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

GABRIELA DOS SANTOS PAIXÃO

PARA UMA FUNDAMENTAÇÃO DA APLICAÇÃO DA FRATERNIDADE NA SITUAÇÃO-LIMITE DOS REFUGIADOS

JACAREZINHO – PR
2020

GABRIELA DOS SANTOS PAIXÃO

PARA UMA FUNDAMENTAÇÃO DA APLICAÇÃO DA FRATERNIDADE NA SITUAÇÃO-LIMITE DOS REFUGIADOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciência Jurídica (Área de Concentração – Teorias da Justiça: Justiça e Exclusão; Linha de Pesquisa – Estado e Responsabilidade: Questões Críticas) da Universidade Estadual do Norte do Paraná, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciência Jurídica.

Orientador: Prof. Dr. Mauricio Gonçalves Saliba

JACAREZINHO – PR
2020

Autoriza-se a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

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

P172p

PAIXÃO, Gabriela dos Santos
Para uma fundamentação da aplicação da fraternidade na situação-limite dos refugiados / Gabriela dos Santos PAIXÃO; orientador Mauricio Gonçalves SALIBA
Jacarezinho, 2020.
202 p.

Dissertação (Mestrado Acadêmico Direito) - Universidade Estadual do Norte do Paraná, Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Programa de Pós-Graduação em Ciência Jurídica, 2020.

1. Fraternidade como categoria relacional. 2. Direitos humanos. 3. Direito fraterno. 4. Direito internacional dos refugiados. 5. Hospitalidade. I. SALIBA, Mauricio Gonçalves, orient. II. Título.

GABRIELA DOS SANTOS PAIXÃO

PARA UMA FUNDAMENTAÇÃO DA APLICAÇÃO DA FRATERNIDADE NA SITUAÇÃO-LIMITE DOS REFUGIADOS

Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título de Mestre em Ciência Jurídica e aprovada em sua forma final pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Ciência Jurídica da Universidade Estadual do Norte do Paraná, na linha de pesquisa Estado e Responsabilidade: Questões Críticas.

Banca Examinadora:

_____

Prof. Dr. Mauricio Gonçalves Saliba (Presidente)

_____

Prof. Dr. Jairo Néia Lima

_____

Profa. Dra. Melina Girardi Fachin

Jacarezinho-PR, 16 de dezembro de 2020.

_____

Prof. Dr. Fernando de Brito Alves

Coordenador do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciência Jurídica da UENP

Dedico àqueles que estão longe de casa.

AGRADECIMENTOS

É imensa e transbordante a minha gratidão a Deus, eterna fortaleza do meu coração. Presença fiel e amiga que me ensina: em tudo, dai graças!

À minha família, na figura dos meus pais, Dilena e Aparecido, fonte de amparo e de cuidado. Em especial aos meus irmãos, pessoas com as quais dividi, cotidianamente, todas as experiências do Mestrado. Eduarda e Rodrigo, para sempre meus irmãozinhos, acompanharam de perto a elaboração do trabalho, vibrando comigo, aliviados, a cada capítulo concluído. Sempre tão ouvintes e compreensivos, mal sabem o quanto contribuíram para este momento. Vitor, meu irmão e meu refúgio, alguém que muito me ajudou a chegar até aqui; e Marcela, minha irmã protetora.

Ao meu namorado Matheus, por sempre abraçar os meus sonhos. Por ter me acompanhado nesta trajetória do início ao fim, desde a primeira etapa do processo seletivo. Agradeço pela paciência genuína e pelo companheirismo gratuito, pelas saudosas viagens a Jacarezinho, pela companhia no CONPEDI Goiânia, e por todas as vezes que, sem hesitar, abdicou de suas tarefas e me doou o seu tempo.

Ao Professor Dr. Mauricio Gonçalves Saliba, pela orientação, pela parceria na produção de artigos, e pela confiança e conhecimento que me foram transmitidos.

Aos professores Dr. Jairo Néia Lima e Dr. Vladimir Brega Filho, por terem contribuído de forma enriquecedora para o aprimoramento do trabalho.

À Coordenação e à Secretaria do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciência Jurídica da Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP), pelo comprometimento e pela excelência dos trabalhos desenvolvidos, em especial à Secretária Maria Natalina da Costa, por sua dedicação desmedida.

A todos os professores que integram o corpo docente do Programa e convidados, pelo engajamento, pelo compromisso com a educação e pelo profissionalismo, pessoas que fizeram da árdua experiência de buscar conhecimento algo inspirador.

Aos estimados colegas da 16ª Turma do Mestrado, pelo prazer da inesquecível companhia, pela valorosa troca de experiências e pelo companheirismo ao longo do curso. Em especial, agradeço infinitamente às minhas amigas Ana Flávia Coelho dos Santos e Layana Mara Laiter Martins, por toda cumplicidade, afinidade, pelo acolhimento, pelas parcerias acadêmicas e pela amizade construída de maneira tão singela.

Por fim, consigno os meus agradecimentos a todos aqueles que, de alguma forma, contribuíram para a concretização desta empreitada.

Barco sem rumo

Há muitos anos,
no fim da última guerra,
mais para o ano de 1945,
diziam os jornais de um navio-fantasma
percorrendo os mares e procurando um porto.

Sua única identificação:
– drapejava no alto mastro uma bandeira branca.
Levava sua carga humana.
Salvados de guerra e de uma só raça.
Incerto e sem destino,
todos os portos se negaram a recebê-lo.

Acompanhando pelo noticiário do tempo
o drama daquele barco,
mentalmente e emocionalmente
eu arvorava em cada porto do meu País
uma bandeira de Paz
e escrevia em letras de diamantes:
Desce aqui.
Aceita esta bandeira que te acolhe fraterna e amiga.
Convive com o meu povo pobre.
Compreende e procura ser compreendido.
Come com ele o pão da fraternidade
e bebe a água pura da esperança.
Aguarda tempos novos para todos.

Não subestimes nossa ignorância e pobreza.
Aceita com humildade o que te oferecemos:
terra generosa e trabalho fácil.

Reparte com quem te recebe
teu saber milenar,
Judeu, meu irmão.

(Cora Coralina)

PAIXÃO, Gabriela dos Santos. **Para uma fundamentação da aplicação da fraternidade na situação-limite dos refugiados**. 2020. Dissertação (Mestrado em Ciência Jurídica) – Centro de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP), Jacarezinho – PR.

RESUMO

Esta dissertação investiga a possibilidade de se adotar uma nova categoria relacional ante a crise na relacionalidade humana, sobretudo diante da crise humanitária que tem motivado o deslocamento humano forçado e em meio a qual se encontram os refugiados. Por certo, questiona-se se a fraternidade pode ser concebida como um novo paradigma relacional apto a romper com os impasses da situação-limite dos refugiados. O objetivo geral é demonstrar que a fraternidade, em sua natureza principiológica e em seu conteúdo axiológico unificante, desponta como categoria relacional apta a introduzir na sociedade o ideário da hospitalidade, do pertencimento universal e da proteção cooperativa e solidária do refugiado. Este estudo adota o método de pesquisa dedutivo e o procedimento técnico da pesquisa bibliográfica. Para o alcance do objetivo geral, a pesquisa desenvolve os seguintes objetivos específicos: Primeiro, a pessoa refugiada é identificada no entrecho do mundo globalizado, investigando-se as formas pelas quais a mobilidade humana intervém como fator de estratificação, bem como os efeitos da restrição da liberdade de movimento. Após, o trabalho aborda o itinerário das migrações forçadas a partir da delimitação do *status* jurídico e social do refugiado como sujeito destinatário de proteção internacional específica no eixo do Direito Internacional dos Refugiados e como indivíduo que compartilha situações de vulnerabilidade. Ato contínuo, a pesquisa analisa o reflexo das medidas de controle migratório sob a perspectiva da securitização das migrações, e finda a abordagem inicial relacionando a população refugiada ao conceito de *homo sacer*, segundo Giorgio Agamben. Depois disso é feito o resgate da fraternidade de seu berço cristão e de sua aparição política no limiar da França revolucionária. Na sequência, em superação à reduzida concepção metafísica e teológica, a fraternidade é estudada em sua concepção jurídica e abordada como expressão dos Direitos Humanos, tornando possível compreender que o seu conteúdo é compatível com as exigências de reestruturação das relações intersubjetivas. Em seguida a fraternidade é aplicada na conjuntura do refúgio, mormente sob a premissa da hospitalidade segundo as filosofias de Kant, Derrida, e da ética da alteridade de Lévinas, porquanto a hospitalidade figura como a porta de entrada para o acolhimento fraterno. Nesse ínterim, a fraternidade é também identificada nos princípios da solidariedade e da cooperação internacionais, e apregoada como princípio e vetor hermenêutico quando do julgamento dos chamados "delitos de solidariedade". Por fim, a pesquisa conclui pela possibilidade de adoção da fraternidade como categoria relacional apta a suplantar as vicissitudes do refúgio.

Palavras-chave: Fraternidade como Categoria Relacional. Direitos Humanos. Direito Fraterno. Direito Internacional dos Refugiados. Hospitalidade.

PAIXÃO, Gabriela dos Santos. **For a justification of the application of the fraternity in the limit situation of refugees**. 2020. Dissertation (Master in Juridical Science). Northern Parana State University Law School (UENP), Jacarezinho – PR.

ABSTRACT

This dissertation investigates the possibility of adopting a new relational category in the face of the crisis in human relationality, especially the humanitarian crisis that has motivated forced human displacement amidst the refugees. Thus, it is questioned whether fraternity can be conceived as a new relational paradigm capable of breaking with the impasses of the limit situation of refugees. The general objective is to demonstrate that fraternity, in its principiological nature and in its unifying axiological content, emerges as a relational category capable of introducing into society the ideal of hospitality, universal belonging and the cooperative and solidary protection of the refugee. This study adopts the deductive research method and the technical procedure of bibliographic research. In order to reach the general objective, the research develops the following specific objectives: First, the refugee is identified in the context of the globalized world, investigating the ways in which human mobility intervenes as a stratification factor, as well as the effects of restriction freedom of movement. Moreover, the work addresses the itinerary of forced migrations based on the delimitation of the refugee's legal and social status as a recipient of specific international protection in the area of International Refugee Law and as an individual who shares situations of vulnerability. Next, the research analyzes the reflex of the measures of migratory control on the refugee from the perspective of securitization of migrations and ends the initial approach relating the refugee population to the concept of *homo sacer*, according to Giorgio Agamben. Moreover, the fraternity is rescued from its Christian origin and from its political appearance on the threshold of revolutionary France. Subsequently, in overcoming the reduced metaphysical and theological conception, the fraternity is studied in its legal conception and approached as an expression of Human Rights, making it possible to understand that its content is compatible with the restructuring requirements of intersubjective relations. After that, fraternity is applied in the context of the refuge, especially under the approach of hospitality according to the philosophies of Kant and Derrida, and also of the ethics of Lévinas otherness, since hospitality is the gateway to fraternal welcome. In the meantime, fraternity is also identified in the principles of international solidarity and cooperation, and announced as a principle and hermeneutic vector when judging so-called "crimes of solidarity". Finally, the research concludes by the possibility of adopting the fraternity as a relational category able to overcome the vicissitudes of the refuge.

Keywords: Fraternity as a Relational Category. Human Rights. Fraternal Law. International Refugee Law. Hospitality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 10

1 A PESSOA REFUGIADA NO ESPAÇO DE UM MUNDO GLOBALIZADO 14

1.1 A mobilidade humana como fator de estratificação 14

1.2 *Status* jurídico: a proteção internacional da pessoa humana e o eixo do Direito Internacional dos Refugiados 26

1.3 *Status* social: pessoa integrante de um segmento social vulnerável 47

1.3.1 Da securitização da migração: o medo do estrangeiro que ameaça o *status quo* 61

1.4 Da ruptura entre o homem e o cidadão: a vida nua em Giorgio Agamben 74

2 A FRATERNIDADE COMO NOVO PARADIGMA RELACIONAL EM FACE DA CRISE NA RELACIONALIDADE HUMANA 84

2.1 A função relacional do Direito e a instabilidade nas relações humanas 84

2.2 *Liberté, Égalité e Fraternité*: resgatando "o princípio esquecido" 89

2.3 Para além da concepção metafísica: a natureza normativa e o conteúdo jurídico da fraternidade 104

2.4 O Direito Fraterno como expressão dos Direitos Humanos 114

3 DIREITO, REFÚGIO E FRATERNIDADE 123

3.1 O cosmopolitismo kantiano como premissa teórica: pertencimento universal e direito-dever à hospitalidade 123

3.2 A hospitalidade em Jacques Derrida 134

3.3 Contribuições da Ética da Alteridade de Emmanuel Lévinas 143

3.4 Aplicando a fraternidade na situação-limite dos refugiados 153

3.4.1 Da Solidariedade e da Cooperação Internacionais 169

3.4.2 O caso dos delitos de solidariedade: por uma hermenêutica fraternal 177

CONSIDERAÇÕES FINAIS 185

REFERÊNCIAS 190

INTRODUÇÃO

Em 2 de setembro de 2015 o mundo seria confrontado a encarar uma imagem que traria não apenas o prenúncio de uma crise migratória, mas que chamaria a atenção à inexorável chaga nutrida no interior das relações humanas. A comoção viria a se alastrar à medida que a imagem também fosse espalhada vertiginosamente nos noticiários, ao se estampar em horário nobre a foto de uma criança síria, de três anos de idade, que morrera afogada e que fora encontrada com a face sobre a areia em uma praia de Bodrum, na Turquia. Não havia dúvida de que aquele pequeno corpo vestido de roupa vermelha e azul, debruçado sobre o fracasso de uma travessia mal sucedida, viria a ser símbolo e retrato cruel de uma crise que só estava por ser agravar.

O mundo vem enfrentando a maior crise humanitária desde a Segunda Guerra Mundial, a política de guerra em oposição à cultura de paz tem desencadeado massivas violações a direitos básicos do ser humano, configurando verdadeiro estado de tensão no território de determinados povos. Com efeito, o panorama de conflitos armados, de violência e de perseguições tem resultado no deslocamento forçado de milhões de pessoas ao redor do mundo. Um número recorde registrado pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR) apontou para o total de 79,5 milhões de pessoas que forçosamente tiveram que abandonar os seus lares, até o final de 2019, segundo dados de junho do ano em curso. Do contingente de pessoas submetidas ao descolamento forçado, 26 milhões representam o número de refugiados que saíram evadidos de seus países de origem para salvaguardarem suas vidas dos conflitos e das perseguições, buscando asilo em terras mais seguras.

Pesquisar sobre o Direito Internacional dos Refugiados é adentrar em uma das vertentes da proteção internacional da pessoa humana e colocar em evidência um segmento global extremamente vulnerável que demanda o interesse, a sensibilidade e a ação de todos os atores da comunidade internacional. Medidas de proteção que não se limitem a breves momentos de comoção, em que as preocupações surgem e desaparecem com efemeridade quando alavancadas por imagens midiáticas que exibem e escancaram ao público as tragédias que permeiam a saga da pessoa refugiada.

A pessoa em situação de refúgio está destinada a abandonar as suas origens para enfrentar as dificuldades de ser estrangeiro em lugar igualmente “estranho” à sua realidade. Uma experiência que demanda esforços bilaterais para fins de dar cumprimento à máxima da hospitalidade e do acolhimento, cuja obediência, por vezes forçosa e relutante, é um desafio

característico das sociedades globalizadas submersas na perspectiva individualista em prejuízo ao diálogo e à responsabilidade pelo Outro. Um mundo amplamente flexível e aberto às promessas de lucro, à informação, ao desenvolvimento, às inovações tecnológicas, à circulação de bens e de capital, mas paradoxalmente fechado à possibilidade de alteração do *status quo* pela chegada de rostos desconhecidos que rapidamente se convertem em ameaças em potencial. Um solo fértil para semear o medo e a insegurança; sentimentos que brotam como argumentos de defesa ao enfrentamento da questão com base na lógica da securitização.

Assim, ante a velha, porém, contínua, crise na relacionalidade humana e a partir do colapso humanitário configurado no presente século, constata-se manifesta instabilidade nas relações humanas, um problema de sociabilidade em equivalência planetária, sobretudo nos domínios das obrigações morais. Relações que estão cada vez mais inclinadas à cultura excludente e egocêntrica em oposição à consciência de interdependência e do bem comum. Por certo, nota-se que os valores e os princípios que foram sendo consagrados e propagados ao longo da história da humanidade ficaram, de certa maneira, mais restritos e circunscritos à esfera das reivindicações individuais, centrados no "Eu" e no esquecimento do "Outro", porquanto traduzidos em direitos de liberdade e de igualdade; algo que, à primeira vista, dá sinais e parece explicar as razões das crises ora narradas.

Nesta perspectiva, a presente dissertação tem por escopo investigar a eficácia de um novo paradigma relacional que seja apto a estabilizar as sucessivas crises nas relações humanas. Afinal, sozinhos, os princípios de *liberté* e de *égalité* não estão sendo suficientes para suportar a complexidade das sociedades globalizadas, à medida que se torna necessário frear os impulsos individuais (há muito estimulados) para dar espaço a outra categoria relacional que tenha por esteio a responsabilidade recíproca. Ademais, o Direito, enquanto detentor de uma função relacional e de pacificação das relações, não tem sustentado a pretendida harmonia e a equalização dos conflitos apenas com os meios coercitivos já conhecidos e com os valores sabidamente aceitos e praticados socialmente na forma de legítimas categorias políticas e jurídicas.

Há, portanto, o carecimento de paradigmas que possam reforçar o compromisso de mediação das relações humanas, e que conduzam à inauguração de um novo estágio de convivência e à implantação da cultura de acolhimento, pertencimento e inclusão da pessoa refugiada. Assim, busca-se inserir no hiato que separa a igualdade da liberdade outro princípio, o "princípio esquecido"[1]: a Fraternidade. Nessa lógica, sobrevém o seguinte

[1] Chamando-se assim em referência à expressão difundida por Antonio Maria Baggio (2008; 2009).

problema: a fraternidade pode ser concebida como um novo paradigma relacional apto a romper com os impasses da situação-limite dos refugiados?

A razão que impulsiona e que encoraja a presente empreitada intelectual advém da constatada crise na relacionalidade humana; evento responsável por culminar na própria crise humanitária e que conforma a hodierna onda migratória e de refugiados tida como inédita na história da humanidade, pois, não obstante o fenômeno do deslocamento humano seja remotamente conhecido e praticado desde o limiar da humanidade, o panorama atual é diferenciado e massivo (em número e intensidade). Assim, ante as crises que têm se encarregado de configurar a arquitetura global nos últimos anos e de produzir vítimas humanas na casa dos milhões, este trabalho objetiva demonstrar a hipótese de que a fraternidade, em sua natureza principiológica e em seu conteúdo axiológico unificante, desponta como categoria relacional apta a introduzir na sociedade o ideário da hospitalidade, do pertencimento universal e da proteção cooperativa e solidária do refugiado.

