsunção da teoria da transistêmica – restam na experiência contemporânea orientadas pelas normas de ordenamentos jurídicos internos, alinhando-se aos interesses econômicos e sob a insígnia da segurança nacional de cada Estado. É preciso, portanto avaliar os possíveis contornos da liberdade, e a questão do poder soberano e sua relação instrumentalizada dos direitos humanos.

Exatamente nessa perspectiva, a defesa da aplicação transistêmica levanta uma série de discussões acerca soberania dos Estados – pois o direito é classicamente entendido como um sistema de normas internas de determinada jurisdição.

É preciso mencionar uma condicionante importante, para que esta teoria tenha eficácia, existe certo grau de dependência exercício jurisdicional dos Estados,

²⁶ No original: La réponse aux flux migratoires ressemble ainsi à un vaste Far West, ou les États les plus puissants du monde font la loi par les règles qu'ils édictent en matière de droit à la mobilité, et n'acceptent pas que des normes mondiales s'imposent à l'exercice de leur souveraineté que constitue la gestion des flux migratoires.

haja vista que estas personalidades jurídicas internacionais, devendo conciliar às vertentes mencionadas do direito internacional em suas práticas no cenário internacional. Isso impõe a necessária observância dos tratados, convenções, princípios e dos costumes internacionais.

Não é possível dizer com certeza, mas talvez possamos antever os contornos de uma desintegração dos estados-nação, tal qual como conhecemos contemporaneamente. Isso significaria, embora pareça apressado afirmar, a corrosão dos “direitos do homem” como consequência dessa desintegração.

Por conta disso, a aplicação transistêmica tríplice das vertentes protetivas internacionais, como já exposto, deve enfrentar uma nova equação na qual as categorias tradicionais da política real – “*realpolitik*” – não estarão em sua composição, inclusive o próprio Estado nacional como um de seus fatores.

É precisamente acerca desse contexto que Giorgio Agamben procura dar continuidade à reflexão arendtiana. O pensamento arendtiano preocupava-se em demonstrar as causas do amesquinamento dos direitos das pessoas que não possuíam vínculo jurídico normativo com qualquer estado, diagnosticando assim o mal-estar do modelo westfaliano de estado, bem como o mal-estar dos direitos humanos.

Destarte, quando não há vínculo jurídico normativo com um determinado estado soberano, a pretensão universal dos direitos humanos parece não prevalecer como elemento significativo para estabelecer proteção, como afirmou Arendt em sua célebre frase de o primeiro direito é “o direito a ter direitos” (ARENDR, 2013, p. 406). Destarte, a tentativa de conciliar a premissa da universalidade do direito internacional dos direitos humanos, com vistas a obrigar legislador, pela via da responsabilidade internacional, a cumprir com tratados e convenções se tornará impraticável, nessa guisa:

É preciso tentar levar a sério tal formulação, que liga indissolavelmente os destinos do direito do homem e o destino do Estado nacional moderno, de modo que o declínio deste implique necessariamente o devir obsoleto daqueles (AGAMBEN, 2017, p. 27).

Nesse sentido, as práticas de acolhimento e a implementação de políticas públicas orientadas pela aplicação transistêmica, enfrentam, o que está oculto no interior do que constitui a real função do estado. Evidente que existem boas práticas

relacionadas a essa perspectiva que concilia o direito internacional e seu conteúdo valorativo ao ordenamento interno. No entanto, os limites são marcados justamente pelo que já foi abordado, a inoperância dá-se pela relação paradoxal que está no interior da comunidade política.

Segundo Casagrande (2018), são exemplos exitosos que partem da perspectiva transistêmica das ordens normativas a emissão de visto por razões humanitárias – como uma proteção complementar aos migrantes haitianos e refugiados sírios – além disso o visto de residência emitido pela Portaria do Ministério da Justiça (alinhada às Diretrizes de Proteção Internacional do ACNUR, 2013) afim de proteger refugiados que tiveram declarada cessada a proteção, após análise do ACNUR acerca do contexto político de dois países africanos que tiveram a paz reestabelecida.

Os esforços e a participação política, tanto das associações caritativas, mas também a partir do protagonismo de migrantes e refugiados, em órgãos da esfera pública, tais como conselhos de direitos, comitês, audiências públicas, resultam na implementação de políticas protetivas. Adota-se aqui uma perspectiva ampliada do conceito de políticas públicas, levando em conta inclusive a formulação de dispositivos legais (leis ordinárias, resoluções etc...). A exemplo disso, mencione-se o acompanhamento da formulação da Nova Lei de Migração, pelo CERMA, tendo inclusive debatido a proposta de lei em audiência pública.