Em meio àqueles que figuram no itinerário do deslocamento humano, a pesquisa optou por abordar apenas um segmento humano em específico: os refugiados. Escolha motivada por questões de necessária delimitação temática, bem como pela especial sensibilidade, atualidade e urgência que o tema guarda em sua profundeza teórica e prática; fazendo suscitar o interesse pelo assunto e por sua sondagem científica no âmbito da academia, principalmente sob o viés da doutrina fraterna. No campo do Direito, mormente no Brasil, ainda é considerada inusitada a aposta na fraternidade enquanto objeto de estudo no ambiente jurídico-acadêmico, haja vista ser um tema tradicionalmente enfrentado sob vieses filosóficos e teológicos; sendo subestimada a relevância da fraternidade enquanto princípio de construção social. Apesar disto, a pesquisa jurídica brasileira já conta com um acervo considerável de teses, dissertações, artigos científicos, livros e coletâneas que exploram o tema da fraternidade, há também grupos, núcleos de pesquisa e programas de pós-graduação *stricto sensu* que desenvolvem especificamente a linha de pesquisa da fraternidade.

O trabalho adota o método de pesquisa dedutivo e o procedimento técnico da pesquisa bibliográfica, portanto, a sua fonte de desenvolvimento se dá mediante o referencial bibliográfico que compreende livros (coletâneas e doutrinas), teses de doutoramento, dissertações, artigos publicados em periódicos nacionais e internacionais, documentos jurídicos de aplicação global e regional, relatórios da Organização das Nações Unidas (ONU), relatórios do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR), dados quantitativos atinentes ao refúgio levantados e divulgados pela ONU/ACNUR, e outras fontes de informação julgadas fidedignas do ponto de vista científico. O referencial teórico e

bibliográfico está relacionado às áreas do Direito (subáreas do Direito Internacional e dos Direitos Humanos), da Sociologia, e da Filosofia.

No que tange à disposição estrutural, a dissertação está dividida em três capítulos. O Primeiro Capítulo *A Pessoa Refugiada no Espaço de um Mundo Globalizado*, destina-se à identificação do sujeito da pesquisa, bem como à sua localização no entrecho das sociedades globalizadas. O *status* jurídico e social do refugiado é levantado, à medida que os desafios do itinerário das migrações forçadas também são investigados. Aqui, o solo é fértil para tratar dos processos excludentes e da mobilidade humana como contributo à estratificação dos segmentos globais à luz da Sociologia moderna, bem como para enfrentar a temática da securitização das migrações segundo os seus efeitos sobre o refúgio.

O Segundo Capítulo *A Fraternidade como Novo Paradigma Relacional em Face da Crise na Relacionalidade Humana*, destina-se ao resgate da fraternidade a partir de sua vivência no cristianismo e de sua significativa, porém, efêmera, participação política no seio da Revolução Francesa de 1789. Neste Capítulo a fraternidade é também explorada em seu conteúdo jurídico e em sua afinidade com os Direitos Humanos. Prenunciando a fraternidade como um novo paradigma relacional, o Capítulo aborda, ainda, o panorama da chamada crise relacional e aponta para a insuficiência dos paradigmas já legitimados, fazendo recair sobre o Direito várias complexidades que comprometem o êxito de sua função relacional.

Por fim, no Terceiro Capítulo *Direito, Refúgio e Fraternidade*, a fraternidade é finalmente aplicada sobre a situação-limite dos refugiados. Aplicada como valor de conversão do comportamento humano, como expressão dos Princípios de Solidariedade e de Cooperação internacionais, como princípio e também vetor hermenêutico na prática jurídica. Em meio a esta rede teórica, a pesquisa dá voz às tradições de pensamento de Immanuel Kant, Jacques Derrida e Emmanuel Lévinas, sobretudo para falar de Hospitalidade. Assim, nasce o convite para que seja iniciada a trajetória de estudo do Refúgio sob a perspectiva da Fraternidade.

1 A PESSOA REFUGIADA NO ESPAÇO DE UM MUNDO GLOBALIZADO

O mundo está passando por uma crise migratória sem precedentes. Os conflitos, as disputas civis, as crises políticas e socioeconômicas, as perseguições e as violações de direitos humanos perpetradas no solo de determinados países têm resultado num afluxo de pessoas que enfrentam a diferentes condições de deslocamento forçado pelo mundo. Aliás, afora a crise humanitária, há outros fatores que, desde o limiar da história humana, motivam as migrações, a exemplo do fator econômico ou de razões ambientais, causas de deslocamento que resultam em distintas categorias de migrantes que aportam às fronteiras dos Estados.

Por certo, realizar a abordagem do refúgio exige a identificação de quem é o sujeito refugiado em meio ao contingente humano em movimento, bem como a alocação deste segmento global no entrecho dos processos globalizantes que colecionam contradições ante a expectativa de mobilidade humana. Ademais, segundo esclarecido no intróito deste trabalho, a pesquisa tem em mira a conformação de um novo paradigma de superação dos impasses testemunhados pelos refugiados, portanto, este Capítulo servirá de linha condutora à compreensão das dificuldades que irrompem no itinerário do refúgio.

1.1 A mobilidade humana como fator de estratificação

O sociólogo da modernidade Zygmunt Bauman, ao anatomizar as consequências humanas da globalização, trouxe a ideia de que, para todos, o fenômeno globalizante aparece como sendo o destino inevitável da humanidade, um processo irreversível que carrega em si o poder de afetar a todos "na mesma medida e da mesma maneira", segundo a lógica de que todas as pessoas estão sendo globalizadas (BAUMAN, 1999, p. 7).[2]

Com efeito, a partir de uma análise mais literal do fenômeno, é possível repensar a ideia da uniformidade de suas formas de impactar os sujeitos e afirmar, pois, que a globalização, a seu modo, não afeta a todos na mesma medida e da mesma maneira. Isto, porque na distribuição de seus efeitos, a globalização brinda determinados estratos da

[2] A percepção das coisas saindo controle, segundo Bauman, foi articulada no conceito de globalização; sendo um conceito que veio em substituição à "universalização". "Como os outros conceitos, a ideia de universalização foi cunhada com a maré montante dos recursos das potências modernas e das ambições intelectuais modernas. Toda a família de conceitos anunciava em uníssono a vontade de tornar o mundo diferente e melhor do que fora e de expandir a mudança e a melhoria em escala global, à dimensão da espécie. Além disso, declarava a intenção de tornar semelhantes as condições de vida de todos, em toda parte, e, portanto, as oportunidades de vida para todo mundo; talvez mesmo torná-las iguais." (BAUMAN, 1999, p. 67).

comunidade humana com imensa gama de privilégios em detrimento de grupos que apenas suportam – ou mesmo se tornam – os "danos colaterais"[3] do processo.

No que tange à dimensionalidade do fenômeno, a globalização, ao encarnar um dos mais recentes papéis de protagonista no roteiro da história da humanidade, tornou-se a responsável pela nova configuração do cenário mundial, por efeito do seu potencial de transformação em escala planetária, que cede espaço às mudanças de nível cultural-estrutural e na organização sociopolítica.

No entrecho das modificações facilitadas por este fenômeno ganham destaque a aproximação multinacional e a interconexão da comunicação, agora totalmente instantâneas, tornando possível o rompimento de barreiras espaciais e a superação dos limites antes impostos pela noção de tempo e de espaço.

É bastante comum associar a globalização ao movimento de expansão do mercado, ao desenvolvimento da tecnologia, da economia, à forte presença do capitalismo, do consumismo exacerbado, e às novas políticas de sociabilidade que inauguram um novo estágio civilizatório na maneira de se relacionar, de negociar e de estimular o cruzamento das fronteiras mantidas sempre abertas e flexíveis às informações e ao fluxo de bens, mercadorias e capital. Fazendo da globalização um "padrão", segundo Ferrara (2008, p. 157), designando "um fenômeno de extensão de *uma* visão do mundo, tanto na esfera econômica quanto política, a todo o Planeta.".[4]

Em suas argumentações, Giddens (1991, p. 153) considerou a globalização como sendo uma das consequências fundamentais da modernidade, e que, "mais do que uma difusão das instituições ocidentais através do mundo" – difusão que, no entendimento do autor, seria responsável pelo esmagamento de outras culturas –, a globalização, enquanto "processo de desenvolvimento desigual que tanto fragmenta quanto coordena", representa a introdução de novas condições de interdependência mundial no cenário global.

Na continuidade, Giddens elucida que estas novas formas de interdependência, ao mesmo tempo em que produzem novas formas de risco e de perigo, elas "promovem

[3] Em referência à obra *Danos Colaterais: desigualdades sociais numa era global*, de Zygmunt Bauman.

[4] "Desde o final da década de 80, a noção de globalização surgiu em, pelo menos, cinco tipos centrais de discurso. O principal deles é o econômico, que se refere a novos padrões de comércio, investimento, produção e empreendimento. Um segundo tipo, geralmente derivado do primeiro, é o sócio-político, concentrando-se no papel cada vez menor do estado e de um tipo de organização social a ele associada. Em terceiro lugar, a globalização surgiu como centro de um discurso e de um protesto sócio-críticos, como uma nova forma que assumem as forças adversas: o inimigo da justiça social e de valores culturais particulares. Há outros dois outros discursos, mais especializados, mas igualmente importantes. Existe o discurso cultural, dos estudos antropológicos e culturais, que apresenta a globalização como fluxos, encontros e hibridismo culturais. Por fim, como responsabilidade social, a globalização é parte de um discurso ecológico e de preocupações ambientais planetárias." (THERBORN, 2001, p. 124).

possibilidades de longo alcance de segurança global". Ao falar sobre a modernidade, Giddens sinaliza certas características estruturais do fenômeno globalizante:

> A modernidade é inerentemente globalizante, e as conseqüências desestabilizadoras deste fenômeno se combinam com a circularidade de seu caráter reflexivo para formar um universo de eventos onde o risco e o acaso assumem um novo caráter. As tendências globalizantes da modernidade são simultaneamente extensionais e intensionais — elas vinculam os indivíduos a sistemas de grande escala como parte da dialética complexa de mudança nos pólos local e global. Muitos dos fenômenos freqüentemente rotulados como pós-modernos na verdade dizem respeito à experiência de viver num mundo em que presença e ausência se combinam de maneiras historicamente novas. (GIDDENS, 1991, p. 155).

Na concepção de Ferrara, a globalização, no fundo, representa "um projeto global de civilização", que requer "a adoção de um modelo de economia de mercado (incluindo a proposta de um mercado mundial sem barreiras) ao lado de um modelo de organização do sistema político que privilegia a democracia liberal" (FERRARA, 2008, p. 157-158).

O fato é que os processos globalizantes desencadearam uma mudança na conformação da ordem mundial, sobretudo na superação de paradigmas relacionados à noção de tempo e de espaço. Isto é, quando a humanidade se deu conta da vasta dimensão do espaço terrestre, precisamente no mesmo instante, afirmou Arendt (2007, p. 262), foi iniciado o processo de "apequenamento do globo", dando novos contornos geográficos ao mundo que é fruto da era moderna, de modo que cada homem passou a ser "tanto habitante da Terra como habitante do seu país", e a viver "num todo global e contínuo, no qual a noção de distância, inerente até mesmo à mais perfeita contigüidade de dois pontos, cedeu ante a furiosa arremetida da velocidade".

Guimarães (2011, p. 11) levantou o fato de que a problemática inerente às relações entre tempo e espaço tem se configurado como um elemento importante para a consecução da tarefa de entender a modernidade e os seus desdobramentos, e consignou também a lógica de que a percepção de tempo e espaço é uma questão essencial no contexto dos deslocamentos humanos.

Por sua vez, Bauman considerou que a compressão tempo-espaço assimila às correntes e complexas transformações que têm modificado os padrões da existência humana. Mas que, no entanto, nem sempre a possibilidade de aproximação decorrente dos processos globalizantes resulta na unidade de efeitos comumente imaginados. Afinal, continuou o autor: "A globalização tanto divide como une; divide enquanto une – e as causas da divisão são idênticas às que promovem a uniformidade do globo." (BAUMAN, 1999, p. 7-8).

Esta racionalidade condensa tudo quanto se esconde por detrás do processo globalizador, tornando possível compreender que a globalização, de fato, atinge a todos, mas de maneiras diferentes. Uma vez que lança (em um sentido conotativo) pétalas em alguns e espinhos em outros; característica crucial na configuração da desigualdade multifacetada e na acentuação dos problemas locais que, agora, passam a ser também de interesse e de responsabilidade globais.

No tocante à desigualdade que se configura no entrecho das relações globalizadas é interessante pontuar as diferentes formas sociais que ela pode assumir, considerando, ainda, que a desigualdade não se reduz às distribuições do Produto Interno Bruto (PIB)[5], segundo constatou Therborn (2001, p. 122), pois alcança outras dimensões por ele apontadas: a exploração, a hierarquia, a exclusão e a segmentação; tais formas, ainda na concepção do autor, são produtos que derivam das diferentes formas que comandam a produção de valores.

Uma produção de valores que, na atualidade, precisa ser revisitada, sobretudo pela característica das comunidades globalizadas que adotam tendências e preferências por aqueles que, de alguma forma, contribuem para a movimentação da máquina, principalmente no fomento do mercado de consumo, significando dizer que persiste o dilema sobre a capacidade e a necessidade humana de distinguir "aquele que vive daquele que consome" (BAUMAN, 1999, p. 89).

Assim, nota-se que a globalização promove uma seletividade que não se sabe dizer natural ou propositalmente articulada. Ela impõe restrições e, ainda que não pretendesse, distingue e condiciona duas espécies de destinatários de seus resultados em escala planetária, ou seja, separa os que são destinatários das benesses, das oportunidades e dos avanços advindos do processo globalizante, e aqueles que recebem os malefícios que os mesmos avanços trouxeram a grande parte da população mundial.

População esta que não se beneficia e que não soma resultados positivos provenientes desta transformação. Restando, apenas, à margem de tudo isso, sofrer os efeitos colaterais de um fenômeno que carrega, de ponta a ponta, uma linha de instabilidade, de desigualdade, de impulsos individualistas, de cegueira moral e social, e outros fatores acondicionados a esse tão inóspito mundo novo.

E mais, em função do encurtamento da distância e da fácil e vertiginosa propagação de informações mundo afora, surge um componente extremamente aliado à noção de

[5] "Da mesma forma que pouco se pode reduzir a globalização ao comércio e aos fluxos de capital do mundo, os processos globais da (des)igualdade são irredutíveis às distribuições do PIB nacional *per capita* ou da renda individual ou familiar, independentemente de sua importância." (THERBORN, 2001, p. 131).

globalização que torna característica a maneira como tem sido articuladas a divisão e a uniformidade observadas por Bauman (1999): a mobilidade humana.

No sentido do que afirmou Guimarães (2011, p. 14) a questão do movimento tem se tornado importante matéria de análise no campo da Sociologia, sobretudo na investigação dos diferentes padrões de mobilidade que vêm sendo configurados. Segundo a autora, a dinâmica dos deslocamentos humanos tem sido afetada "em função das dimensões contemporâneas do capitalismo, associadas à velocidade dos processos de produção e consumo"; e que, de igual forma, a subjetividade também tem sido impactada, levando à constatação de que a questão da mobilidade tem se consubstanciado "como eixo importante de investigação da sociedade contemporânea".

No contexto da mobilidade e do deslocamento humanos que acontecem por sobre a superfície da Terra, é que se desenrolam inúmeras características do fenômeno que encobre a comunidade global (e globalizada), seja o aspecto da inclusão de pessoas no vasto e aproximado mundo, seja o aspecto da exclusão e da própria instituição de estratos pré-definidos. Uma exclusão que cerceia a liberdade de movimento dos sujeitos e que confere a alguns poucos o aval necessário à livre circulação sobre o território global compartilhado.

Ao refletir sobre a liberdade de movimento desencadeada pelas mudanças na geografia global, Bauman (1999, p. 8) contrasta a seguinte ideia: "O que para alguns parece globalização, para outros significa localização; o que para alguns é sinalização de liberdade, para muitos outros é um destino indesejado e cruel". Daí irrompendo uma amostra de como determinados grupos ostentam privilégios em desfavor de outros que não possuem condições e liberdade suficientes para desfrutarem da tão cobiçada mobilidade.

Assim, Bauman (1999, p. 8) ensina que no mundo pós-guerra espacial a mobilidade, enquanto mercadoria escassa e desigualmente distribuída, tornou-se "o fator de estratificação mais poderoso e mais cobiçado", responsável por conjugar "a matéria de que são feitas e refeitas diariamente as novas hierarquias sociais, políticas, econômicas e culturais em escala cada vez mais mundial" (BAUMAN, 1999, p. 16).[6]

Dito de outra forma, na esteira do que constatou o sociólogo da liquidez, a mobilidade pode ser considerada como um fator de estratificação social, porquanto tem representado com nitidez a distinção entre aqueles que desfrutam dos bons e dos maus efeitos da globalização.

[6] Da construção teórica de Bauman, portanto, é que decorre a justificativa ao título atribuído a esta Seção do trabalho.

Isto é, hoje, o fato de alguém conseguir se locomover para qualquer lugar do mundo, quando quiser, e utilizando-se de meios de transporte adequadamente evoluídos e seguros[7], possuindo liberdade e recursos suficientes para tanto, é um fator que se qualifica como um indicador de desigualdade e, portanto, da fragmentação de segmentos sociais e globais que podem ou não gozar do privilégio da mobilidade.

O fato é que alguns "podem agora mover-se para fora da localidade – qualquer localidade – quando quiserem. **Outros** observam, impotentes, a única localidade que habitam movendo-se sob seus pés" (BAUMAN, 1999, p. 25, grifo nosso). E de quem fala o sociólogo polonês quando se refere aos "Outros"?[8] Ele responde:

> A atual combinação da anulação dos vistos de entrada com o aumento dos controles de imigração tem uma profunda significação simbólica. Poderia ser considerada uma metáfora para a nova estratificação emergente. Ela deixa a nu o fato de que agora o "acesso à mobilidade global" é que foi elevado à mais alta categoria dentre os fatores de estratificação. Também revela a dimensão global de todo privilégio e de toda privação, por mais localizados. Alguns desfrutam da nova liberdade de movimentos *sans papiers*. Outros não têm permissão para ficar nos seus lugares pela mesma razão. (BAUMAN, 1999, p. 95-96).

Bauman se refere aos sujeitos locais, àqueles que não gozam dos privilégios da liberdade. Liberdade de ir e de permanecer. A quem o autor chama de "habitantes do Segundo Mundo". São os pobres, os desafortunados, os vagabundos, os deslocados, os que são tratados com base nas questões de "lei e ordem", os que tomam forma de ameaça e perigo aos habitantes do Primeiro Mundo, os migrantes, os refugiados.

E os habitantes do Segundo Mundo são muitos, isto, por considerar que no contexto das relações humanas que são desiguais e estratificadas, uma pequena fração de privilegiados se sustenta sobre o restante da humanidade em nítido descompasso e desequilíbrio, em que os menos favorecidos são explorados para o benefício da minoria (FLORES, 2009).

O sociólogo explica que os habitantes do Primeiro e do Segundo Mundo vivem em condições dessemelhantes: "O que é opção livre para alguns abate-se sobre outros como destino cruel" (BAUMAN, 1999, p. 78). Os primeiros "vivem no *tempo*; o espaço não

---

[7] A pessoa refugiada, por exemplo, não se beneficia do progresso dos meios de transporte. O refugiado não se utiliza de meios de transporte sofisticados e seguros, pelo contrário, ele cruza fronteiras em barcos ou botes improvisados e claramente desprovidos de segurança.

[8] Sobre a figura do Outro, Achille Mbembe elucida: "O Outro é aquele que deve, a todo momento, provar a outrem que é um ser humano, que merece ser considerado seu semelhante [...] Ser o Outro é sentir-se sempre instável. A tragédia do Outro tem origem nesta instabilidade. O Outro está constantemente alerta. Vive na expectativa de ser repudiado. Faz tudo para não o ser, sabendo que, quando menos esperar, acabará por sofrer o repúdio." (MBEMBE, 2017, p. 176).

importa para eles, pois transpõem instantaneamente qualquer distância", já os segundos, inversamente, "vivem no *espaço*, um espaço pesado, resistente, intocável, que amarra o tempo e o mantém fora do controle deles" (BAUMAN, 1999, p. 97, grifos do autor). Ainda no tocante à distinção entre a figura destes habitantes e o tratamento diferenciado a eles dispensado, Bauman explica:

> Para os habitantes do Primeiro Mundo — o mundo cada vez mais cosmopolita e extraterritorial dos homens de negócio globais, dos controladores globais da cultura e dos acadêmicos globais — as fronteiras dos Estados foram derrubadas, como o foram para as mercadorias, o capital e as finanças. Para os habitantes do Segundo Mundo, os muros constituídos pelos controles de imigração, as leis de residência, a política de "ruas limpas" e "tolerância zero" ficaram mais altos; os fossos que os separam dos locais de desejo e da sonhada redenção ficaram mais profundos, ao passo que todas as pontes, assim que se tenta atravessá-las, revelam-se pontes levadiças. 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. 97-98).

Então os desprivilegiados são tratados como problemas a serem evitados ou superados, e a forma como são considerados reflete nas ações manifestadas quando da sua chegada nos lugares para os quais não foram convidados. Excedentes à realidade desejada, eles passam a ser tratados segundo as leis da segurança, desnivelando ainda mais as relações.

Figurando como estranhos que representam uma ameaça constante e, no entrave deste mundo de superação das ameaças enervantes, o dilema entre permitir e negar a coexistência é resolvido pela cultura do evitamento e da separação, segundo obtemperou Bauman (1999, p. 56), contrapondo-se à união, funcionado como principal estratégia de sobrevivência nos espaços urbanos da contemporaneidade.

Bauman (1999, p. 78) prossegue: "As quase soberanias, as divisões territoriais e a segregação de identidades promovidas e transformadas num *must* pela globalização dos mercados e da informação não refletem uma diversidade de parceiros iguais". Neste entrecho, convém encontrar correspondência no dizer de Therborn (2001, p. 136) que afirmou que as "políticas de identidade podem ser segmentadas, bem como excludentes".

Interpretando Bauman (1999), quando o sociólogo diz ser a globalização uma senha capaz de abrir portas no presente e no futuro, Puerta Neto e Santos (2017, p. 104) consideram que, apesar disto, "a senha não é distribuída para todos. Aliás, sequer se trata de uma porta,

senão de uma fenda, pela qual poucos podem passar", constatação que corrobora os argumentos de que os efeitos globalizantes são distintos à medida que os destinatários se distinguem.

Como um projeto que não ficou totalmente livre de danos e riscos não estimados, a comunidade globalizada apresenta-se como uma sociedade mal-estruturada que coleciona vítimas humanas na casa dos milhões; pessoas que se deparam diuturnamente com as consequências nocivas do processo e com as injustiças sociais que se ampliam em escala global. Existindo, paralelamente, uma realidade extasiada pelo fascínio do consumo que se materializa na construção de *shopping centers* e no mundo virtual, considerados "catedrais do consumo" e uma realidade formada pela "multidão dos sem-teto, dos sem-terra, dos com fome" (VERONESE, 2016, p. 29). Devido a uma multiplicidade de fatores, a premissa é certa: nem todos ocupam o mesmo lugar no mundo.

A constatada existência de um significativo contingente populacional que vive despojado de seu lugar no mundo permite afirmar que uma parte que integra indissociavelmente o processo de globalização é a crescente segregação espacial, a progressiva separação e o constante movimento de exclusão (BAUMAN, 1999).

Com efeito, o fato traduz a mensagem de que o fenômeno da globalização não é, por completo, aquele que proporciona a quebra de barreiras, visto que também constrói barreiras a depender do eixo de análise e de reflexão. Há aqueles que sempre esbarram em limites, em barreiras interpostas entre o lugar onde efetivamente estão e o lugar onde desejariam estar. Uma distância considerável que separa a expectativa da realidade humana.[9]

Puerta Neto e Santos (2017), adotando como base o relatório *Global Trends: Forced Displacement in 2015*,[10] divulgado em 2016 pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR), desenvolveram uma análise do quanto a globalização interfere nos processos migratórios, nomeadamente no deslocamento forçado, e evidenciaram que, ao contrário do que se imagina do conceito de globalização (como uma expressão de interligação), o fenômeno tem revelado a imposição de barreiras a determinadas pessoas, consubstanciando-se em "um fenômeno complexo e paradoxal: [que] atrai e separa; enriquece e empobrece; emancipa e oprime; esclarece e confunde." (PUERTA NETO; SANTOS, 2017, p. 102). Aqui, pode-se fazer um encadeamento com o pensamento de Therborn (2001, p. 137)

[9] Barreiras que podem ser tidas como verdadeiros espaços cujo acesso é proibido. Assim, Bauman (2013, p. 83) considera que, de maneira explícita, "o objetivo dos 'espaços de interdição' é dividir, segregar e excluir – não construir pontes, passagens fáceis e locais de encontro hospitaleiros; não facilitar, mas cortar a comunicação; em geral, separar as pessoas, não as aproximar.".

[10] Relatório "Tendências Globais: Deslocamento Forçado em 2015", na tradução livre.

ao reverberar que: “As fronteiras da cidadania e, mais ainda, do direito legal de residência, afetam de forma crucial as oportunidades de vida da maioria das pessoas”.[11]

Significando dizer, ainda, que a contradição que ora divide ora une, ora aproxima ora separa, que ora concede mobilidade ora mantém a localidade, é uma realidade que não se acanha em distinguir quem pode portar as chaves das portas e quem deve ficar do lado de fora chamando e aguardando permissão para entrar – ou a ordem para se retirar.[12]

Assim, a mobilidade humana representa, sobretudo no entrecho dos deslocamentos forçados, um enorme fator de diferenciação entre os habitantes do “Primeiro” e do “Segundo Mundo”. Basta olhar e constatar que enquanto para alguns o movimento se perfaz de maneira fácil, rápida e sem empecilhos, para outros, a tentativa de substituição da localidade pela mobilidade se dá por meio de uma trajetória que não é fácil, que não é rápida e que não está desimpedida como a primeira. Ademais, ao final do trajeto, os habitantes do Segundo Mundo não contemplam da mesma abertura e receptividade.

As pessoas do Segundo Mundo enfrentam verdadeiro drama em um mundo configurado pela livre circulação de bens e de capital, e pela restrita circulação de pessoas. Restrição que eleva a mobilidade à condição de privilégio e que confere à liberdade de movimento a tarefa de contribuir para o afastamento de presenças indesejadas, mantendo-as no lugar onde obrigatoriamente devem permanecer: na localidade. Por certo, na perspectiva baumaniana: “A localização forçada preserva a seletividade natural dos efeitos globalizantes” (BAUMAN, 1999, p. 102).

No mesmo sentido, ao tratar da desigualdade que permeia o acesso à mobilidade, o filósofo camaronês Achille Mbembe (2017, p. 10) constata que as fronteiras foram eleitas como formas primitivas para afastar “todos aqueles que não são dos nossos” (e explica: os inimigos, os intrusos, os estrangeiros). Segundo Mbembe, o movimento e a circulação despontam, para muitas pessoas, como hipóteses derradeiras de sobrevivência, ao passo que a “brutalidade das fronteiras” passou a ser um dado fundamental da atualidade: “As fronteiras deixam de ser lugares que ultrapassamos, para serem linhas que separam.” (MBEMBE, 2017, p. 10).

---

[11] Ao tratar da exclusão categórica, Therborn (2001, p. 135-136) mencionou que “a cidadania, ou, mais precisamente, o direito legal de residência em um determinado território, tornou-se uma forma importante de exclusão, dividindo forasteiros e residentes. Esta divisão assume proporções significativas frente a um mundo cada vez mais hierárquico e hierarquicamente interconectado [...]” ao passo que “As migrações entre nações tornaram-se questões altamente controversas em todos os continentes.”.

[12] “Em sentido semelhante, para Hannam, Sheller e Urry (2006), novos lugares e tecnologias ao mesmo tempo que aumentam a mobilidade de algumas pessoas e lugares, também aumentam a imobilidade de outras (exemplos das pessoas que buscam cruzar fronteiras), implicando em estruturas de poder e posição de raça, gênero, classe etc.” (GUIMARÃES, 2011, p. 16).

Bauman (1999, p. 26) ponderou, ainda, que "a mudança e a rearrumação dos corpos no espaço físico é menos que nunca necessária para reordenar significados e relações", entretanto, a necessidade de realocação representaria para a "elite móvel" uma maneira de transcender ainda mais os espaços físicos, de modo que estes espaços não representariam mais um impasse à eclosão de poder. O que leva à compreensão de que a capacidade de controle sobre o físico seria, pois, o ponto de cisão e a ruptura entre os limites da governabilidade humana.

Ocorre que o poder de mover-se está cada vez mais facilitado para alguns, simples como um estalar de dedos; a cada movimento, e desenvolvimento, muitos passam a estar a dois passos do outro lado mundo, enquanto outros vivem os efeitos da seletividade natural que insiste em mantê-los "locais", e em distingui-los fatidicamente daqueles que vivem no alto:

> Uma diferença entre os da "alta" e os da "baixa" é que aqueles podem deixar estes para trás, mas não o contrário. [...] E outra diferença: os que vivem no "alto" estão satisfeitos de viajar pela vida segundo os desejos do seu coração, podendo escolher os seus destinos de acordo com as alegrias que oferecem. Os de "baixo" volta e meia são expulsos do lugar em que gostariam de ficar. [...] Se põem o pé na estrada, então seu destino o mais das vezes ficará na mão de outros; dificilmente será um destino agradável e o que parecer agradável não será por opção. Podem ocupar um lugar extremamente pouco atraente que abandonariam de bom grado – mas não têm nenhum outro lugar para ir, uma vez que provavelmente em nenhum outro lugar serão bem recebidos e autorizados a armar sua tenda. (BAUMAN, 1999, p. 94-95).

Há acima uma narrativa que bem representa a trajetória dos que se lançam ao mundo esperando encontrar um lugar para se hospedar. Daqueles que não podem ultrapassar os limites previamente estabelecidos, sendo por eles bloqueados, barrados; ficando, literalmente, estagnados do outro lado da cerca. No percurso, a mensagem de "não ultrapasse" está posta, de modo que sofrerá as consequências aquele que se atrever a transpor a linha mais que visível que separa os desejados dos indesejáveis.[13]

São indivíduos que saem de seu espaço originário e se enveredam para longe, e estar longe, em um espaço "longínquo", na concepção de Bauman, "é uma experiência enervante;

[13] Sobre os limites interpostos àqueles que são continuamente barrados, Bauman assevera: "Aqueles incapazes de fazer de sua vida separada uma questão de opção e de pagar os custos de sua segurança estão na ponta receptora do equivalente contemporâneo dos guetos do início dos tempos modernos; são pura e simplesmente postos para 'fora da cerca' sem que se pergunte a sua opinião, têm o acesso barrado aos 'comuns' de ontem, são presos, desviados e levam um choque curto e grosso quando perambulam às tontas fora dos seus limites, sem notar os sinais indicadores de 'propriedade privada' ou sem perceber o significado de indicações não verbalizadas mas nem por isso menos decididas de 'não ultrapasse'." (BAUMAN, 1999, p. 29).

aventurar-se para ‘longe’ significa estar além do próprio alcance, deslocado, fora do próprio elemento, atraindo problemas e temendo o perigo.” (BAUMAN, 1999, p. 20).

À vista disso, o retrato da realidade traduz o seguinte: enquanto uns escolhem livremente os seus destinos, outros são rejeitados e proibidos de entrar ou de permanecer em determinados lugares. O fato de alguns possuírem livre acesso à circulação e outros terem a sua mobilidade restrita é sinal de que a mobilidade, enquanto fator de estratificação, é responsável por escalonar e demarcar os limites entre os que podem e os que não podem; entre os que são bem-vindos e os que não o são. É um indício forte de que a desigualdade prospera em todos os seus sentidos, revelando a complexidade dos efeitos globalizantes.

Neste jogo que nunca empata uns perdem e outros ganham, havendo evidente relação de desequilíbrio. O que preocupa, portanto, é olhar para um mundo que tem caminhado para a predileção da realidade fragmentada, lugar onde a indiferença insiste em prevalecer, razão que exige seja remediado o problema o quanto antes.

A lógica globalizante, que carrega um sentido de integração ao relativizar a geografia dos Estados, embora ocasione, no mesmo processo, a cisão, e a apetência por assegurar a proteção de identidades e tradições (COSSEDDU, 2014, p. 108), necessita ser focalizada na construção de um plano de existência em que o jogo possa ser disputado de maneira justa e equilibrada, e para que não haja a sobreposição de certos grupos e segmentos em relação a tantos outros globalmente (e negativamente) afetados.

Por fim, na concepção de Bauman (1999, p. 77-78, grifo do autor), os processos globalizantes, inclusive com o “impacto divisor da nova liberdade de movimento”, “redundam na redistribuição de privilégios e carências, de riqueza e pobreza, de recursos e impotência, de poder e ausência de poder, de liberdade e restrição”, porquanto a humanidade testemunha, nos dias atuais, um processo de “*reestratificação* mundial”; processo “no qual se constrói uma nova hierarquia sociocultural em escala planetária”.

Assim, faz-se necessário remanejar a ordem global para a superação do patamar excludente que separa os que possuem o privilégio da mobilidade e os que comungam do destino da localidade. Sem uma ação integradora dificilmente a humanidade atingirá outros patamares no sentido de unir as diferenças e, mais do que isto, superá-las. Enquanto for preservada a estratificação e a desigualdade, o sofrimento também será preservado.

Isto porque a indiferença e a ausência de ações levam à constatação de que, na maioria das vezes, “[o] preço do silêncio é pago na dura moeda corrente do sofrimento humano” (BAUMAN, 1999, p. 11), e é por esse motivo que ações globalmente articuladas devem prosperar em verdadeira demonstração de humanidade. Afinal, a “solidariedade para

com as aflições dos oprimidos é integral a todas as formas de política emancipatória, mas alcançar as metas envolvidas depende com freqüência da intervenção da influência dos privilegiados." (GIDDENS, 1991, p. 143).

Com efeito, nem só de mobilidade se faz a sociedade globalizada, a nova arquitetura global condensa também o destino da "imobilidade". Portanto, globalização e deslocamentos forçados são fenômenos correlatos que caminham paralelamente na construção deste novo cenário mundial, motivo pelo qual se buscou introduzir o presente trabalho com o estudo do fenômeno globalização e de seus desdobramentos no entrecho da comunidade humana global. Comunidade que tem por desafio melhorar no quesito dos valores e fatores sociais que produz, e por desafio, Bauman alude à decisão do sujeito em negar o direito à liberdade de movimento a outrem:

> É por sua inegável racionalidade e correção ética que o mundo racional e eticamente consciente se sente tão desanimado ante a perspectiva da migração em massa dos pobres e famintos; é tão difícil negar aos pobres e famintos, sem se sentir culpado, o direito de ir onde há abundância de comida; e é virtualmente impossível propor argumentos racionais convincentes provando que a migração seria para eles uma decisão irracional. O desafio é realmente espantoso: negar aos outros o mesmíssimo direito à liberdade de movimento que se elogia como a máxima realização do mundo globalizante e a garantia de sua crescente prosperidade. (BAUMAN, 1999, p. 84).

É tarefa humana, portanto, anunciar a chegada e recepcionar o contingente humano em deslocamento que percorre um árduo trajeto e que cruza caminhos revestidos de barreiras tangíveis e intangíveis, linhas que insistem em classificar e dividir os privilegiados dos desafortunados.

É tarefa humana, também, encarar a excessiva quantidade de indivíduos que necessitam de proteção como pessoas e não apenas como números. Nas palavras de Giddens (1991, p. 126), o "correlativo do deslocamento é o reencaixe", desta forma, em uma interpretação compatível com os argumentos sustentados nesta pesquisa, afirma-se que as pessoas que vivem em deslocamento forçado pelo mundo necessitam ser reencaixadas em um lugar em que não imperem ideologias segregacionistas.

Por fim, é preciso quebrantar a dura pedra que separa e que hierarquiza o valor da vida humana. Não se coloca valor diferente à vida das pessoas; não devem ser colocados degraus para distanciá-las, nem muros para separá-las. Mas a mobilidade, fator que estratifica, tem mostrado ser um indicador que revela, objetivamente, que o mundo não está inteiramente aberto à chegada de todos ou de qualquer um. Quiçá a elite móvel possa ceder espaço nos

bancos da primeira classe para que os sujeitos locais possam ter o privilégio de viajar e de desfrutar de um espaço que, apesar de ser global, por vezes, limita-se a ser local.

1.2 *Status* jurídico: a proteção internacional da pessoa humana e o eixo do Direito Internacional dos Refugiados

Em um dado momento da história a humanidade passou a desenvolver e a testar formas inéditas para provar o seu ilimitado poder de destruição. Em meados de 1945 estava disponível para uso um dos recursos com maior potencial de destruição do mundo: a bomba atômica. O primeiro teste nuclear ocorreu em 16 de julho de 1945, sob o comando dos Estados Unidos, em Alamogordo, no deserto do Novo México, como resultado das experiências produzidas no Projeto Manhattan.

A primeira bomba foi lançada em 6 de agosto de 1945 e atingiu a cidade de Hiroshima, resultando na morte de 78.000 pessoas. A ofensiva ocorreu, sobretudo, em sinal da ira do governo norte-americano com o ataque militar do Japão à base naval de Pearl Harbor, no Havaí, em 1941. Logo após houve o prenúncio de que a situação poderia se tornar ainda pior caso o Japão não se rendesse. O Japão, por sua vez, não anunciou a rendição, motivo pelo qual sofreu, em 9 de agosto de 1945, um novo ataque, agora sobre a cidade de Nagasaki, registrando um total de 25.000 vítimas fatais (ALMEIDA, 2015; 2018).

Todo o cenário começa a ser desenhado indicando a derrocada do Japão na guerra. Dias após os sucessivos ataques o governo japonês anuncia, em discurso feito pelo Imperador Hirohito, que o país está disposto a dialogar com o seu opositor. Segundo Almeida (2015, p. 37, grifo do autor): “A palavra *rendição* não chegou a ser pronunciada, mas a maioria de seus soldados, após esse pronunciamento, abandonou a guerra”. Assim, em 2 de setembro de 1945, o Ministro das Relações Exteriores do Japão, ao lado do General MacArthur, formalizou o ato de rendição com a assinatura de um documento, pondo fim à Segunda Guerra Mundial (ALMEIDA, 2015, p. 37).

Diante da narrativa do que sucedeu nos anos que marcaram a Segunda Grande Guerra, torna-se evidente que a humanidade avançou, a partir de 6 de agosto de 1945, para um estágio de potencial destruição planetária quando do ingresso na era nuclear. Nessa esteira, despontou a necessidade de criação de um organismo capaz de intermediar as relações entre os Estados a fim de se preservar, no presente e para o futuro, um estado de paz entre as

Nações, pois, consoante afirmou Almeida (2015, p. 38), para a conservação da existência humana na Terra, o estado de paz figura como a condição mais viável, pois, na ocorrência de guerra travada com armas atômicas, o total aniquilamento planetário perfaz-se em uma hipótese real e não meramente virtual.