Todavia, é preciso retomar o exercício reflexivo capaz de transcender a mera experiência, como é próprio do pensamento continental, e reconhecer que a cidadania constitui um limite para exercício de direitos. Aqui o próprio critério da integração – entendido pelo ACNUR como uma das soluções duradouras – é uma aporia, se considerarmos que tanto o visto humanitário ou a próprio visto de residência não é capaz de integrar, no sentido forte do termo, essa população uma vez que ainda encontra-se nessa espécie de limbo da ordem normativa que é a figura do não-cidadão ou não-nacional.

Sem retomarmos, embora seja possível, a crítica da razão humanitária para esse ponto da discussão sobre a teoria transistêmica, vale insistir sobre a natividade como operação que estabelece toda a problemática da universalidade e que atinge as engrenagens que articulam o direito interno (relacionado ao estado-nação) ao

direito internacional que faz ressonância com uma perspectiva jusnaturalista dos direitos.

Isso ocorre porque não-cidadãos não tem a sua vida nua inscrita na comunidade política e, portanto, a própria participação política é desqualificada na medida em que está sempre incluída a partir de uma exclusão. Aqui não se discute exatamente os limites da participação direta mas os argumentos de que a consonância do direito interno com os pressupostos do direito internacional dos direitos humanos e dos refugiados, estão desde o princípio limitados a relação de como operam os estados, que em última análise são os responsáveis pela concretização, implementação daquilo que enunciam os diplomas que foram ratificados.

Podemos inclusive recorrer ao exemplo do que Agamben menciona, de quando o estado nazista decidiu implementar a medida chamada solução final ou em alemão “*endlösung*”, que implicava no extermínio de judeus nos campos de concentração, o estado nazista implementou esta medida somente após a desnacionalização de todos os judeus. Dito de outra maneira a operação ocorreu somente quando a relação de cidadania foi excluída, num processo que verteu aquelas vidas qualificadas para se tornarem nuas, assim exteriores à ordem jurídica, como vida biológica. Esse é um exemplo radical, mas muito potente para verificar a magnitude da relação entre nacionalidade, cidadania e direitos humanos.

Por outro lado, a presença dos refugiados, aliada a atuação na esfera pública também coloca em uma zona de indistinção o que é cidadão e não-cidadão, é justamente essa potência que deve ser explorada, mas talvez seja tempo de repensar a figura do estado, e o que outras orientações políticas migratórias poderiam ser adotadas. Pensar a hospitalidade e a alteridade como vias que reconhecem seus limites e os limites dos direitos humanos, talvez seja uma experiência político-jurídica interessante para constituir uma nova política migratória, que leve em conta os “não-cidadãos”, afim de inscrevê-los realmente como sujeitos de direitos - vida qualificada.

Essa desqualificação, que segundo Rancière, está presente na política desde do período clássico:

As coisas seriam simples demais se houvesse apenas a infelicidade da luta que opõe os ricos e os pobres. A solução do problema foi encontrada cedo: basta suprimir a causa da dissensão, quer dizer, a

desigualdade das riquezas, dando-se a cada um uma parte de terra igual. O mal é mais profundo. Da mesma forma que o povo não é realmente o povo mas sim os pobres, os próprios pobres não são verdadeiramente os pobres. São apenas o reino da ausência de qualidade, a efetividade da disjunção primeira que porta o nome vazio de liberdade [...] (RANCIÈRE, 2018, p. 28).

Ademais, o filósofo italiano Giorgio Agamben nos oferece outra importante reflexão para compreendermos o que motiva a restrição e o amesquinamento dos direitos humanos mais elementares para essa população.

Para este filósofo é preciso dimensionar a relação dos migrantes e refugiados como o estado-nação. Na verdade Agamben ao dar continuidade ao pensamento arendtiano sobre esse fenômeno social, reconhecendo que as migrações forçadas em massa e a completa ingerência dos estados-nação e de organizações internacionais, marca não somente questões de políticas migratórias e burocráticas dos governos, mas sua incapacidade de resolver a questão, tanto nos territórios dos estados (ordem político-jurídica interna), mas também no plano internacional. Haja vista a escala alarmante de deslocamentos forçados e de conflitos armados que atingimos nos últimos sem precedentes na história. Isso, em última análise, retrata a incapacidade de inserção dos sujeitos no ordenamento jurídico dos estados. É um problema que precede o direito uma vez que apátridas e refugiados (muitos em situação de apatridia de fato) não são sujeitos em qualquer ordem normativa.