O medo e o reconhecimento do poder das armas atômicas e do possível desencadeamento de conflitos termonucleares podem ser evidenciados historicamente na deflagração da Guerra Fria e no risco que a era nuclear passou a representar à existência do planeta, pois, mesmo sem ter havido qualquer confronto direto no entrecho da corrida armamentista, o ponto-chave da competição e da rivalidade instaladas entre as duas grandes potências que figuraram como protagonistas na referida Guerra – Estados Unidos da América (EUA) e União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) – foi o armazenamento de material atômico, cuja capacidade de destruição provocaria o aniquilamento da Terra não uma, mas centena de vezes (ALMEIDA, 2015; 2018).

A era nuclear e os acontecimentos que a sucederam no curso da história, sobretudo o totalitarismo, marcaram um evento de cisão entre passado e futuro, de forma que não mais seria possível pensar o futuro e construí-lo com base no "arcabouço teórico do passado, pois um evento inédito ocorreu, criando um hiato entre passado e futuro. É nisso que se constitui a ruptura[14]" (ALMEIDA, 2015, p. 38).

Nessa lógica, tomando por base a realidade vivenciada no período das duas guerras mundiais, nomeadamente a memória da mais grave falha da humanidade em proteger a vida e a dignidade do ser humano – falha que se materializou na edificação dos campos de concentração. Espaços nos quais os direitos humanos foram integralmente violados sob uma arquitetura destinada a vitimar milhões de pessoas, figurando, ainda, como um fato histórico representativo da capacidade humana de subjugar e de violentar o Outro – iniciou-se, então, um novo estágio de proteção da pessoa humana.

Assim, a partir deste cenário de massivas violações a direitos humanos, a humanidade assumiu o desiderato de aperfeiçoar a proteção da pessoa humana no âmbito internacional. Pela necessidade de conjugar esforços visando à preservação das gerações futuras do flagelo das duas guerras que já haviam marcado a trajetória humana com sofrimentos inenarráveis, e com a intenção de reafirmar a esperança nos direitos

[14] Segundo Guilherme Assis de Almeida (2015, p. 35), o Direito Internacional dos Direitos Humanos surge no entrecho da ruptura histórica marcada pelo totalitarismo. Ruptura é uma expressão usada por Hannah Arendt para designar "um evento histórico que desnorteia o rumo da história, provocando uma fenda na direção do porvir, cindindo passado e futuro". Na concepção do autor, o totalitarismo, por introduzir uma nova forma de governo, e pela característica de desprezar o valor humano e a dignidade humana, figura como um evento de ruptura, nesse sentido, Almeida trata da Proteção Internacional dos Direitos Humanos como reação à ruptura.

fundamentais, na dignidade e no valor humano, bem como na igualdade e na liberdade dos povos e das Nações (ONU, 1945), foi assinada, em 26 de junho de 1945, a Carta das Nações Unidas (ou Carta de São Francisco, em alusão ao lugar em que foi assinada), tratado que estabeleceu a Organização das Nações Unidas (ONU)[15], e que figura como o primeiro documento do Direito Internacional dos Direitos Humanos (DIDH).

A ideia da fundação da ONU e de todo o conjunto normativo do DIDH teve por escopo instaurar uma nova ordem mundial visando o desenvolvimento de relações pacíficas entre as nações, culminando no reconhecimento da ilegalidade e, portanto, na proibição da guerra como instrumento de solucionar conflitos (ALMEIDA, 2015, p. 40). Um processo estritamente relacionado à nova maneira de a sociedade internacional se organizar na conjuntura do pós-guerra em reação à barbárie nazista (RAMOS, 2017). Nessa lógica, no que alude à trajetória de internacionalização dos direitos humanos, assevera Almeida:

> O grau de respeito aos direitos humanos transformou-se num dos principais elementos para aferir-se a inserção de determinado país na Comunidade Internacional. Com isso, os direitos humanos deixaram de ser uma questão de "domínio reservado" dos Estados e ganharam um *status* de tema global, o que significa a necessidade de os Estados soberanos, em tempos de paz, garantirem a efetiva proteção dos direitos humanos da população a fim de conquistarem legitimidade no plano internacional. (ALMEIDA, 2015, p. 41).

Para positivar e universalizar os direitos humanos foi elaborada a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), documento adotado e proclamado pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948, por meio da Resolução 217 A (III) da Assembleia Geral. Com o objetivo de dar força vinculante[16] aos direitos e deveres insculpidos na DUDH, em 1966 foram elaborados o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e o

[15] A Organização das Nações Unidas possui como data oficial de fundação o dia 24 de outubro de 1945, considerando a entrada em vigor, nesta data, da Carta das Nações Unidas.

[16] Em virtude de ser a DUDH uma declaração e não um tratado, também considerada em sua natureza jurídica como "recomendação", discute-se, na seara doutrinária, o seu caráter vinculante. A doutrina tende a apresentar divergências e a sustentar diferentes vertentes, seja para (i) considerar a Declaração de 1948 um documento vinculante em função da interpretação do termo "direitos humanos" constante da Carta da ONU; (ii) empregar à DUDH tão somente natureza de *soft law,* enquanto norma não vinculativa, mas orientadora das ações dos Estados; e (iii) sustentar o caráter vinculante da DUDH com base no costume internacional (RAMOS, 2017). A vertente que merece prosperar e que se adota neste estudo, segue a linha de pensamento de Flávia Piovesan, que defende a tese de que, embora não seja um tratado, a Declaração Universal de 1948 "apresenta força jurídica obrigatória e vinculante, na medida em que constitui a interpretação autorizada da expressão 'direitos humanos' constante dos arts. 1º (3) e 55 da Carta das Nações Unidas. Ressalte-se que, à luz da Carta, os Estados assumem o compromisso de assegurar o respeito universal e efetivo aos direitos humanos". Considerando, ainda, que "a natureza jurídica vinculante da Declaração Universal é reforçada pelo fato de – na qualidade de um dos mais influentes instrumentos jurídicos e políticos do século XX – ter-se transformado, ao longo dos mais de cinquenta anos de sua adoção, em direito costumeiro internacional e princípio geral do Direito Internacional." (PIOVESAN, 2013, p. 210).

Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. Tratados que instrumentalizam as obrigações e as responsabilidades dos Estados no plano internacional, representando, assim, um avanço jurídico de importância substancial para a concretização dos direitos arrolados no texto convencional e para que as organizações internacionais possam atuar na fiscalização da observância de tais direitos por parte dos Estados, oferecendo, ainda, meios para vindicar seu cumprimento (ALMEIDA, 2015, p. 42).

Inaugurada a nova fase de proteção da pessoa humana, surge a necessidade de ir além dos documentos de proteção ampla para a criação de documentos de proteção específica, de modo a abarcar a variedade temática que envolve as diferentes formas de exposição de determinados grupos humanos, demandando uma tutela especializada, justamente pela especificidade de suas condições de vulnerabilidade. Tal conduta não corresponde a nenhum tipo de privilégio, pelo contrário, diferentemente dos instrumentos de abrangência genérica que consideram o homem em sua abstratividade e conferem-no tratamento igualitário, as normas especiais, se atêm às singularidades e às diferenças entre os seres humanos, fatores que não apenas condicionam, mas justificam um tratamento diferenciado (JUBILUT, 2007).

Afinal, com o advento da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, a pessoa individualizada passou a ser tratada como sujeito de direito na ordem internacional independentemente de estar vinculada a um Estado, em oposição ao cenário anteriormente vigente, em que apenas os Estados e os organismos internacionais gozavam desse *status* jurídico.

Essa mudança considerável na forma como os indivíduos passaram a adquirir importância jurídica perante a ordem internacional, independentemente do pertencimento a um determinado Estado, significou um avanço exponencial na valorização do homem e no reconhecimento de direitos e da própria dignidade. A pessoa ganhou o *status* de sujeito de direito, exigindo-se a proteção da comunidade internacional e a tutela direcionada ao sujeito enquanto destinatário do alcance das normas internacionais.

Assim, a proteção internacional da pessoa humana compreende a tutela do sujeito de maneira abrangente e também em áreas específicas, valendo-se, portanto, de uma ramificação amplamente considerada. A proteção dos direitos humanos no plano internacional se desdobra em três ramos específicos do Direito Internacional Público: o Direito Internacional dos Direitos Humanos *stricto sensu*, o Direito Internacional Humanitário (DIH) e o Direito Internacional dos Refugiados (DIR).

Os três eixos da Proteção Internacional dos Direitos Humanos mantêm entre si uma relação de complementaridade, de modo que não sustentam argumentos de segregação entre

esses três sub-ramos, pois todos eles têm em mira um objetivo comum e universalmente compartilhado: o interesse em proteger a pessoa (RAMOS, 2017). Em outras palavras, não importa qual seja a ramificação do conteúdo dos direitos humanos, todos os afluentes deságuam em um rio principal que representa a tutela da vida e da dignidade da pessoa humana.

Sabendo que existem esses três sub-ramos da proteção da pessoa humana no entrecho internacional e que para o desenvolvimento e alcance dos objetivos específicos do presente estudo importa seja aprofundada apenas a vertente do Direito Internacional dos Refugiados, passa-se a discorrer, sem grandes pormenores, sobre as demais vertentes que compõem a *lex generalis* da salvaguarda do sujeito perante a ordem jurídica internacional.

A doutrina ensina que a inter-relação entre os ramos em comento se dá quando da possibilidade de aplicação subsidiária de um deles, o mais abrangente: o Direito Internacional dos Direitos Humanos (ou Direitos Humanos propriamente ditos), à medida que este alcança a proteção do ser humano em todos os seus aspectos existenciais e impõe a tutela dos direitos civis, políticos, sociais, econômicos e culturais do indivíduo. Por outro lado, o Direito Internacional Humanitário e o Direito Internacional dos Refugiados[17], estabelecem uma relação de especialidade, pois estão incumbidos da proteção do ser humano em situações específicas. Ou seja, cabe ao DIH[18] – também chamado de Direito de Guerra ou Direito dos Conflitos Armados, cuja organização responsável por sua aplicação é o Comitê Internacional da Cruz Vermelha (CICV) – a proteção da pessoa no âmbito dos conflitos armados buscando limitar os efeitos que estes conflitos podem impor às pessoas que estão instaladas em ambientes marcados por confronto e hostilidade.

Tanto o DIH quanto o DIR possuem normas protetivas específicas, no entanto, ambos não excluem a aplicação das normas gerais oriundas do DIDH, sendo este último, inclusive, utilizado para suprir eventuais deficiências dos demais, em especial, oferecendo às vítimas aparatos jurídicos e acesso a órgãos judiciais (RAMOS, 2017).

---

[17] No tocante à cronologia e aos antecedentes históricos dos institutos em estudo, nota-se que ambos possuem origens históricas e registram a presença de órgãos de atuação anteriores à assinatura da Carta da ONU (1945). O DIH é o mais antigo desses ramos, porém, tanto o DIH quanto o DIR retiraram influência da Declaração Universal de Direitos Humanos. Em especial, o Direito Internacional dos Refugiados, veio a ser sistematizado principalmente após a consagração do direito ao asilo pela DUDH (RAMOS, 2017).

[18] O Direito Internacional Humanitário, por sua vez, possui quatro vertentes: "O Direito de Haia, que busca limitar o recurso a métodos e meios de combate extremamente violentos, o Direito de Genebra, que visa proteger as vítimas de um conflito armado [...] O direito de Nova York que trata da relação entre Direito Internacional Humanitário e o Direito Internacional dos Direitos Humanos *stricto sensu* e Direito de Roma que trata da relação entre o DIH e o Direito Internacional Penal." (ALMEIDA, 2015, p. 23).

Ademais, no que tange à interação existente entre DIDH, DIH e DIR, Calegari (2018) adverte sobre a fundamentalidade das três vertentes, especialmente na garantia de proteção humanitária a grupos vulneráveis, independentemente da condição jurídica ostentada por esses sujeitos, mormente os indivíduos que se deslocam forçosamente:

> Ainda que as três vertentes tenham diferentes modos de implementação, supervisão e controle, DIR, DIDH e DIH se complementam para garantir a proteção da pessoa humana. O primeiro procura garantir a proteção especificamente dos refugiados, enquanto o segundo defende os direitos de todos os seres humanos, e o terceiro protege vítimas de conflitos armados. No contexto das migrações de crise, as três vertentes são fundamentais. [...] A interação entre DIR, DIDH e DIH permite que a proteção internacional acompanhe a dinâmica migratória de maneira mais efetiva do que a compartimentação dos direitos. As três vertentes buscam proteção humanitária para uma população vulnerável, e os indivíduos que se deslocam no cenário das migrações de crise podem usufruir dos diferentes direitos em busca de dignidade e bem-estar, independente de sua condição jurídica. (CALEGARI, 2018, p. 29).

Dando início à análise do Direito Internacional dos Refugiados, a fim de se identificar o *status* jurídico conferido à pessoa em situação de refúgio, é salutar esclarecer alguns pontos para facilitar a compreensão de quem é o sujeito refugiado e para localizá-lo em meio ao contingente de pessoas em deslocamento pelo mundo. Primeiro, destaca-se que a ocorrência do deslocamento humano para fora do seu território de origem é uma prática demasiadamente antiga, a necessidade de mudança forçada para resguardar a própria vida e garantir a subsistência ou fugir de situações de perigo é conhecida desde os primórdios da vida na Terra.[19]

Contudo, segundo Jubilut (2007, p. 23-24) os refugiados começaram a aparecer de forma mais sistemática a partir do século XV, primeiramente com a presença dos judeus expulsos da região que atualmente é a Espanha, processo histórico datado do ano de 1492. Ao passo que a proteção institucionalizada desses indivíduos, por meio de um instituto jurídico, só veio a acontecer na segunda década do século XX, alavancada pelos milhões de russos que, em decorrência das mudanças políticas ocorridas em seu país, começaram a se deslocar em direção a outros Estados. Jubilut continua a explicar que

[19] A história do Direito Internacional dos Refugiados e a história do instituto jurídico do asilo (do qual o refúgio é uma espécie) estão situadas em linhas do tempo distintas, pelo que o surgimento e a trajetória de ambos se distinguem consideravelmente. O asilo é um instituto que se faz presente entre os homens desde os tempos mais remotos, acompanhando a humanidade desde o princípio. Importa frisar que a primeira manifestação documentada sobre o asilo enquanto instituto jurídico se deu com a assinatura do Tratado sobre o Direito Penal Internacional de Montevidéu, em 1889, sendo, portanto, o primeiro ato de positivação (ALMEIDA, 2018; 2015).

> Após esse primeiro evento, de proporções impactantes, outros contingentes de pessoas perseguidas em seus Estados e que, portanto, necessitavam deixá-los, perdendo, com isso, a proteção estatal, foram aparecendo esporadicamente, como, por exemplo, a leva dos armênios e dos turcos. E em todos os casos foram tratados como um problema pontual, que eventualmente findaria, como havia ocorrido no passado. Ademais, como ensina Hannah Arendt, os refugiados eram vistos como "elementos indesejáveis", e a comunidade internacional se recusava a vislumbrar a possibilidade de esse problema ser permanente. Apesar dessa postura, os contingentes de refugiados continuaram aparecendo e, em face de tal fato, a comunidade internacional percebeu a necessidade de se criar regras para a proteção dessas pessoas, a fim de assegurar tanto o respeito a elas quanto a manutenção da segurança dos Estados que recebiam enormes levas de refugiados todos os dias. (JUBILUT, 2007, p. 24).

A comunidade internacional teve como primeira movimentação com o intuito de se organizar juridicamente em prol dos interesses internacionais, a criação da Sociedade das Nações (SDN), em 10 de janeiro de 1920, e foi a partir desta organização que surgiram os primeiros instrumentos jurídicos que serviram de base ao DIR.

Figura importante na história do Direito Internacional dos Refugiados é a do norueguês Fridtjof Nansen, que à época ficou responsável pelo cargo de Alto Comissário do Alto Comissariado para Refugiados Russos, estabelecido em 21 de novembro de 1921. De forma gradual, o Alto Comissariado para Refugiados Russos, inicialmente criado em prol de refugiados provenientes da Rússia, como o próprio nome indica, foi tendo o seu campo de abrangência estendido a refugiados de outras nacionalidades, primeiro aos armênios – por intermédio do Ajuste relativo à Expedição de Certificados de Identidade para os Refugiados Russos e Armênios – passando, em seguida, a atender sob seu mandato os refugiados turcos, assírios, assírios-caldeus e assimilados, a contar do ano de 1928 (ALMEIDA, 2015, p. 91).

Nesse sentido, percebendo que os eventos que ensejavam o surgimento de refugiados cresciam ao redor do mundo, necessário seria ampliar ainda mais e tornar genérica a sua proteção, a fim de melhor solucionar e amenizar os impactos provocados pelo acentuado fluxo migratório. Assim, em 1º de abril de 1931, nasce a primeira organização internacional motivada pela necessidade de lidar com a causa dos refugiados: o *Nansen International Office for Refugees*.[20] No entanto, após atuar durante um período de sete anos:

[20] O nome da organização foi escolhido em homenagem a Fridtjof Nansen (1861-1930). Conforme já mencionado em linhas anteriores, Nansen assumiu o posto de Alto Comissário para Refugiados Russos, no ano de 1921, e exerceu essa função na Sociedade das Nações até 1930, ano de seu falecimento. "Em 1923, Nansen recebeu, em nome do Alto Comissariado para os Refugiados Russos, o prêmio Nobel da Paz. Nansen é quem idealizou o passaporte Nansen, um certificado de identidade e de viagem fornecido aos refugiados. Essa foi a primeira tentativa de suprir a ausência de proteção jurídica nacional, com documento jurídico inspirador do estatuto do refugiado." (ALMEIDA, 2015, p. 91-92).

> O Escritório Nansen e o Alto Comissariado para Refugiados (judeus e outros) provenientes da Alemanha encerraram suas atividades em 30 de setembro de 1938, com a criação do Alto Comissariado da Sociedade das Nações para os Refugiados, iniciando a fase de qualificação individual (1938-1952), na qual o principal objetivo é criar uma instituição permanente que, operando com uma definição mais ampla de refugiado, seja capaz de realizar uma qualificação individual caso a caso, e não tenha que ser substituída a cada mudança provocada pelas circunstâncias históricas. Entretanto, essa almejada mudança demorou a concretizar-se. (ALMEIDA, 2015, 92).

Com a substituição da Sociedade das Nações pela Organização das Nações Unidas, o Alto Comissariado da Sociedade das Nações para os Refugiados também pôs fim às suas atividades. Assim, a ONU passou a buscar outros meios e organismos para lidar exclusivamente com a temática dos refugiados, surgindo formalmente, em 31 de dezembro de 1946, a Comissão Preparatória da Organização Internacional para os Refugiados (OIR). A referida comissão não durou muito tempo – considerando que já havia sido estipulado o seu caráter temporário e que experimentava objeções políticas –, sendo substituída por um novo mecanismo jurídico e por uma nova organização (ALMEIDA, 2015, p. 92). A partir de então, sob os domínios da ONU, um novo órgão ficou responsável pela causa dos refugiados e por desempenhar um trabalho específico na proteção deste grupo de pessoas: o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR)[21], cujo mandato vem orientado pela aplicação da Convenção relativa ao Estatuto dos Refugiados de 1951 e do Protocolo de 1967.

O ACNUR (ou Agência da ONU para Refugiados)[22], cujo mandato tem por missão primeira a proteção dos direitos da pessoa em situação de refúgio, põe em prática as ações jurídicas e sociais de proteção do refugiado por meio de duas principais estratégias de atuação, ensinadas por Almeida (2015, p. 88) quais sejam a "preventiva" e a "reparadora", ambas visando tornar o menos severo possível o impacto das graves violações de direitos humanos sobre a vida dessas pessoas.

As estratégias de atuação do ACNUR acontecem em ocasiões distintas determinadas pelo momento da solicitação do estatuto de refugiado, momento este que representa uma linha demarcatória que separa a situação anterior da situação pós-solicitação do referido *status*. No

[21] O século XX (meados) foi marcado, portanto, pelo desenvolvimento de um sistema protetivo universal voltado à proteção dos refugiados (o DIR), em que houve a universalização e a institucionalização do Direito Internacional aplicado a esse grupo de pessoas de forma particularizada.

[22] O ACNUR é um órgão criado pela Assembleia Geral das Nações Unidas, cujas atividades realizadas consistem na atuação em questões concernentes à proteção dos refugiados. Criado em 3 de dezembro de 1949, por intermédio da Resolução nº 319 (IV), o Alto Comissariado da ONU para os Refugiados deu inicio às suas atividades na data de 1º de janeiro de 1951. Assim como os organismos que o antecederam, o ACNUR: "trazia em seu instrumento constitutivo a previsão de uma data para o término de suas atividades, mas que, contrariando tal determinação, perdura como o órgão responsável pela proteção internacional dos refugiados, diante da existência constante – constância percebida pela comunidade internacional – de situações que estimulam, ainda hoje, o surgimento de refugiados, justificando, assim, a sua existência" (JUBILUT, 2007, p. 26-27).

entanto, independentemente da etapa do processo de obtenção do estatuto de refugiado, há a necessidade de proteção da pessoa, uma vez que os direitos básicos de que é titular poderão ser violados (ALMEIDA, 2015, p. 88-89).

De maneira a adentrar nos aspectos conceituais que circundam a temática do DIR, torna-se imperioso traçar algumas linhas a fim de definir, portanto, quem pode ser destinatário da proteção internacional à luz do arcabouço jurídico do DIR e quais são os outros grupos que embora estejam em situação de deslocamento, não se enquadram na descrição legal assim compreendida para delimitar o *status* de refugiado.

A atual matriz[23] da qual emana o conceito de refugiado no âmbito do DIR é a Convenção de 1951 relativa ao Estatuto dos Refugiados[24], também conhecida como Convenção de Genebra – adotada em 28 de julho de 1951 pela Conferência das Nações Unidas de Plenipotenciários sobre o Estatuto dos Refugiados e Apátridas, convocada pela Resolução n. 429 (V), de 14 de dezembro de 1950, da Assembleia Geral das Nações Unidas –, cujos efeitos começaram a ser produzidos a partir de 22 de abril de 1954[25]. Para melhor compreensão do conteúdo trazido pela Convenção de 1951 é válido ressaltar que o referido documento teve como referência histórica os acontecimentos ocorridos antes de 1º de janeiro de 1951, significando dizer que os seus elaboradores fixaram o problema do descolamento em massa nas consequências humanas advindas após a Segunda Guerra, evento responsável pela eclosão de refugiados judeus e não só judeus (refugiados de fato e refugiados propriamente ditos, respectivamente)[26], sobretudo na Europa.

Assim, com base na Convenção de 1951, Artigo 1º (2), o termo "refugiado" para fins de aplicação das disposições contidas nessa fonte do Direito Internacional dos Refugiados, compreende qualquer pessoa que, em consequência dos acontecimentos ocorridos antes de 1º de janeiro de 1951, na Europa ou fora dela,

> temendo ser perseguida por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas, se encontra fora do país de sua nacionalidade e que não pode ou, em virtude desse temor, não quer valer-se da proteção desse país, ou que, se não tem

[23] Optou-se pela utilização da expressão "atual matriz" devido ao fato de que muito da definição de refugiado constante da Convenção de 1951 revisita a definição inicialmente trazida pela Organização Internacional para os Refugiados (1946-1951) quando da definição dos sujeitos abrangidos por seu mandato.
[24] Doravante referida por Convenção de 1951 ou Convenção de Genebra.
[25] No Brasil, a Convenção de 1951 foi implementada por meio da Lei n.º 9.474 de 22 de julho de 1997.
[26] Jubilut (2007, p. 25-26) registra em sua obra a distinção entre dois tipos de grupos de refugiados resultantes do período pós-guerra: "de um lado, os judeus que no início da guerra foram deportados para além das fronteiras alemãs, após terem sido despojados de todos os seus bens e de sua nacionalidade, tornando-se apátridas, ou seja, os refugiados de fato; e, de outro lado, os seres humanos, em sua maioria, mas não somente judeus, que, durante o desenrolar do conflito, abandonaram voluntariamente seus países de origem, pois eram perseguidos e não contavam com a proteção estatal, os refugiados propriamente ditos."

> nacionalidade e se encontra fora do país no qual tinha sua residência habitual em conseqüência de tais acontecimentos, não pode ou, devido ao referido temor, não quer voltar a ele. (CONVENÇÃO DE GENEBRA, 1951).

Da definição constante na Convenção de Genebra, percebe-se que o texto impunha uma "reserva temporal", à medida que somente eram consideradas refugiadas as pessoas que tivessem sido vítimas de perseguição anteriormente a 1951 (JUBILUT, 2007). No entanto, essa definição foi revisada e adequada às novas configurações do cenário internacional, tendo em vista que os fatos históricos, na contramão do que foi previsto pelos elaboradores da Convenção, mostraram que o problema dos refugiados era um fenômeno de longa duração, não ficando restrito às consequências da guerra (ALMEIDA, 2015).

Assim, para sanar a questão da limitação temporal estabelecida e ampliar a definição disposta na Convenção de 1951, foi elaborado o Protocolo de 1967 relativo ao Estatuto dos Refugiados[27], uma segunda fonte do DIR, a partir da qual a proteção aos refugiados foi estendida.

Deste modo, a partir do Protocolo de 1967, a disciplina contida na Convenção de 1951 passou a ser aplicada sem limitações de ordem temporal ou geográfica, em cumprimento ao Artigo 1, §§ 1º e 2º do referido protocolo, consoante as seguintes disposições gerais:

> §1. Os Estados Membros no presente Protocolo comprometer-se-ão a aplicar os artigos 2 a 34, inclusive, da Convenção aos refugiados, definidos a seguir.
>
> §2. Para os fins do presente Protocolo, o termo "refugiado", salvo no que diz respeito à aplicação do §3 do presente artigo, significa qualquer pessoa que se enquadre na definição dada no artigo primeiro da Convenção, como se as palavras "em decorrência dos acontecimentos ocorridos antes de 1º de janeiro de 1951 e..." e as palavras "... como conseqüência de tais acontecimentos" não figurassem do §2 da seção A do artigo primeiro.

A Convenção de 1951 e o Protocolo Adicional de 1967 se consubstanciam em instrumentos que disciplinam o *status* da pessoa refugiada a partir de uma perspectiva universal, perpassando seus efeitos jurídicos dentro do espectro do sistema internacional de proteção. No entanto, ante as causas específicas do agravamento da crise migratória na região centro-americana e tendo em vista a necessidade de tornar a disciplina global adequada às necessidades da região, surge, como resultado de um evento doutrinário, a Declaração de

[27] Assinado em Nova Iorque em 31 de janeiro de 1967, entrando em vigor em 4 de outubro de 1967.

Cartagena sobre Refugiados de 1984[28], documento circunscrito ao plano regional, com aplicação não vinculativa (*soft law)* no âmbito da América Latina, e que exerce um papel protetivo complementar em face dos instrumentos globais.[29]

A Declaração de Cartagena, portanto, conserva a sua importância no entrecho da proteção do refugiado, uma vez que introduziu várias medidas a serem concretizadas visando à melhor tutela dos interesses dos sujeitos em questão. Para tanto, a sua contribuição de maior relevo foi a ampliação da interpretação da definição de refugiado trazida inicialmente pela Convenção de 1951. Assim, o Colóquio adotou, como conclusão Terceira, o seguinte:

> Terceira - Reiterar que, face à experiência adquirida pela afluência em massa de refugiados na América Central, se toma necessário encarar a extensão do conceito de refugiado tendo em conta, no que é pertinente, e de acordo com as características da situação existente na região, o previsto na Convenção da OUA (artigo 1., parágrafo 2) e a doutrina utilizada nos relatórios da Comissão Interamericana dos Direitos Humanos. Deste modo, a definição ou o conceito de refugiado recomendável para sua utilização na região é o que, além de conter os elementos da Convenção de 1951 e do Protocolo de 1967, considere também como refugiados as pessoas que tenham fugido dos seus países porque a sua vida, segurança ou liberdade tenham sido ameaçadas pela violência generalizada, a agressão estrangeira, os conflitos internos, a violação maciça dos direitos humanos ou outras circunstâncias que tenham perturbado gravemente a ordem pública (DECLARAÇÃO DE CARTAGENA, 1984).

A partir da conjugação da definição abarcada pela Convenção de 1951, após alteração feita pelo Protocolo de 1967, e da definição ampliada de refugiado adotada em contextos regionais, o refugiado é, portanto, a pessoa que se encontra fora do país de sua nacionalidade ou de residência habitual devido a bem fundado temor de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, pertencimento a determinado grupo social ou opinião política. Tratando-se, ainda, do indivíduo que tenha abandonado o seu país de origem em razão de conflitos internos, de violência grave e generalizada, pela maciça violação de direitos humanos ou outras circunstâncias que envolvam a perturbação da ordem pública.

---

[28] Segundo Agni Castro Pita: "Na América Latina, a Declaração de Cartagena, de 1984, sobre os Refugiados, foi o marco, como se sabe, da proteção dos refugiados no universo conceitual dos direitos humanos. A Declaração de Cartagena estabeleceu um vínculo claríssimo entre o Direito Internacional dos Direitos Humanos e o Direito Internacional de Refugiados. Uma década mais tarde, a Declaração de São José, de 1994, sobre os Refugiados e Pessoas deslocadas, aprofundou essas relações, dando ênfase a questões atuais de proteção, como o deslocamento forçado e o direito de asilo, em sua dimensão mais ampla." (PITA, 2016, p. 8).

[29] A Convenção da Organização de Unidade Africana (OUA) de 1969, que tratou dos aspectos específicos sobre os refugiados na África, também apresentou uma definição ampliada de refugiado: Artigo I – "2 - O termo refugiado aplica-se também a qualquer pessoa que, devido a uma agressão, ocupação externa, dominação estrangeira ou a acontecimentos que perturbem gravemente a ordem pública numa parte ou na totalidade do seu país de origem ou do país de que tem nacionalidade, seja obrigada a deixar o lugar da residência habitual para procurar refúgio noutro lugar fora do seu país de origem ou de nacionalidade.".

Em outras palavras, o instituto do refúgio está destinado àqueles que encontram óbice para permanecer de maneira segura em sua localidade pátria e que, estando desprovidos da proteção do seu próprio Estado e prejudicados no exercício de seus direitos fundamentais, necessitam socorrer-se de proteção alhures (BRUNO; LIMA, 2018, p. 54). Por certo,

> Não podendo mais conviver no seu Estado de proveniência, essas pessoas procuram alento na solidariedade internacional para que tenham uma chance de reconstruir suas vidas, mesmo sabendo que esse processo é incerto e dificultoso, visto que apesar de existirem as normas de proteção, estas nem sempre conseguem cumprir sua finalidade, devido às afirmações de soberania por parte dos Estados da sociedade internacional (BRUNO; LIMA, 2018, p. 60).

Ademais, nota-se que para a configuração do *status* de refugiado, os elementos essenciais da definição de refugiado devem ser conjugados com outras exigências legais, ou seja, o solicitante de refúgio, merecedor e carecedor de proteção, não pode estar ostentando condições que estejam abrangidas pelas hipóteses de vedação da concessão de refúgio (cláusulas de exclusão), demonstrando, ainda, que a situação que motivou a sua condição de refugiado não deixou de existir (cláusulas de cessação), porquanto permanece a sua necessidade de proteção e de refúgio (BRUNO; LIMA, 2018, p. 60).

Contudo, ocorre que no contexto das migrações forçadas podem surgir dificuldades para a identificação e para o reconhecimento da condição de refugiado do indivíduo que solicita o referido *status*. Isso porque em meio ao contingente de pessoas que se deslocam diariamente e que atravessam fronteiras mundo afora – além de outros conglomerados também abrangidos pelo mandato do ACNUR, dos quais a pesquisa discutirá mais adiante – existem pessoas que deixam o seu país em razão de problemas econômicos, situação não abrangida pelo instituto do refúgio. São os chamados migrantes econômicos, cuja proteção não é amparada pelo DIR. É comum que dentre os casos de solicitação de refúgio a serem avaliados sejam identificadas pessoas que saem de sua terra natal almejando certo restabelecimento e melhora na sua condição financeira,[30] mas que não se amoldam às condições legais que admitem o reconhecimento do *status* de refugiado (JUBILUT, 2007).

Além dos migrantes econômicos existe outro segmento em deslocamento que no contexto dos fluxos migratórios mistos também não está abarcado pelo regime jurídico

[30] Embora não abarcados na proteção do DIR, não pode ser ignorado o fato de que as condições de vida desses indivíduos, especialmente a situação financeira suportada, condicionam a sua escolha pela migração, de modo que nem todo migrante econômico viaja, necessariamente, por uma escolha pessoal. Nas palavras de Bauman (2017, p. 12), os chamados "migrantes econômicos", são "estimulados pelo desejo demasiadamente humano de sair do solo estéril para um lugar onde a grama é verde: de terras empobrecidas, sem perspectiva alguma, para lugares de sonho, ricos em oportunidades.".

específico do refúgio, sendo o grupo dos chamados migrantes ou refugiados ambientais. Grupo que gera controvérsias e que enfrenta diferentes impasses no que tange à sua proteção, seja pela definição jurídica, seja pela natureza do regime protetivo aplicável. Com efeito, o próprio termo "refugiados ambientais" é ainda controverso e indefinido no campo teórico.[31]

Catástrofes naturais, desastres e degradações ambientais cada vez mais acentuados nos últimos anos têm dado prova de que a humanidade está diuturnamente propensa a sofrer o intenso impacto da intervenção humana no meio ambiente (causas antropogênicas) e a suportar os riscos advindos da própria natureza (causas naturais) ou o efeito da combinação de ambos os fatores.

As causas naturais da degradação ambiental, que, segundo Borràs e Felipe (2018, p. 105), são responsáveis por gerar graves prejuízos humanos, econômicos e materiais que assolam principalmente os países menos desenvolvidos economicamente, foram assim detalhadas pelos autores:

> Em relação às causas naturais da degradação ambiental, destacam-se por sua importância os desastres naturais, que englobam atividades geofísicas (terremotos, erupções vulcânicas, avalanches, deslizamentos de terra, etc.), atividades meteorológicas (ciclones tropicais, tornados, furacões, tufões, etc.) e atividades hidrológicas (inundações, por exemplo). (BORRÀS; FELIPE, 2018, p. 104, tradução nossa).[32]

Por outro lado, no que tange ao processo de degradação ambiental de origem antropogênico, este deriva

> [...] de atividades propriamente humanas alicerçadas em um modelo de crescimento econômico baseado na exploração insustentável dos recursos naturais e com graves impactos ambientais. Os efeitos da degradação ambiental permanente conduzem a modificações ambientais que podem inclusive contribuir para a gravidade dos desastres naturais acima mencionados. Neste grupo de causas antropogênicas de degradação ambiental podem-se destacar o desmatamento, as secas, a degradação do solo, a poluição em todas as suas formas, a perda da biodiversidade, a construção de projetos de desenvolvimento e, entre outras, a exploração excessiva de recursos. Há que se destacar também as causas de âmbito tecnológico decorrentes de acidentes industriais, químicos, nucleares ou genéticos e as de âmbito bélico, relacionadas

[31] "Os sujeitos das migrações associadas ao meio ambiente são conhecidos de diversas formas na literatura sobre o tema, sem que exista consenso sobre a nomenclatura a ser utilizada a respeito deles. Tampouco há um conceito único e aplicável para todas as situações em que esses migrantes são definidos com características específicas sobre seus movimentos migratórios e, mais ainda, não existe proteção jurídica global para todas as formas de migrações humanas relacionadas a causas ambientais." (CLARO, 2018, p. 69).

[32] "*En relación a las causas naturales de la degradación ambiental, destacan por su importancia los desastres naturales, que engloban actividades geofísicas (terremotos, erupciones volcánicas, avalanchas, deslizamientos de tierra, etc.), actividades meteorológicas (ciclones tropicales, tornados, huracanes, tifones, etc.) y actividades hidrológicas (inundaciones, por ejemplo).*".

> com os conflitos armados ou com a violência generalizada sobre o meio ambiente. (BORRÀS; FELIPE, 2018, p. 107, tradução nossa).[33]

A ação do homem, ao provocar mudanças consideráveis no espaço natural, tem alterado, imediata ou progressivamente, as condições de vida no Planeta, acarretando desafios multidisciplinares para a comunidade internacional que necessita lidar com os efeitos da mudança climática e da degradação ambiental.

Assim, uma das consequências oriundas das condições ambientais em desequilíbrio é o deslocamento populacional em massa de pessoas que, em função da dificuldade de adaptação ou da impossibilidade de permanência em regiões castigadas por perturbações ambientais naturais e/ou provocadas como "o esgotamento do solo, a desertificação, as enchentes, os terremotos, os furacões" etc., são compelidas ao abandono de suas casas, temporária ou permanentemente, para fugirem dos riscos que ameaçam suas vidas ou que tornam a sobrevivência insustentável (LOPES; AB'SABER; HOSSNE, 2012, p. 410-412).

As pessoas afetadas por situações ambientais adversas, por sua vez, podem buscar segurança e proteção deslocando-se dentro de seu próprio país (então consideradas como "deslocados internos") ou atravessando uma fronteira internacional. Este cenário é crucial para a determinação do tipo de amparo jurídico que a população em deslocamento receberá. Isto é, em se tratando de deslocados internos, seja por motivo de conflitos armados, violência ou por desastres naturais, os sujeitos vulnerados pelas instabilidades sociais ou ambientais deverão ser protegidos por seus países, sendo, ainda, tutelados segundo os tratados internacionais de Direitos Humanos e do Direito Internacional Humanitário.[34] Há, ainda, a aplicação dos Princípios Orientadores relativos aos Deslocados Internos (1998), elaborados pelo Escritório das Nações Unidas para a Coordenação de Assuntos Humanitários (OCHA, na sigla em inglês).[35]

---

[33] "[...] *de las actividades propiamente humanas enraizadas en un modelo de crecimiento económico basado en la explotación insostenible de los recursos naturales y con graves impactos ambientales. Los efectos de la degradación ambiental permanente originan modificaciones ambientales que pueden incluso contribuir en la gravedad de los desastres naturales mencionados anteriormente. En este grupo de causas antropogénicas de la degradación ambiental pueden distinguirse la deforestación, las sequías, la degradación del suelo, la contaminación en todas sus formas, la pérdida de biodiversidad, la construcción de proyectos de desarrollo y, entre otras, la explotación desmesurada de los recursos. También se han de destacar las causas de ámbito tecnológico que derivan de accidentes industriales, químicos, nucleares o genéticos y las de ámbito bélico, relacionadas con los conflictos armados o con la violencia generalizada sobre el medio ambiente".*

[34] Os deslocados internos por conflitos e violência e por desastres naturais também são ajudados pelo ACNUR.