Evidente que no plano internacional o asilo é um direito subjetivo que oferece proteção internacional, e os estados apenas declaram esse direito. Nesse sentido, a figura do refugiado deveria ser a própria afirmação dos valores etiológicos universais da dignidade da pessoa humana, paradoxalmente, coloca em crise os direitos humanos.

A vida de pessoas que por fundado temor de perseguição ou vítimas de grave e generalizada violações de direitos humanos perdem seu vínculo com sua comunidade política, ao cruzar fronteiras experienciam o que pode ser denominada pelo léxico agambiano como vida nua (*zoé*).

No momento em que são rompidos os laços entre cidadania e nacionalidade a pretensão jusnaturalista de universalidade dos direitos humanos, evocada pelos diplomas do internacional dos direitos humanos, é colocada a toda prova. Pode a

primeira vista parecer uma imprecisão técnica, especialmente diante das premissas do ordenamento jurídico internacional, mas se examinarmos cuidadosamente a sistemática operativa do modelo dos estados-nação observaremos uma tensão que abala a possibilidade de garantir e tutelar os direitos ditos inalienáveis dos seres humanos quando inexistente uma relação de cidadania com o estado de acolhida, nesse sentido vale a reflexão:

(...) se refletirmos bem, na ambiguidade do próprio título da Declaração de 1789: *Déclaration des droit de l'homme e du citoyen*, no qual não está claro se os dois termos nomeiam duas realidades distintas ou se fornecem, ao contrário, uma hendiádis, na qual o primeiro termo já está, na verdade, sempre contido no segundo. Que para algo como o puro homem em si mesmo, não exista, no ordenamento político do Estado-nação, um espaço autônomo é evidente no mínimo pelo fato de que o estatuto de refugiado foi sempre considerado, mesmo no melhor dos casos, como uma condição provisória, que deve levar ou à naturalização ou à repatriação. Um estatuto estável do homem em si mesmo é inconcebível no direito do Estado-nação (AGAMBEN, 2017, p. 27).

Considerando essa dependência de relação de cidadania, como condição para o acesso aos direitos, que é própria operação do modelo e do sistema do estado-nação, Agamben chama a atenção para o fato de que devemos abandonar premissas e valores metajurídicos dos direitos humanos como um instituto eterno e vinculante, como se estes tivessem a função de fazer com que os estados devessem respeitá-los universalmente a fim de proteger seus titulares. O Estado é a figura histórica que mais viola direitos humanos, converte política em polícia. Ressalta-se que essa afirmação não é de maneira alguma a favor da barbárie, apenas é própria da arqueologia do saber, em que os dados da realidade não explicam por si mesmo, e que é preciso ir mais a fundo em suas motivações para compreendê-los.

Surge então a urgência de reconhecer a real função dos direitos humanos para os estados, a saber, a inscrição biopolítica da vida natural nos cálculos da comunidade política e jurídica do estado-nação. O poder soberano opera há muito dessa forma, a vida nua no antigo regime era pertencente a Deus e fundava a soberania do rei. A laicização dessa operação com fundamento divino – o nascimento inscrito pelo soberano – verteu súdito em cidadão e soberania régia em soberania nacional.

O paradoxo é esse, o elemento axiomático universal dos direitos humanos não tem outra função senão dar origem à nação, uma operação que resulta em uma contradição em termos. Para esmiuçar um pouco mais essas considerações façamos uma digressão etimológica do termo do qual decorre a palavra nação (*natio*) quer dizer tão somente nascimento, por isso nascimento e nação são indissociáveis. Assim, o nascimento é o elemento constitutivo da nação, e sua função é precisamente conferir soberania estatal. Segundo Agamben, a natividade operada pelo estado-nação é o que permite que o estado inscreva a vida humana em sua ordem político-jurídica. A vida nua verte-se na figura do cidadão, que por sua vez tem a função de conferir soberania a estado qual o qual existe o laço com determinada comunidade política. O valor metajurídico dos “direitos do homem” é instrumentalizado para cumprir essa finalidade, a saber, inscrever a vida vivida e conferir soberania.