[35] De acordo com o documento que dispõe sobre os Princípios, consideram-se deslocados internos: "pessoas, ou grupos de pessoas, forçadas ou obrigadas a fugir ou abandonar as suas casas ou seus locais de residência habituais, particularmente em consequência de, ou com vista a evitar, os efeitos dos conflitos armados, situações de violência generalizada, violações dos direitos humanos ou calamidades humanas ou naturais, e que não tenham atravessado uma fronteira internacionalmente reconhecida de um Estado." (OCHA, 1998).

Logo, quando se trata daqueles que cruzam as fronteiras para buscar proteção motivados por questões ambientais, a tutela jurídica é embaraçosa. Em outras palavras, como os "refugiados ambientais" não se enquadram na definição de refugiado constante da Convenção de 1951[36], tampouco do Protocolo Adicional de 1967, este limbo jurídico ocasiona a ausência de um marco legal específico para amparar àqueles que se deslocam para outros países por terem sido vitimados por desastres ambientais; por haver distinção formal entre refugiados de guerra e "refugiados ambientais"[37]. Com efeito, percebe-se que um dos entraves relacionados à proteção dos deslocados ambientais sob a ótica do DIR é justamente a limitação conceitual quando da análise literal da definição clássica de refugiado inscrita no arcabouço internacional do DIR (SILVA; MARTINS; OLIVEIRA, 2018, p. 129).

Luchino e Ribeiro (2016, p. 89) corroboram o entendimento de que a situação do refugiado ambiental denominado "externo" ainda não possui uma regulação no sistema universal do direito internacional que ofereça o devido amparo aos seus direitos. Ainda na visão dos autores, essa lacuna evidencia a complexidade da causa dos refugiados ambientais (ou dos chamados "deslocados ambientais forçados externos"), demonstrando o carecimento de um regime de proteção de âmbito global, bem como a falta de um organismo internacional que, de fato, tenha por responsabilidade a tutela deste segmento e que assuma a tarefa de assegurar-lhes condições de vida em segurança e dignidade.

Diante dessa lacuna, há pesquisadores que lançam mão de interpretações que traduzem a inteligência da definição ampliada de refugiado trazida pela Declaração de Cartagena (1984), e que encontram espaço para inserir os "refugiados ambientais" dentro das cláusulas abertas que dispõem sobre a violação maciça de direitos humanos e sobre as "outras circunstâncias" que podem vir a causar grave perturbação à ordem pública. Hipóteses que possibilitariam que o instituto do refúgio fosse estendido aos "refugiados ambientais", ante a ausência da inscrição formal da categoria nos instrumentos jurídicos internacionais:

> Silveira (2012) considera que, por incluir a grave e generalizada violação dos direitos humanos na Declaração de Cartagena de 1984, criou-se um conceito jurídico aberto para que novas situações possam ser incluídas, como os deslocamentos

[36] Nesse sentido, Claro (2018, p. 79), identifica o refugiado ambiental como "refugiado não convencional", uma vez que ele não está abarcado na Convenção de 1951 e em seu respectivo Protocolo (1967).

[37] Usa-se com cautela a expressão "refugiado ambiental" neste estudo, haja vista o conhecimento de que esta é uma nomenclatura que provoca dissenso, e considerando estar pendente o reconhecimento de tal categoria no âmbito do Direito Internacional. Contudo, na esteira do que ensinam Lopes *et al.* (2012, p. 410) apesar da indefinição do conceito "afinal esses refugiados não fogem da guerra como os refugiados consagrados pela Convenção da Organização das Nações Unidas (ONU)", nota-se que, "no presente, refugiado é o melhor termo para explicar a situação dessas pessoas. O termo migrante não é suficiente para expressar a situação de urgência em que os refugiados ambientais se encontram.".

> forçados por causas ambientais. A respeito disso, Trindade (2006) corrobora esse entendimento, ao afirmar que o agravamento da ordem pública pode ser considerado resultado de um grande número de migrantes em decorrência de danos ambientais (SILVA *et al.*, 2018, p. 130).

Mas é importante destacar que haveria ainda outras questões a serem enfrentadas para que a proteção dos "refugiados ambientais" pudesse ser concretizada por meio da interpretação das circunstâncias mais abrangentes e abertas constantes da Declaração acima mencionada. Afinal, a Convenção de 1951, que é um documento internacional, não dá espaço para interpretações extensivas que permitam incluir os "refugiados ambientais" no rol de sujeitos por ela tutelados, assim, a interpretação possível das cláusulas abertas da Declaração de Cartagena esbarraria também em limitações práticas, isto é, no caráter não vinculante e no caráter regional e não universal desse documento (BORRÀS; FELIPE, 2018, p. 119).

O fato é que independentemente da possibilidade de adaptação da definição clássica de refugiado para fins de abranger os refugiados por causas ambientais, é certo que essas pessoas não podem ficar sem proteção. Constatação que exige esforços mútuos por parte dos atores da comunidade internacional para que as vítimas de desastres naturais possam obter o devido amparo legal dentro do sistema internacional de proteção da pessoa humana, seja por parte da adaptação e do alargamento dos instrumentos existentes, sobretudo do arcabouço normativo do próprio DIR, seja por meio da criação de um regime jurídico próprio que atenda às especificidades e à urgência da causa.[38]

É crescente e significativo o número de pessoas que se deslocam interna ou internacionalmente por razões ambientais, causando um impacto vertiginoso na ordem global, sem sinais de abrandamento. Com base no *Global Report on Internal Displacement* (GRID) publicado em 2020 pelo *Internal Displacement Monitoring Centre* (IDMC) – que relatou o panorama dos novos deslocamentos motivados por conflitos ou desastres registrados até o final de 2019 –, o número de pessoas deslocadas internamente atingiu um total de 50,8 milhões. Deste total são 45,7 milhões de pessoas deslocadas internamente como resultado de conflito e violência, e 5,1 milhões de deslocados internos resultam de desastres. Ainda segundo o relatório, em 2019 foram registrados 33,4 milhões de novos deslocamentos, o

[38] "[...] no caso do 'refúgio ambiental' a questão ganha maior relevo, tendo em vista que o meio ambiente saudável também constitui um direito. O meio ambiente ecologicamente equilibrado constitui direito de todos, para as presentes e as futuras gerações. O reconhecimento do direito a um meio ambiente equilibrado configura, *prima facie*, extensão do direito à vida, sob o viés da própria existência humana e da dignidade dessa existência. Os danos e os desastres ambientais, naturais ou antrópicos desequilibram esse ambiente e, a depender do grau de comprometimento dessa existência, podem acarretar deslocamentos forçados de pessoas, que não se cingem às fronteiras territoriais de determinado país." (ALVES, 2018, p. 31).

maior número desde 2012, sendo que, do total, 8,5 milhões dos novos deslocamentos resultaram de conflito e violência, e 24,9 milhões dos novos deslocamentos foram motivados por desastres, sobretudo por questões climáticas (IDMC, 2020, p. 1-2).

Os dados revelam o estado crítico da temática e a impossibilidade de se negligenciar a ajuda e a regulamentação adequada ante os desafios que se descortinam, bem como a impossibilidade de se furtar à obrigação de proteger a pessoa humana. As lacunas normativas, portanto, devem ser sanadas em paralelo à discussão do tema na seara política e institucional, de modo a abarcar de maneira direta e efetiva a proteção dos "refugiados ambientais" na ordem nacional e internacional, reconhecendo-se a transcendência do problema e o seu alcance global. Colocando, pois, na pauta da ordem do dia, o destino desse grupo amplamente vulnerado e castigado por causas adversas que fazem do deslocamento a alternativa derradeira como uma estratégia de sobrevivência.

Pois bem, antes de serem apresentados os dados sobre refúgio e para bem compreender as características próprias deste grupo vulnerável, é salutar firmar a distinção entre determinados termos comumente tocados quando do estudo do Direito Internacional dos Refugiados e do campo de abrangência do mandato do ACNUR. Assim, conforme levantado anteriormente, existem outros grupos igualmente protegidos pelo Direito Internacional dos Direitos Humanos, e que são vulgarmente confundidos ou mesmo considerados de forma genérica quando da abordagem da proteção ao sujeito em situação de refúgio. Nesse sentido, Almeida (2015) empreendeu uma análise minuciosa dos termos: nacionais, apátridas, exilados e asilados, ensinando o seguinte:

> [Nacionais] a nacionalidade é um vínculo jurídico que une uma pessoa a determinado Estado. É uma relação estabelecida pelo Direito interno, correspondendo a cada Estado determinar o modo de aquisição, perda e reaquisição da nacionalidade.
> [...]
> [Apátridas] o apátrida, que não possui nenhuma nacionalidade, é definido pela Convenção sobre o Estatuto dos Apátridas de 1954, como: "aquele que não é considerado como cidadão por nenhum Estado na aplicação de suas leis".[39]
> [...]
> [Exilados] o exilado é aquele que está vivendo o exílio [...] De acordo com os dicionaristas, *exilado* é aquele que vive distante de sua terra natal e a deixou voluntária ou forçosamente. Exilado migrante, é aquele que vive fora de sua terra natal e assim está por vontade própria. Aquele que deixa o seu país e que vive distante forçosamente, pode ser o exilado *stricto sensu*, quando do recebimento por outro Estado como se qualquer estrangeiro fosse, ou o asilado, quando recebida proteção jurídica do país que o acolhe. A principal diferença entre o exilado *stricto*

[39] Em outras palavras, apátridas são pessoas que perderam a nacionalidade de origem ou que não têm sua nacionalidade reconhecida por nenhum país, estando oficialmente sem pátria. Ainda assim, mesmo que ausente o vínculo de nacionalidade ou cidadania com algum país, o apátrida não deixa de possuir seus direitos humanos e fundamentais.

> *sensu* e um asilado é que, com relação ao asilado, há o reconhecimento jurídico da existência de uma perseguição; em relação ao exilado *stricto sensu*, não.
> [...]
> [Asilados] o asilo é gênero que possui duas espécies: o asilo político[40] e o estatuto do refugiado. Uma diferença fundamental entre asilo e estatuto do refugiado refere-se ao âmbito geográfico de sua aplicação. O asilo é um instituto jurídico regional, estando instituído apenas na América Latina, enquanto o estatuto do refugiado é aplicado internacionalmente. [...] Em caso de perseguição por crime político ou em virtude das opiniões políticas do buscador de asilo, este poderá solicitar asilo político, o qual apresenta duas formas: diplomático, concedido na representação diplomática do país ao qual é solicitado o asilo, que está localizada no próprio país do solicitante e territorial, quando o Estado recebe o estrangeiro em seu território, oferecendo-lhe proteção. A concessão do asilo diplomático não garante o direito ao asilo territorial. (ALMEIDA, 2015, p. 82-86, grifo do autor).[41]

Havendo sido superada a distinção entre os institutos acima elencados é pertinente, pois, frisar que independentemente da denominação, seja apátrida, refugiado, exilado ou asilado, o que realmente importa sob a ótica do sistema do DIDH, segundo ponderou Almeida (2015, p. 84): é a própria existência com vida da pessoa humana, condição indispensável para o seu reconhecimento como sujeito de direito, portanto, deixando de ser o seu "vínculo jurídico com determinado Estado ou seu *status* jurídico de cidadão", significando dizer que "o mero fato de existir vincula o ser humano à ordem jurídica internacional". Isto parte da concepção de que o sistema do DIDH teve a sua criação inspirada na dignidade da pessoa humana, sendo o referido princípio, além de fonte de existência, o seu alvo de concretização.

Posto isto, resta caminhar para as derradeiras linhas desta parte do trabalho prosseguindo na identificação do *status* jurídico da pessoa refugiada. Afinal, sabe-se que o tema do DIDH *lato sensu* e a institucionalização do DIR ganharam relevo após a catástrofe humanitária verificada durante e após a Segunda Guerra Mundial; um cenário que exigiu a mobilização da comunidade internacional a fim de se evitar que as atrocidades cometidas naquele período se repetissem na história da humanidade (JUBILUT, 2007). Assim, consoante advertiu Almeida (2015, p. 89): "Zelar pelo respeito aos direitos humanos, em qualquer país da comunidade internacional, é, portanto, prevenir a ocorrência de acontecimentos históricos geradores de refugiados.".

---

[40] Compartilhando das lições de Jubilut (2007), Bruno e Lima (2018, p. 52-53) obtemperam que o asilo político "é verificado contemporaneamente sobretudo na prática do Direito Internacional Público da América Latina, em função das instabilidades políticas que solaparam a região. Estados não pertencentes a essa região utilizaram o instituto de modo esporádico. [...] razão pela qual a maioria dos doutrinadores chega a afirmar que o instituto do asilo é uma prática restrita à América Latina".

[41] Cabe destacar que o asilo, nos termos acima aduzidos, é formalizado por meio de ato constitutivo. Por outro lado, o Estatuto do Refugiado é um ato declaratório, pois, antes mesmo de receber o referido *status* a pessoa já é considerada refugiada. Ao passo que o Estado, ao conceder o estatuto do refugiado, está a reconhecer uma condição preexistente (ALMEIDA, 2015).

No mesmo sentido, Pita sustenta que é justamente na violação de direitos humanos que se manifesta a causa fundamental para que a pessoa abandone o seu lugar de proveniência e solicite asilo, motivo pelo qual o Direito Internacional dos Refugiados não pode ser articulado fora do Direito Internacional dos Direitos Humanos. Mesmo porque o respeito e o exercício dos direitos humanos nos países de origem despontam como estratégia de prevenção de deslocamentos forçados, da mesma forma que o respeito aos direitos humanos nos destinos de acolhida é imprescindível à proteção eficaz dos refugiados (PITA, 2016, p. 7).

Também, com o fim da disputa entre as superpotências em 1945 e com o advento da globalização, a problemática dos refugiados iniciou a sua fase atual (JUBILUT, 2007). Passado algum tempo desde o fluxo exponencial de pessoas no pós-guerra, hoje o panorama mundial não é diferente, dado que os massivos deslocamentos forçados ainda ocorrem de forma reiterada e que têm atingindo níveis sem precedência, configurando e intensificando a atual crise humanitária. Deslocamentos que têm origens nas múltiplas situações de instabilidade social, política e econômica que persistem em determinados Estados, um quadro extremamente complexo que tem desencadeado conflitos armados, perseguições e graves violações de direitos humanos.

Segundo dados constantes do Relatório Anual *Global Trends – Forced Displacement in 2019* publicado no ano de 2020 pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados,[42] há cerca de 79,5 milhões de pessoas em deslocamento forçado pelo mundo, considerando o período compreendido até o final do ano de 2019, de modo que 1% da população mundial está deslocada. Do contingente humano submetido ao descolamento forçado, 26 milhões de pessoas constituem o número de refugiados[43], 45,7 milhões é o número de pessoas deslocadas internamente[44], e 4,2 milhões de pessoas figuram dentre os considerados solicitantes de refúgio[45]. Há também o grupo dos 3,6 milhões de venezuelanos deslocados fora de seu país, também incluso dentre os 79,5 milhões inicialmente apontados.

---

[42] O Relatório *Global Trends* ("Tendências Globais"), conforme consta do sítio eletrônico oficial do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados, é um estudo publicado anualmente por esta agência e que tem por escopo a análise das mudanças nas populações de seu interesse. Visando, ainda, auxiliar a comunidade internacional, Estados e organizações, no planejamento de respostas humanitárias.

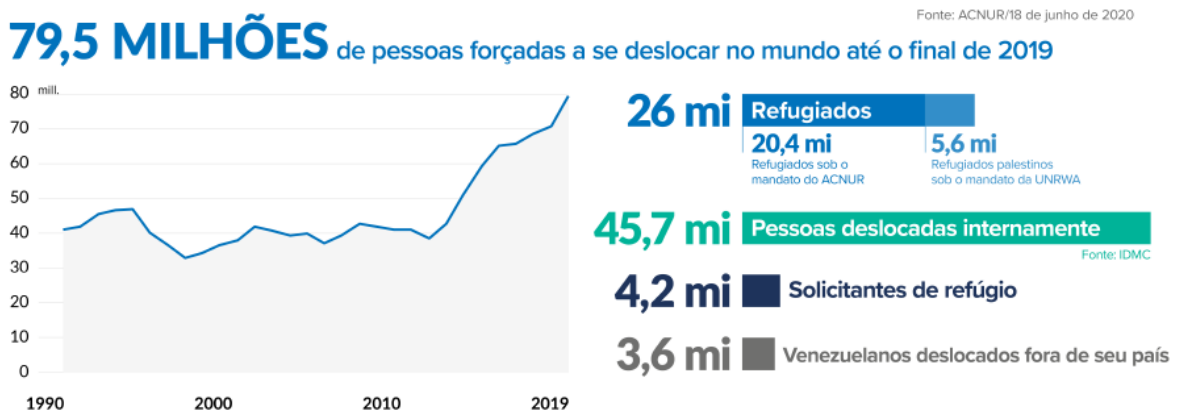
[43] 20,4 milhões de refugiados estão sob o mandato do ACNUR, e um total de 5,6 milhões de refugiados palestinos estão sob o mandato da *United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East* (UNRWA).

[44] São aqueles que se deslocam e saem de suas casas pelas mesmas razões que os refugiados, no entanto, como o próprio nome sugere, os deslocados internos não chegam a atravessar uma fronteira internacional, permanecendo dentro do próprio país, gozando, ainda, da proteção de seu Estado.

[45] Indivíduos que solicitam às autoridades de um determinado país o reconhecimento da condição de refugiado, e que permanecem sob a condição de "solicitante" até que o pedido seja analisado pelos sistemas nacionais responsáveis pelo ato declaratório que reconhecerá o *status* pleiteado.

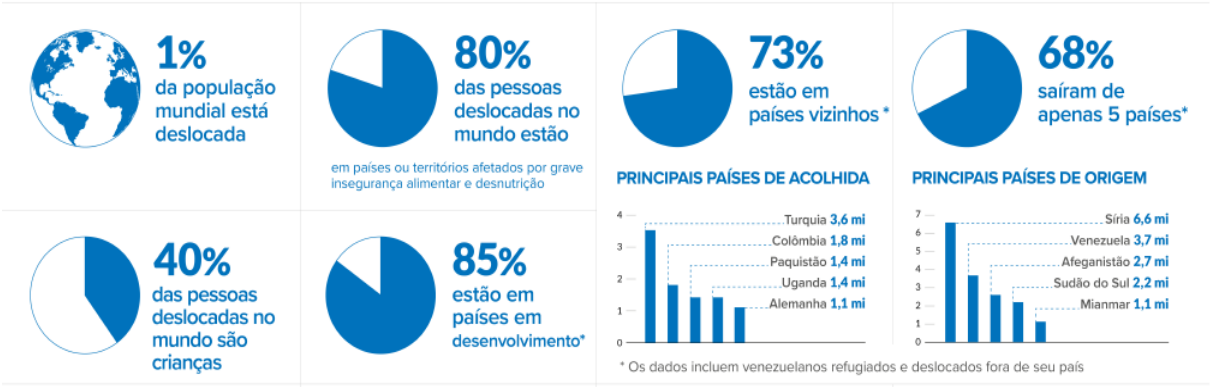
Ademais, o levantamento aponta que 40% das pessoas deslocadas no mundo são crianças (ACNUR, 2020). Os dados podem ser corroborados a partir da análise das figuras abaixo:

Figura 1 – Grupos Humanos em Deslocamento pelo Mundo



Fonte: ACNUR/18 junho de 2020.[46]

Figura 2 – Dados sobre Deslocamento Forçado



Fonte: ACNUR/18 junho de 2020.[47]

Ainda com base no Relatório do ACNUR, e conforme pode ser verificado na Figura acima, 68% dos refugiados e venezuelanos deslocados saíram de apenas cinco países: Síria (6,6 milhões), Venezuela (3,7 milhões), Afeganistão (2,7 milhões), Sudão do Sul (2,2 milhões) e Mianmar (1,1 milhão). 73% dessas pessoas se hospedaram em países vizinhos, sendo os principais destinos de acolhida os seguintes países: a Turquia, com o maior número de refugiados do mundo, totalizando 3,6 milhões de pessoas; a Colômbia, com 1,8 milhão; o Paquistão, com 1,4 milhão; a Uganda, também com 1,4 milhão; e a Alemanha, com 1,1 milhão (ACNUR, 2020).