Nessa ordem de ideias, o ato de inscrever a vida nua torna-se o fundamento precípua da soberania e constitui a nação, e mais importante do que isso, explica a indissociável tríplice equação entre e nacionalidade, soberania e cidadania, precisamente por conta disso que “os direitos são atribuídos ao *homem* apenas na medida em que ele é o pressuposto imediatamente dissipador (e que, ao contrário, nunca deve vir à luz como tal) do cidadão” (AGAMBEN, 2017, p. 29).

Interessante refletir que essa potência dissipadora coloca em crise o próprio estado-nação, exatamente por abalar a ideia de soberania, que moderna mente foi constituída e justificada pela relação do estado com os cidadãos. As consequências não calculadas pelo modelo westfaliano agora demonstram seus limites através da desestruturação de todas essas categorias, soberania, estado-nação, direitos humanos, vejamos:

Tais práticas tentam (re)produzir os limites da comunidade política soberana e são ‘biopolíticos’ naquilo que envolve a decisão (no sentido agambeniano) quanto a valoração das vidas diferentes: a vida politicamente qualificada do cidadão (cuja identidade, direitos, e a segurança são asseguradas) é produzida em contradição com o *homoniesacri* contemporâneo (cuja posição de sujeito é indistinta, incapaz de acessar estruturas normais de proteção, e colocado em zonas inseguras de perigo habitual) (VAUGHAN-WILLIAMS, 2015, p. 53)²⁷.

²⁷ No original: “Such practices attempt to (re)produce the limits of sovereign political community and are ‘biopolitical’ in that they involve a decision (in the Agambenian sense) on the worthiness of different lives: the politically qualified life of the citizen (whose identity, rights, and security are

O próprio termo, indistinção é fundamental para a compreensão da teoria agambiana. Todas as categorias da política ocidental, segundo o filósofo, pertencem a uma zona de indistinção. O mesmo pode ser dito com relação à soberania, estado e principalmente cidadania.

Assim, o sujeito em posição de indistinção reforça que a pretensão da universalidade dos direitos humanos encobre a operação da decisão do soberano – conceder um visto, reconhecer o refugiado, regularizar o migrante irregular ou submetê-los a um regime de controle da pura vida biológica, nos campos de migrantes/refugiados, nas ruas, nos guetos, nas fábricas de exploração do trabalho escravo.

Nesse sentido é possível pensarmos esse segmento social como a figura limite das categorias modernas da filosofia moderna, o estado, território, a soberania e a cidadania. Os migrantes irregulares que são pessoas residentes, mas “não-cidadãos”, podem também ser definidos como “*denizens*” – um neologismo em inglês que é a negação da palavra cidadãos “*citizens*” – e de certa forma torcem a estrutura tradicional da cidadania, e estão tornando ambas as categorias difíceis de serem distinguidas.

Essas considerações revelam a potência de revelar a inoperância dos direitos humanos, pelo menos no sistema político posto, mas também, como considerou Agamben, que os refugiados como “a única categoria na qual é hoje permitido entrever as formas e os limites de uma comunidade política por vir.” (AGAMBEN, 2017, p. 24).

Importante mencionar que a razão humanitária, enquanto fundamento axiológico de instrumentos legais, também entendida como as ações do governo humanitário é a expressão dominante do poder soberano.

Nos debates teóricos acadêmicos discute-se muito a premência de um direito humano geral a migrar – ligado ao exercício de uma liberdade – como condição de uma igualdade distributiva para proporcionar maior desenvolvimento humano. No entanto, defende-se aqui a ideia de que apenas dimensionar esse problema sem relacioná-lo ao poder soberano, limita o horizonte reflexivo.

assured) is produced in contradistinction to that of contemporary homines sacri (whose subject position is often indistinct, unable to access 'normal' structures of protection, and placed in insecure zones of habitual jeopardy)."

Agamben nos convida inclusive a pensar que a figura dos migrantes e refugiados abala a estrutura do Estado e da sua soberania nos moldes westfaliano moderno. Nesse sentido, a pós-cidadania não decorreria do aprofundamento do sistema de apuração da responsabilidade, nem tanto pelo compromisso dos estados perante os demais da comunidade internacional, na verdade a subversão é em relação a própria legitimidade da soberania, pelo rompimento da operação de natividade, e por esse fenômeno dos chamados “*denizens*” que abalam a relação da cidadania com relação ao estado.