[46] Imagem extraída do *site* oficial do ACNUR Brasil (aba *Dados sobre Refúgio)*, em 20 jul. 2020.
[47] Idem.

A partir dos dados levantados anualmente pelo ACNUR é possível identificar que o fluxo de pessoas em deslocamento forçado no mundo é significativamente grande. Essas pessoas encontram na necessidade de mudança e no abandono de sua terra natal a chance de manter preservada a sua integridade psicofísica. Valendo repetir que a mudança é forçada, o deslocamento é compulsório, a viagem não é uma escolha, mas uma necessidade. A decisão que culmina na fuga de seu lugar de origem transforma o sujeito em questão em um *asylum seeker* (buscador de asilo)[48], e como ficou sedimentado, buscar proteção em outro país é um direito de todos, nomeadamente em casos de conflitos e perseguições que tornem esses indivíduos vítimas de violações de direitos humanos.[49]

No trabalho desenvolvido por Almeida, a não violência é defendida e fundamentada como um princípio orientador da formação do sistema do Direito Internacional dos Direitos Humanos. E no âmbito das vertentes que integram esse sistema de proteção, segundo o mesmo autor (2015, p. 79): "É no DIR que o princípio da não violência transparece com maior clareza", à medida que é oferecida ao ser humano a proteção que ele tanto necessita, tornando-o livre das situações de perigo que outrora ameaçaram os seus direitos humanos básicos. Permitindo concluir que: "O reconhecimento de um estrangeiro como refugiado é, precipuamente, o reconhecimento, por parte de um Estado, de que todo ser humano tem direito a uma existência livre de violência." (ALMEIDA, 2015, p. 80).

Uma pessoa quando deixa o seu próprio país por estar sofrendo, ou na iminência de sofrer, perseguições e de ter os seus direitos ou a sua própria condição humana violados, se coloca diante da comunidade internacional como um sujeito carecedor de proteção, e quando um Estado reconhece o *asylum seeker* como refugiado, conferindo-lhe o devido estatuto jurídico, esse indivíduo passa a integrar a ordem jurídica de outro país, agora, na qualidade de cidadão (ALMEIDA, 2015, p. 80). Mas ele não integra apenas a ordem jurídica como também a ordem social, motivo pelo qual se torna indispensável abordar o *status* social da pessoa refugiada enquanto sujeito pertencente a um segmento social vulnerável, facilitando a discussão sobre a necessidade de se desconstruir os estigmas depositados sobre o estrangeiro,

[48] "Até o momento em que é solicitada a concessão do estatuto do refugiado, a pessoa é qualificada como um buscador de asilo (*asylum seeker);* a partir desta solicitação, a pessoa será qualificada como um solicitante do estatuto do refugiado, ou solicitante de refúgio (pois já iniciou, de direito, o processo de solicitação de estatuto de refugiado). Caso a pessoa receba o estatuto, será considerada como refugiado. Antes da pessoa tornar-se um buscador de asilo, a estratégia vigente é a de prevenção; a partir desse acontecimento, entra em cena a estratégia de reparação." (ALMEIDA, 2015, p. 88).

[49] O direito humano ao asilo vem previsto na DUDH, nos Artigos 13 e 14, segundo os quais: Artigo 14 (1) – "Em caso de perseguição, toda pessoa tem direito a buscar asilo, e a desfrutar dele, em qualquer país [...] Artigo 13 (1) - Toda pessoa tem direito de liberdade e movimento dentro dos limites de cada país. (2) – toda pessoa tem o direito de deixar qualquer país, incluindo o seu próprio, e de retornar ao seu país."

vítima da crise humanitária do presente século, cujo semblante personifica o medo e a insegurança no entrecho das sociedades globalizadas e excludentes.

1.3 *Status* social: pessoa integrante de um segmento social vulnerável

O símbolo do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados é representado por duas mãos que estão colocadas sobre a cabeça de uma pessoa, como se fosse o teto de uma casa; em sinal de proteção e de acolhimento (ALMEIDA, 2015). O gesto remete a um abrigo, um refúgio àqueles que estão sob o mandato do ACNUR, e além de explicitar qual é o objetivo da Agência, a figura aparece também na forma de um apelo que diz: proteja os refugiados.

No dicionário brasileiro da Língua Portuguesa[50], a palavra "proteção", do latim *protectĭo,ōnis; protegĕre*, aparece com o sentido de "cobrir", "esconder", "abrigo", ou com as acepções de "ato de proteger alguém ou algo de perigo" ou "auxílio para o que é mais fraco ou menor". Por certo, o termo proteção é o que deve estar presente quando da elaboração de normas e políticas voltadas às pessoas em situação de refúgio, sobretudo nas estratégias de integração e de inclusão perante as comunidades que os recepcionam. Afinal, as pessoas em situação de refúgio se enquadram no perfil daqueles que, em decorrência da condição de vulnerabilidade, são legítimos destinatários de ações de proteção e de assistência.

Quando da abordagem da temática do refúgio e dos deslocamentos forçados, necessário se faz considerar o panorama de um mundo globalizado que traz os seus múltiplos impactos e reflexos àqueles que estão habitando no "Primeiro" ou no "Segundo mundo", em uma perspectiva baumaniana, e que, portanto, conjugam realidades distintas. A lógica dos efeitos globalizantes consegue perfazer-se de confusões, de mudanças de paradigmas e principalmente de inversão de valores.

Fala-se disto porque, no entrecho de um mundo globalizado que privilegia os viajantes de primeira classe e que desprivilegia àqueles que não tiveram a sorte de desfrutar dos avanços tecnológicos e da evolução dos meios de transporte mais sofisticados, subsiste a dificuldade para se aceitar a circulação de pessoas com as mesmas boas-vindas que são dadas às mercadorias, aos bens e ao capital, que circulam soberanamente entre as fronteiras visíveis e invisíveis que conectam um lugar do mundo ao outro.

[50] Dicionários Aurélio e Michaelis, ambos disponíveis na versão *online*.

Sobre a inflexibilidade e a resistência em se aceitar a circulação de pessoas, ao traçar este comparativo, Pita (2016, p. 5) sugere, pois, que a problemática dos refugiados no contexto de um mundo globalizado e em constante mudança, requer uma análise adaptada a esta nova conformação. Segundo o mesmo autor, o ex-Alto Comissário da Agência da ONU para Refugiados, António Guterres, manifestou-se no sentido de que, sob a ótica de um mundo globalizado: "por um lado, os bens e o capital circulam pelo mundo todo com grande facilidade, [e] por outro, a circulação de pessoas se torna cada vez mais restritiva, em particular, a dos segmentos mais vulneráveis, incluindo os refugiados e solicitantes de asilo".

A lógica do evitamento que lança barreiras sobre a movimentação de pessoas em nada condiz com a lógica da proteção, pelo que apresenta pressupostos completamente dissidentes no plano teórico e prático, principalmente quando o grupo que figura como carecedor desta proteção, e também desta liberdade de circulação, é justamente aquele que integra um segmento global vulnerável.

Afinal, segundo constatou Andreatta (2008, p. 9), o estrangeiro, seja ele imigrante ou refugiado, representa um "paradigma da exclusão no mundo global contemporâneo", isso porque a figura da pessoa que transpõe os limites territoriais, que abandona a sua origem e que adentra em outros territórios sem estar vestido com trajes de turista ou portando um visto para tanto, "encarna em si a vulnerabilidade da condição humana".

Em relação ao *status* jurídico da pessoa refugiada, já foi possível identificar que eles são migrantes com razões distintas daqueles que, por decisão deliberada, decidem tentar melhores condições de vida em outros países, mormente no quesito econômico. As razões que levam à migração em busca de refúgio decorrem de situações que motivam o deslocamento forçado não como uma nova opção de vida em si, mas como uma opção de sobrevivência.

O cenário que configura as migrações forçadas, e que resulta no número de refugiados em escala progressiva, é um cenário que espelha conflitos, guerras e perseguições; culminando na violação grave e generalizada de direitos humanos que também é motivo de reconhecimento do *status* de refugiado à luz da normativa internacional e regional.

Assim, a dificuldade que se encerra em sociedade, sobretudo nas sociedades destino dos refugiados, é aquela relacionada à falta de conhecimento ou mesmo de empatia, que tornam invisíveis as razões que levam estas pessoas a abandonarem as suas origens, e que deixam à mostra apenas e tão somente o fato de que elas estão batendo à porta de algum território que não o de sua nacionalidade, como se estivessem exigindo um favor que não lhes é devido.

Como resultado desta “cegueira” às razões do refúgio, os Estados, por meio de políticas migratórias desumanas ou indevidamente restritivas; e as pessoas, por meio de práticas xenofóbicas, preconceituosas, discriminatórias e excludentes, acabam por tornar os refugiados sujeitos duplamente vitimados: primeiro, pela perseguição perpetrada em seu Estado; segundo, pela negativa de uma acolhida humanamente digna.

Essa nova dimensão socioeconômica do fenômeno, conforme considerou Calegari (2018, p. 19), acaba motivando desfechos problemáticos ante os novos contornos das migrações em massa: “questionamento do Estado-Nação, xenofobia, controle rígido das fronteiras, preconceito estimulado pela mídia, criminalização dos movimentos migratórios, acolhimento precário dos estrangeiros, e privação dos direitos humanos (CLOCHARD, 2007)”.

À vista disto, é necessário o entendimento de que a pessoa refugiada coleciona diversas perdas, inclusive a perda de sua própria terra, acumulando traumas e marcas de violência que certamente o tempo não apagará por completo, pois, agora, são partes constitutivas de sua história. No dizer de Hannah Arendt (2013, p. 8) o refugiado perde a sua casa, símbolo da familiaridade da vida cotidiana; perde a sua ocupação, significando a perda da confiança de sua utilidade no mundo; perde a sua língua, genuína expressão dos sentimentos humanos que traduz a naturalidade e a simplicidade das reações, dos gestos; perde família e amigos, o que vem a significar a total ruptura de sua vida privada.

O refugiado é a pessoa que se aproxima com as feridas abertas solicitando asilo àqueles que evidentemente estão em condições mais favoráveis para oferecer cuidado e para completar aquilo que falta no Outro que se lança ao seu encontro. No entanto, em determinadas situações, o que ocorre não é o fechamento das feridas sabidamente abertas, o curativo e o amparo não são oferecidos, pelo contrário: em atos de indiferença ou por meio de atitudes opostas à acolhida, as feridas são ainda mais escancaradas e mantidas expostas, causando uma segunda, terceira, quarta ou tantas outras cicatrizes que, no corpo do refugiado, representam o mal estar da humanidade.

O refugiado, corpo que sofre (ZANFORLIN, 2013), passa por um verdadeiro ciclo de exposição à vontade alheia, à medida que ele suporta tudo quanto o “querer” de outra pessoa lhe pode afetar. Dito de outra forma, o refugiado, além de passar pela exposição à vontade daqueles que deflagram os conflitos e as perseguições em seu território originário – vontade que envolve bombardeios às cegas e ameaças de grupos paramilitares, por exemplo –, passa, ainda, (se por sorte sobrevive aos efeitos da primeira vontade), a depender da vontade daqueles que oferecem meios de transporte às travessias pouco seguras, da vontade daqueles

que exigem tirar vantagem de sua condição vulnerável, e da vontade dos países em querer recebê-lo, acolhê-lo, e integrá-lo à comunidade anfitriã. São circunstâncias alheias à sua própria vontade e que, portanto, podem ser responsáveis por amenizar ou intensificar a situação de vulnerabilidade e de sofrimento.

Ademais, nesse hiato que separa o momento de partida e de chegada à fronteira de outros países, o refugiado está exposto, ainda, à vontade, no sentido figurado, do meio de transporte improvisado para iniciar as travessias, normalmente barcos ou botes superlotados, cuja tripulação é quase dez vezes maior que a capacidade suportada, e também se expõe à vontade do Mediterrâneo e das condições climáticas, para que não fique à deriva e não se torne vítima de naufrágio, e fique, pois, impossibilitado de concluir "com sucesso" a sua longa jornada.

Pois bem, mesmo com as "violências e marcas de travessias e trajetórias, com o desconhecimento da casa que pretendem habitar, com suas urgências, sem ser convidado, com sua língua distante e incompreensível" (GEDIEL; CASAGRANDE; KRAMER, 2016, p. 24), os refugiados vêm. Vêm, sobretudo, em sua **condição humana**, porquanto parece absurdo ter que enfatizar essa condição. Tarefa dolorosa humanamente falando, porém, necessária, embora viva-se "num mundo insano em que [na maioria das vezes] é difícil ser aceito (apenas) como ser humano" (ARENDT, 2013, p. 14).

Afinal, a condição de ser humano nem sempre é lembrada quando a problemática da afluência massiva de solicitantes de refúgio é abordada apenas sob o viés político, econômico ou de segurança nacional. Havendo, pois, o fenômeno da "negação da subjetividade", nos termos de Bauman (2013, p. 78), negação esta que "desqualifica os alvos selecionados como parceiros potenciais do diálogo".

O fato é que a vulnerabilidade desta população torna-se ainda mais severa quando os refugiados são tratados de maneira não-humana, não como parte do "nós", mas de forma objetificada, coisificada e, portanto, como parte excedente. Nesse sentido, Andreatta (2008, p. 10) obtempera que os estrangeiros (imigrantes e refugiados) são os "nômades excedentes da pós-modernidade", que se apresentam na forma de imagens fragmentadas de uma massa humana em contínuo deslocamento, e que, ao se movimentarem transpondo fronteiras, "nessa procissão de maltrapilhos [eles] ultrapassam quase imperceptivelmente as fronteiras dos mais excludentes imaginários".

Por vezes a agressividade transposta nos discursos políticos ou midiáticos que tornam de conhecimento público a questão das migrações forçadas, acaba traduzindo para as sociedades mundo afora uma visão equivocada sobre os refugiados, fazendo com que as

pessoas perseguidas e vitimadas acabem passando por uma nova prova de fogo, ao se depararem com uma comunidade pouco ou nada amistosa e relutante na missão integradora, por tê-los como ameaças, como pessoas que vieram para tumultuar a ordem, para trazer instabilidade e para ocupar os lugares que a princípio seriam dos nacionais.

Esta é uma visão que esbarra em um pseudonacionalismo e que recai, em verdade, no egoísmo e na falta de cumplicidade, solidariedade, alteridade, empatia, fraternidade, e tantas outras virtudes e responsabilidades exigíveis de uma comunidade global que se assume comprometida com o respeito à dignidade e com os direitos humanos de toda pessoa.

Mas, há também duas formas de se interpretar a relutância política e institucional no oferecimento de alternativas adequadas à resolução do problema. De um lado, os discursos políticos e a divulgação midiática de cunho sensacionalista parecem ser representativos de ideologias próprias e aptos a induzir à falta de afinidade do público ouvinte com a causa.

Por outro lado, tais discursos parecem ser apenas reflexos daquilo que a sociedade transparece sentir e pensar sobre o assunto, ao passo que os líderes políticos apenas se utilizam desta deixa e aproveitam para fazer da crise migratória um palco político. Bauman (2013, p. 70) afirmou que: "A incerteza e a vulnerabilidade humanas são os alicerces de todo poder político", e que foi contra "essa dupla de efeitos secundários da condição humana [...] e contra o medo e a ansiedade que eles tendem a gerar, que o Estado moderno prometeu proteger seus súditos".

Segundo constatou Pita (2016, p. 12), diante do crescimento vertiginoso dos movimentos migratórios irregulares, sobretudo na Europa, os Estados passaram a adotar, gradualmente, medidas restritivas para frear e obstaculizar a chegada dos *asylum seekers*. Para tanto, foram incorporados diferentes tipos de barreiras: "requisição de visto, sanções às companhias aéreas, detenção administrativa, interceptação em alto mar" e outras ações de contenção, de modo que a situação foi agravada, ainda segundo Pita, "pela crescente incapacidade dos Estados – inclusive os mais ricos – de estabelecer procedimentos justos, rápidos, efetivos e eficientes para a determinação da condição de refugiado".[51]

Para o mesmo autor (2016), o fato de os estrangeiros serem presumidamente tidos como migrantes sem que haja a distinção entre refugiados e outros migrantes, é um equívoco que pode decorrer da lógica de que ambos partilham das mesmas vias de acesso a outros

[51] Segundo analisou Pita (2016, p. 12): "Essas medidas, em muitos casos, fomentam práticas de tráfico de migrantes, cada vez mais sofisticadas, pondo em risco os verdadeiros solicitantes de asilo e a própria natureza da instituição de asilo: dar proteção ao perseguido. Nos últimos tempos, o ACNUR prestou atenção especial às medidas adotadas para combater o tráfico de migrantes e a exploração de pessoas, entendendo que, na luta contra esses delitos, deve-se considerar grandemente a repercussão que isso pode causar às pessoas solicitantes de proteção internacional e que se tornaram vítimas involuntárias dessas práticas.".

territórios e que, ainda, podem ser vulnerados e vitimados pelas mesmas redes de tráfico. "Não obstante, no caso dos refugiados, falamos de vítimas de uma migração forçada para salvaguardar a vida, a segurança ou a liberdade ante uma situação de perseguição, de conflito armado e de violações massivas de direitos humanos." (PITA, 2016, p. 5-6).

No mesmo sentido, Pita prossegue investigando as dificuldades que podem advir da confusão causada pelos fluxos migratórios mistos:

> As características particulares dos fluxos migratórios atuais de natureza mista tornam cada vez mais difícil distinguir entre refugiados e outros migrantes, o que, de certa forma dificulta a identificação e proteção daquelas pessoas que sofrem perseguição e que, por isto, requerem e merecem proteção internacional. Isto acarreta uma tendência, cada vez maior, a considerar, como migrantes, os solicitantes de asilo, enquanto não provarem o contrário, aos quais se aplicam normas migratórias sem levar em conta suas necessidades específicas de proteção e os limites estabelecidos pelos instrumentos internacionais. (PITA, 2016, p. 10).

Em nota sobre isso, é importante salientar que o fato de uma pessoa ter o seu *status* de refugiado reconhecido enquanto outra pessoa é considerada apenas como migrante econômico, não significa que a comunidade internacional está isenta de dispensar sobre estas pessoas o mesmo tratamento humano e de respeitar, de igual forma, os seus direitos enquanto pessoa; muito embora as circunstâncias condicionem um tratamento específico aos refugiados justamente pela maior situação de vulnerabilidade[52].