Ainda mais crucial é a compreensão de que as políticas migratórias são indissociáveis das operações de tomada de decisão do poder soberano. Basta observar a distância entre norma e a realidade apresentada em contextos das políticas migratórias regionais, tal como ocorre na União Europeia com o acordo de Dublin II e, na América do Sul, com o Cartagena +30. Os Estados mitigam as normativas internacionais protetivas a fim de restringir consideravelmente o direito à mobilidade.

Evidentemente que a atuação da Corte Interamericana de Direitos Humanos e da Comissão Interamericana, que tem competência inclusive para formular opiniões consultivas somada a todo conjunto de instituições em âmbito regional, são muito relevantes para a condução da questão da mobilidade humana, todavia o que procurou ser demonstrado é a dimensão do desafio que se coloca, praticamente insolúvel, quando são levadas em conta discussões sobre a responsabilidade dos Estados e a sua soberania.

CONCLUSÃO

Nesse ponto, passaremos de reunir os resultados e as conclusões decorrentes do que foi desenvolvido ao longo do trabalho. Importante destacar que é próprio do processo reflexivo pensamento crítico, especialmente filosófico, a ideia de crise. Destarte, as questões nas quais nos debruçamos são problemas de ordem estrutural, extremamente complexos do ponto de vista da experiência. Por outro lado, devemos levar em conta que o exercício crítico é fundamental para o avanço de questões que em determinado momento parecem ser insolúveis – algo intrínseco à ideia de *crisis*.

No primeiro capítulo ingressamos no debate liberal acerca da possibilidade de se reconhecer um direito humano à mobilidade humana. Nesta querela, o debate é tematizado a partir da experiência – levando em conta a magnitude dos deslocamentos forçados na contemporaneidade – e as discussões orbitam sobre questões ligadas à democracia liberal, justiça distributiva, questões éticas, estruturas argumentativas (*cantilever argument*) entre outros pontos.

Na seqüência procuramos tensionar o debate a partir de uma virada teórica e epistemológica. Evidente que o debate acerca dos direitos humanos, e outros valores caros ao ocidente são importantes, mas o que se procurou foi justamente oferecer uma reflexão mais crítica e aprofundada. Assim, passamos a debater duas questões fundamentais, o sentido da liberdade e da contingência, e também o processo de individualização da sociedade contemporânea.

Nesse ínterim, recorremos à teoria dos afetos e ao pensamento psicanalítico. Com essa crítica, o debate acerca dos direitos humanos, parece ter avançado para a criatividade política, a saber, a política da alteridade e hospitalidade de Derrida e Lévinas. Procuramos reorientar a ideia de liberdade, dever e contingência, tanto do ponto de vista da responsabilidade do erário, mas também da própria sociedade civil no engajamento com o problema central.

Com relação a discussão da individualidade, pudemos compreender que existe algo que implica em nós mesmos uma alteridade, uma estraneidade. No que tange a liberdade, vimos que é possível pensar que não somos exatamente “auto-legisladores”, e justamente por isso, devemos compreender o processo contingente

como algo não heteronímico. Dessa feita, a ética da alteridade revelou-se bastante relevante para pensarmos alternativas às políticas migratórias.

Em seguida, no capítulo segundo, tecemos a crítica à razão humanitária, de maneira a compreender e problematizar a construção normativa e operativa de políticas migratórias. Vimos que o poder soberano (governo humanitário) opera na gestão da vida humana para atingir seus interesses próprios. O discurso humanitário oculta a política da compaixão (afeto central) e depende do reconhecimento de um sofrimento humano.

Diante dessas conclusões, propusemos a hospitalidade como horizonte para políticas migratórias. Sua imbricação com a alteridade revelou grande potência para reorientarmos as estruturas e engrenagens do modelo político-normativo fundado na razão humanitária. Propusemos a reorientação do afeto da compaixão pela confiança.

Por fim, procuramos compreender melhor os limites da teoria transistêmica dos eixos protetivos do Direito Internacional. Observamos que o Brasil tem robustez quando se trata em diplomas protetivos internacionais e nacionais, sendo signatário de diversos tratados e convenções que visam a proteção de migrantes, refugiados e apátridas. Além disso, abordamos os fundamentos da razão humanitária nesses documentos. Pudemos concluir, que a soberania se torna uma barreira para a concretização desse sistema, para operar de maneira harmônica na defesa da universalidade dos direitos humanos.

Enfim, de nenhuma maneira colocou-se em questão os direitos humanos em si mesmos (enquanto valor axiológico para o direito), mas procuramos aprofundar a discussão para melhor compreender a inoperância. Afinal, os números são assombrosos quando se trata de analisar as vulnerabilidades múltiplas e interseccionais relacionadas aos deslocamentos forçados. São milhares de apátridas, refugiados, migrantes indocumentados, todos/as sistematicamente com suas vidas desqualificadas pelo governo humanitário.

Por fim, a presente pesquisa procurou demonstrar a urgência, a partir de um exercício crítico do direito, de (re)construir política migratória no Brasil, a partir da hospitalidade, tanto como experiência aporética do direito quanto experiência ética/poética social, apostando na experiência transformadora.

REFERÊNCIAS

- Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados - ACNUR. *Dados sobre refúgio no Brasil*. Disponível em: <http://www.acnur.org/t3/index.php?id=1382>. Acesso em: 30 janeiro 2019.
- Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados - ACNUR. *Global Trends: Forced Displacement in 2017*. Disponível em: <http://www.unhcr.org/5b27be547>. Acesso em: 30 janeiro 2019.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- . *Meios sem Fim: notas sobre a política*. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. 1º ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- ARBOLEDA, Eduardo. The Cartagena Declaration of 1984 and Its Similarities to the 1969 OAU Convention – A Comparative Perspective. In: *International Journal of Refugee Law*. vol. 7. n. especial, 1995.
- ARENDDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Companhia das Letras, 2013.
- BAUMANN, Zygmunt. *Globalização: as consequências humanas*. Trad. Marcus Penchel. Rio: Jorge Zahar, 1999.
- BRASIL. *Decreto n. 50.215, de 28 de janeiro de 1961*. Promulga a Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados, concluída em Genebra, em 28 de julho de 1951. Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília, DF, 30 jan. 1961. Seção 1, p. 838.
- BRASIL. *Decreto n. 99.710, de 21 de novembro de 1990*. Promulga a Convenção sobre os Direitos da Criança. Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília, DF, 22 nov. 1990. Seção 1.
- BRASIL. *Lei n. 9.474, de 22 de julho de 1997*. Define mecanismos para a implementação do Estatuto dos Refugiados de 1951, e determina outras providências. Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília, DF, 23 jul. 1997. Seção 1, p. 15822.
- BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário* Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- CARENS, J. *The Ethics of Immigration*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- CASAGRANDE, Melissa Martins. *Refugiados: proteção universal sob a perspectiva da aplicação transistêmica do Direito Interno e do Direito Internacional*. In: *Revista Jurídica da Presidência Brasília* v. 19 n. 117 Fev./Maio 2017 p. 125-147.
- CHÉRIF, M. *El Islam y Occidente: encuentro com Jacques Derrida*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *O bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DEMANT, E. 30 años de la Declaración de Cartagena sobre Refugiados. Avances y desafíos de la protección de refugiados em Latinoamérica. In: *Agenda Internacional*, vol. 20, n. 31, 2013.
- DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade*. Tradução de Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.
- DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. 2. ed. Tradução de Leila Perrone-Moises. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

- DERRIDA, Jacques. Force of law: the “mystical foundation of authority”. *Cardozo Law Reviews*, vol 11, n. 5-6, jul./ago. 1990, p. 919-1046.
- ESPINOSA, Baruch. *Tratado da Correção do Intelecto*. 1. ed. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2004.
- FARIAS, André. *Poéticas da Hospitalidade: ensaios para uma filosofia do acolhimento*. 1. ed. Porto Alegre: Editora Zouk, 2018.
- FASSIN, Didier. *Humanitarian Reason: a moral history of the present*. Berkeley: University of California Press, 2012.
- FREUD, Sigmund. “O Inquietante”. In: FREUD, Sigmund. *Obras Completas*, v. 14. trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- FREUD, Sigmund. *O eu e o id*. trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- FRANGUIADAKIS, Spyros. *Refúgio e Hospitalidade*. Curitiba: Editora Kairós, 2016.
- GARBOZA JUNIOR, José Mauro. *Para uma Filosofia do Espírito Objetivo Materialista: do direito crítico à crítica do direito*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.
- GEDIEL, José Antônio Peres; CALDAS, Josiane Kramer; CASAGRANDE, Melissa Martins. *Universidade e Hospitalidade: uma introdução ou mais um esforço – Refúgio e Hospitalidade*. Curitiba: Kairós, 2016.
- GODOY, Gabriel Gualano de. *Asilo e hospitalidade: sujeitos, política e ética do encontro*. 2016. 298 f. Tese (Doutorado) - Curso de Direito, Programa de Pós-graduação em Direito, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.
- GIACOIA, Gilberto. Justiça e Dignidade. *Revista Argumenta*. (UENP, FUNDINOPI), Jacarezinho – PR, v. 2, n. 1, p. 11-31, 2002. In: <http://seer.uenp.edu.br/index.php/argumenta/article/view/86/86>. Acesso em: 14 out. 2015.
- GIACOIA JR., OSWALDO. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. 1.ed. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica*. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- HESPANHA, António Manuel. *Cultura Jurídica Européia: síntese de um milênio*. Florianópolis. Fundação Boiteux, 2005.
- JABÉS, Edmond. *Le livre de l'hospitalité*. Paris: Gallimard, 1991.
- KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2017.
- KRISTEVA, Júlia. *Estrangeiros para nós mesmos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- LACAN, Jacques. *Seminário XI*. trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- LAFER, C. *A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- LEVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana, 1972.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 2000.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 2001.
- MILLER, D. *Is There a Human Right to Migrate?* In: FINE, S.; YPI, L., eds., *Migration in Political Theory: The Ethics of Movement and Membership*. Oxford: Oxford University Press, 2016

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Refúgio em Números: 3 Edição. 2017. Disponível em: http://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2018/04/refugio-em-numeros_1104.pdf

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

OBERMAN, K. Immigration as a Human Right. In: FINE, S.; YPI, L. (org.). *Migration in Political Theory: the ethics of movement and membership*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 32-56.

PERRUCHOUD, R. State sovereignty and freedom of movement. In: OPESKIN, B; PERRUCHOUD, R.; REDPATH-CROSS, J. (org.). *Foundations of International Migration Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

PIOVESAN, Flávia. *Temas de Direitos Humanos*. São Paulo: Saraiva, 2014.

RAMOS, André de Carvalho. *Curso de Direitos Humanos*. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2018.

RAMOS, A. C. Responsabilidade Internacional do Estado por Violação de Direitos Humanos: In: R. CEJ, Brasília, n. 29, p. 53-63 abr/jun. 2005.

RODRIGUES, G.; ALMEIDA, G. A. 60 anos de ACNUR: Perspectivas de futuro. São Paulo: Editora CL-A Cultural, 2001.

RANCIÈRE, Jacques. *Au Bord du Politique*. Paris: Gallimard, 2007.

RANCIÈRE, Jacques. *O Desentendimento: política e filosofia*. Tradução de Ângela Leite Lopes. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2018.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Lisboa: Editora Presença, 1993.

REED-HURTADO, M. The Cartagena Declaration on Refugees and the Protection of People Fleeing Armed Conflict and Other Situations of Violence in Latin America. In: TÜRK, V.; EDWARDS, A; WOUTERS, C. (org.). *Flight from Conflict and Violence: UNHCR's consultations on refugee status and other forms of international protection*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

SAFATLE, Vladimir. *O Circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2016.

SCHMITT, Carl. *Teología política*. Tradução para o espanhol de Francisco Javier Conde e Jorge Navarro Pérez. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

STILZ, A. Is There an Unqualified Right to Leave? In: FINE, S.; YPI, L. (org.). *Migration in Political Theory: the ethics of movement and membership*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

TRINDADE, A. A. C. As Três Vertentes da Proteção Internacional da Pessoa Humana – da compartimentalização à Interação. In: TRINDADE, A. A. C; PEYTRIGNET, G.; SANTIAGO, J. R. Genebra: Comitê Internacional da Cruz Vermelha, 1996, p. 1-37.

VAUGHAN-WILLIAMS, Nick. *Europe's Border Crisis: Biopolitical Security and Beyond*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

WELLMAN, C. H. Freedom of Movement and the Right to Enter and Exit. In: FINE, S.; YPI, L. (org.). *Migration in Political Theory: the ethics of movement and membership*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 80-101.

WIHTOL, Catherine. « Une nouvelle donne migratoire », *Politique étrangère*, vol. automne, no. 3, 2015, pp. 95-106.