A distinção que se faz, portanto, serve para identificar, juridicamente e socialmente, a diferença entre a pessoa que ingressa, por conta própria, no território de outro país para buscar melhores condições de vida, e aquela que se vê coagida a abandonar a sua terra de origem por conta de diferentes agentes de perseguição. Na continuidade do raciocínio, Pita reverbera:

> Falamos, então, de direitos humanos em três aspectos, a saber: *nexo causal, sujeitos e soluções*. Por um lado, porque os refugiados não apenas são migrantes que chegam a um país diferente do próprio, mas, justamente, porque se trata de pessoas coagidas a sair de seus países em razão de violações de seus direitos humanos que obstaculizam seu retorno e, portanto, a busca de soluções. É esta a ideia a prevalecer

[52] Sobre esta questão, vale a pena compartilhar as indagações de Zanforlin (2013, p. 144, grifo nosso): "Quem sofre mais, um congolês de Kinshasa ou um proveniente do leste do Congo? Quem é mais perseguido, um paquistanês que não tem liberdade de professar seus credos religiosos, um somaliano ameaçado por milícias ou um colombiano acuado pelas Farc? Qual narrativa será mais verossímil, quais relatos de sofrimento possuem mais credibilidade e qual desejo deve ser ocultado? Como separar o migrante que pede refúgio ao chegar clandestino num navio ou aquele que paga a coiotes, submete-se ao tráfico para conseguir subverter as condições de generalizada violação de direitos humanos? Quais são os direitos que devem ser creditados à boa vida? Qual a hierarquização do caos e qual o número ideal de solicitações a ponto de não prejudicar a quantidade igualmente ideal de deferimentos? O que não pode ser banalizado, a vida ou o *status* de refúgio? Como separar, por fim, o migrante econômico do refugiado real? [...] **como separar o corpo que sofre do que quer trabalho**?".

> em qualquer discussão sobre política migratória que envolva, direta ou indiretamente, indivíduos em busca de proteção internacional. Não se exige a extrapolação de princípios ou conceitos desconhecidos ao mundo das migrações, mas, pura e simplesmente, o cumprimento das obrigações contraídas pelos Estados nos instrumentos internacionais de Direitos Humanos. (PITA, 2016, p. 8, grifos do autor).

O apelo que existe por parte dos defensores do Direito Internacional dos Refugiados é para que as políticas migratórias a serviço da salvaguarda dos países – que mantêm os olhos abertos às práticas irregulares e clandestinas, inclusive práticas de exploração de pessoas mediante o crime de tráfico humano[53]–, não fechem os olhos para as diferenças-chave existentes entre os sujeitos migrantes (e os institutos que tutelam os seus direitos), e para que os refugiados não sejam colocados em um mesmo plano fático, deixando-se de dispensar sobre este grupo específico o tratamento adequado que ele merece devido às condições de maior fragilidade. Isto é, por terem se apegado às travessias não como uma alternativa, mas como uma necessidade de lutar pela própria vida e de sua família.

Ademais, além da generalização entre migrantes e refugiados, há um percalço ainda maior: a errônea associação feita entre refugiados e terroristas. Algo que, segundo Friedrich e Benedetti (2016, p. 69), não encontra razão de ser nem do ponto de vista das definições legais, nem sob a análise da vivência prática, tendo em conta que o terrorista é, ainda na visão das autoras, o sujeito que planeja e que está determinado a praticar atos de violência contra a população civil de determinado lugar previamente escolhido para ser alvo de ataques. E que, além de produzir vítimas fatais, este indivíduo tem a intenção de "incutir medo e pânico em todos e, assim, expor a existência, o objetivo e a causa do grupo a que pertence." (FRIEDRICH; BENEDETTI, 2016, p. 69).

Portanto, o terrorista é uma figura totalmente diferente da figura do refugiado, pelo que os propósitos e as razões que levam à sua chegada a outros países são completamente dessemelhantes e em nada coincidem, de modo que não há nenhum nexo que leve a tal assimilação. Pelo contrário, as pessoas se refugiam justamente para fugir da vida precarizada que persiste em seus países de origem, sobretudo pela ocorrência de conflitos armados deflagrados por grupos paramilitares que agem sob atos de terrorismo e de extremismo

[53] "O ACNUR partilha o interesse e a preocupação dos Estados no combate ao tráfico e à exploração de pessoas através da cooperação bilateral e multilateral. Contudo, é necessário distinguir as medidas que têm, pela cooperação internacional, o objetivo de combater o tráfico e a exploração de pessoas das que tratam de, por meio da interceptação de pessoas fora do território, dissuadir os solicitantes de asilo e os refugiados de buscarem proteção num país, com o objetivo de prevenir ou interromper o deslocamento daqueles que não possuem a devida documentação ou o crescente uso da detenção administrativa nos países de asilo." (PITA, 2016, p. 14).

religioso. “Elas não são os agentes perpetradores da violência, mas as vítimas” (FRIEDRICH; BENEDETTI, 2016).

Conforme o panorama traçado por Friedrich e Benedetti (2016, p. 67, grifos das autoras): o ano de 2015 foi responsável por marcar o tema dos refugiados em sede mundial, fato que se deu em decorrência de dois fatores: (i) a chegada de milhares de refugiados à Europa, a maioria sírios “fugindo dos conflitos entre o governo central e o *estado islâmico*”; e (ii) a relação equivocadamente estabelecida entre refugiados e terroristas, sobretudo, após a tragédia ocorrida em Paris, a capital francesa, no mês de novembro do mesmo ano.

Considerando tais fatos, Friedrich e Benedetti (2016, p. 67) reportaram que o cenário tornou imediatamente perceptível “a tendência de retrocesso na questão da concessão do refúgio e da proteção dos refugiados”, de modo que eclodiram “várias manifestações de governantes e políticos nacionais no sentido de restringir a entrada de refugiados, impor barreiras físicas ou isolá-los em lugares determinados”.

Portanto, no mesmo ano, o mundo passou por duas situações que provocaram sensações oscilantes e antagônicas: primeiro, o mundo se viu comovido com a imagem do menino sírio que morreu afogado, cujo corpo foi encontrado em uma Praia da Turquia, após a fracassada tentativa de travessia pelo Mar Mediterrâneo; para, logo em seguida, inflamar os ânimos e lançar sobre a pessoa refugiada uma culpa irracional, pela ocorrência de atentados terroristas (FRIEDRICH; BENEDETTI, 2016, p. 68-69).[54]

Nesta perspectiva, “discriminação e xenofobia estão entre os maiores desafios para os órgãos encarregados da proteção aos solicitantes de refúgio e refugiados, sendo necessário contornar obstáculos desde o aprendizado do idioma do país de abrigo até questões culturais.” (FRIEDRICH; BENEDETTI, 2016, p. 74). Mesmo porque, consoante asseverou Langoski (2016, p. 324): “Intolerâncias, exclusões, preconceitos e discriminações, em geral, encontram-se ligados às pessoas cujas condições culturais, econômicas e sociais estejam desfavorecidas”.

---

[54] Em detalhes, Friedrich e Benedetti (2016, p. 68-69) explicam: “O mundo inteiro se comoveu com as imagens do menino sírio morto em setembro em uma praia da Turquia, afogado após a travessia por mar para fugir das condições desumanas vividas na Síria. A fotografia que correu o mundo sensibilizou e chamou a atenção para a questão dos refugiados – milhões de pessoas que não conseguem permanecer em seus países por conta das brutalidades que lá acontecem e não têm outra alternativa senão procurar um novo lugar para viver, deixando tudo para trás. [...] Esse mesmo mundo ficou chocado com os atentados terroristas que ocorreram em Paris, além de Beirute e Mali, em novembro, e Ancara e Sinai, em outubro, todos reivindicados por grupos terroristas, sobretudo o chamado Estado Islâmico, ou ISIS, autodenominado Califato. E imediatamente grande parte da reação ao horror foi concentrada na ideia de realização de ataques armados ao ISIS e de necessidade de fechar as fronteiras estatais aos refugiados, pois dentre eles poderiam estar os terroristas. Uma resposta que já falhou no passado, em relação à guerra contra o terror, e que se mostra sem fundamento empírico nem teórico, baseada em generalização e preconceito, em relação aos refugiados”.

A maior parte dos refugiados vem de países localizados no continente asiático e africano, regiões que mantêm culturas e costumes próprios, da mesma forma que as regiões da Europa e das Américas detêm um arcabouço cultural próprio, situação que demanda um verdadeiro **encontro** entre as diferenças para que não haja imposição, desrespeito ou intolerância ante a cultura alheia.

Ocorre que neste encontro pode haver um verdadeiro choque entre as culturas e tensões sociais podem ser provocadas, levando ao estranhamento e ao embaraço das relações socialmente estabelecidas, tanto da parte de quem chega quanto da parte da comunidade anfitriã. Isso é algo que, indubitavelmente, compromete o processo de integração, mormente quando combinado a outros pontos críticos que complexificam o processo, como as barreiras linguísticas[55] e as dificuldades financeiras sustentadas pelo Estado receptor, situações que surgem como empecilho à integração e à construção da autonomia dessa população.

É conveniente enunciar que, quando não há a devida integração em determinado país, o refugiado pode passar pelo processo de reassentamento[56]. Esta solução adotada pelo ACNUR visa proceder à transferência dos refugiados que estão "sob a proteção de um país, a um terceiro país em função de continuar a ter sua vida, liberdade, segurança, saúde ou direitos humanos fundamentais em risco nesse país onde solicitaram e receberam refúgio originariamente." (FRIEDRICH; BENEDETTI, 2016, p. 82). No mesmo sentido explicou Jubilut:

> O reassentamento, diferentemente da proteção, não constitui um direito do indivíduo, apesar de estar presente nos diplomas legais acerca da temática dos refugiados, mas sim uma tentativa, quando possível, de oferecer uma nova oportunidade de integração. Outra importante característica do reassentamento vem a ser seu caráter necessariamente voluntário, ou seja, o refugiado deve concordar em mudar de país de proteção. Isto decorre indiretamente do princípio do *non-refoulement*, pois, caso se realizasse a troca de países sem que o refugiado assim o desejasse, poder-se-ia estar encobrindo a sua devolução para um país no qual sua vida fosse ameaçada. (JUBILUT, 2007, p. 200).

E conforme mencionado por Jubilut no trecho retrotranscrito, existe um princípio basilar que sedimenta a proteção da pessoa refugiada, e que, portanto, obsta a ocorrência de

---

[55] A linguagem, por ser diferente, é um dos fatores tendentes a causar distanciamento e a dificultar a aproximação; inclusive, no ato de solicitação de refúgio, a incompreensão do idioma pode tornar também incompreensível o relato narrado pelo solicitante na entrevista de elegibilidade, situação que pode comprometer o deferimento do pedido. Portanto, é considerada uma barreira a ser transposta. (GODOY, 2016).

[56] O reassentamento não pode ser confundido com a "repatriação". Ambas são soluções trabalhadas pelo ACNUR, em seus respectivos programas, e possuem finalidades e *modus operandi* distintos. Assim, enquanto o reassentamento se propõe a alocar o refugiado em um terceiro país, a repatriação, que se dará voluntariamente, é a solução que visa retornar o refugiado ao seu país de origem, desde que haja a certificação de que as condições que motivaram a sua fuga não mais existem, para que o refugiado possa ter um retorno dignamente seguro.

práticas tendentes a afastar os refugiados e colocá-los para fora dos limites territoriais de determinado país: o *Princípio do non-refoulement.* Tal princípio prega a vedação à devolução de um indivíduo que possui fundado temor de perseguição para o lugar onde a perseguição se originou. Na concepção de Pita (2016, p. 7-8): "O princípio da não devolução é a pedra angular da proteção internacional de refugiados, princípio estreitamente vinculado ao de gozar de uma série de direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais".

Sobre o mesmo assunto, Godoy (2016, p. 50) pondera que o princípio da não devolução, segundo internacionalistas, "já integra o domínio do *jus cogens*, pois é uma norma peremptória do Direito Internacional". A base jurídica para tanto decorre do Artigo 33 (1), da Convenção de 1951, que dispõe sobre a proibição de expulsão ou rechaço, e que, portanto, veda aos Estados Contratantes, nos termos da Convenção, que um refugiado seja expulso ou rechaçado "para as fronteiras dos territórios em que a sua vida ou a sua liberdade seja ameaçada em virtude da sua raça, da sua religião, da sua nacionalidade, do grupo social a que pertence ou das suas opiniões políticas".

Pois bem, olhando para o grupo dos refugiados é possível encontrar sinais nítidos de uma situação de vulnerabilidade ainda mais acentuada, ou seja, quando se identifica dentro deste grupo um subgrupo cuja condição de extrema dependência, de exposição, e de intensa fragilidade é ainda maior: a população infantil. As crianças[57] constituem cerca da metade do número de refugiados, ao passo que 40% das pessoas em deslocamento pelo mundo também são crianças (ACNUR, 2020). Assim, elas evidenciam de maneira gritante a vulnerabilidade que condiciona e caracteriza a trajetória da pessoa em situação de refúgio.[58]

A criança, acompanhada, desacompanhada ou separada, torna-se um público em potencial condição de vítima de diferentes tipos de perseguições, abusos e explorações. Ela está exposta a traumas e situações incompatíveis com aquilo que um ser humano em fase de desenvolvimento psicofísico deveria experienciar. Em meio aos males estão: a perseguição e o recrutamento por grupos paramilitares, o crime de tráfico de pessoas, o trabalho infantil, a mutilação genital feminina, a violência no âmbito doméstico e outras violações a direitos básicos (CALEGARI, 2018, p. 45). O período para se desfrutar da infância acaba sendo

[57] Aqui compreendidas as pessoas com menos de dezoito anos de idade.

[58] Calegari (2018, p. 41-42) explicou que as crianças refugiadas "sempre constituíram um grupo importante de interesse do ACNUR, mas foi em 1987 que a organização estabeleceu o Grupo de Trabalho para Crianças Refugiadas em Risco. E foi nesse ano que o primeiro documento do Comitê Executivo do ACNUR – EXCOM nº 47 - exclusivamente sobre crianças refugiadas foi organizado, tendo como ponto de partida que as crianças são pessoas ainda mais vulneráveis dentre os refugiados. Desde então, as crianças já constituíam cerca de metade da população refugiada e necessitavam proteção especial, principalmente no quesito soluções duráveis. A reunião reiterava o princípio de melhor interesse da criança, a necessidade de assistência prioritária e a importância da reunificação familiar.".

ceifado por estas violações, interrompido pela partida traumática e pelas longas travessias que duram dias ou meses, seja por mar, por montanhas ou florestas, e em condições insalubres.

Diferentemente da criança média, a criança refugiada passa por situações de maior exposição aos perigos, seja pela insegurança ou pela instabilidade provocadas pela mudança vertiginosa de localidade motivada pelo surgimento repentino de emergências que forçam o abandono. Portanto, ela sofre demasiados danos à integridade física e psicológica, traumas de difícil reparação e que certamente afetarão a sua chegada à fase adulta. Alguns dos danos mais violentos são: a perda ou a separação de seus familiares, a interrupção dos vínculos com pessoas conhecidas, a violação de direitos básicos e o início de uma jornada desacompanhada, porém, cercada de perigos que podem custar-lhe a própria vida.

Nesse sentido, os Estados estão sendo instados a se pronunciar e a dar respostas ao número significativo de crianças que se deslocam forçosamente pelo mundo. Do mesmo modo, para se orientarem sobre como lidar com a causa, alguns Estados têm solicitado consultas a organismos internacionais e regionais, a fim de melhor esclarecer as obrigações e as condutas passíveis de serem adotadas a respeito da presença de crianças no contingente migratório, a exemplo do Parecer Consultivo OC-21/14, de 19 de agosto de 2014, solicitado por Argentina, Brasil, Paraguai e Uruguai à Corte Interamericana de Direitos Humanos.

Mesmo porque, o compromisso de proteção à criança já vem firmado desde a promulgação da Convenção sobre os Direitos da Criança de 1989 (Parte I, artigo 22, parágrafos 1 e 2), na qual os Estados Partes reconheceram a necessidade de tomar medidas necessárias ante a situação de crianças desacompanhadas que requeiram o *status* de refugiado, e mesmo aquelas que estiverem acompanhadas de seus pais ou de outra pessoa, a fim de que estas crianças possam ser beneficiárias de adequada proteção e assistência humanitária. A Convenção destaca, ainda, o compromisso de os Estados cooperarem entre si para a reunificação familiar de membros da mesma família que se encontrem separados em decorrência da condição de refúgio, nomeadamente em observância ao *Princípio da Unidade Familiar*,[59] corolário da proteção do refugiado.

Ainda, como desafio especificado no parágrafo quarto da Declaração Mundial sobre a Sobrevivência, a Proteção e o Desenvolvimento da Criança de 1990, aparece a seguinte

[59] Este princípio encontra respaldo jurídico na Ata Final da Conferência que adotou a Convenção de 1951, em que constam os seguintes termos: "Recomenda aos Governos que tomem as medidas necessárias para a proteção da família do refugiado, em especial quanto a: (1) Assegurar que a unidade familiar do refugiado seja mantida especialmente nos casos em que o chefe de família tenha preenchido as condições necessárias para a sua admissão num determinado país. (2) Assegurar a proteção dos refugiados menores, em particular crianças não acompanhadas e meninas, com especial referência para a tutela e adoção". Recomenda-se a leitura do Manual de Procedimentos e Critérios para a Determinação da Condição de Refugiado do ACNUR, Capítulo VI – O Princípio da Unidade Familiar.

situação: diariamente crianças no mundo inteiro, em quantidade infindável, estão com as suas vidas expostas a perigos, males que comprometem o seu crescimento e o seu desenvolvimento. Todos os dias, portanto, um número incontável de crianças sofre profundamente, na condição de vitimas de guerra e da violência generalizada, pela "discriminação racial, pelo 'apartheid', pela agressão, pelas ocupações e anexações estrangeiras; como crianças refugiadas, forçadas a abandonar seus lares e suas raízes; como deficientes; ou como vítimas da negligência, da crueldade e da exploração.".

Por certo, devido às situações que colocam as crianças refugiadas em condição de vulnerabilidade ainda mais crítica, ocorre a impossibilidade de serem concretizados os seus direitos humanos e fundamentais básicos, a exemplo do direito à educação. "A grande maioria das crianças refugiadas enfrenta uma dupla ameaça: a de perderem suas casas e a chance de estudar", são as palavras do Diretor de Políticas de Educação da Organização *Save the Children*, Joseph Nhan-O'Reilly.

Em relatório apresentado pelo ACNUR em 2019 – *Stepping Up: Refugee Education In Crisis*[60] – é nítida a discrepância entre os dados que revelam a frequência de refugiados em idade escolar quando comparada com a taxa global. Segundo o relatório, dos 7,1 milhões de crianças refugiadas em idade escolar sob o mandato do ACNUR (referente ao ano de 2018), um total de 3,7 milhões de crianças não frequentam a escola (ACNUR, 2019).

A educação é um caminho que leva à integração e ao alcance da autonomia da pessoa refugiada, independentemente da faixa etária. Esse direito fundamental possui eminentes funções relacionadas à esfera social, econômica, moral e política, agindo como verdadeiro veículo de inclusão e de superação das desigualdades e preconceitos. Por certo, a educação encerra a própria função de refúgio, pois serve ao refugiado como sustentáculo à superação das marcas deixadas pela violência e pela bruta interrupção dos vínculos familiares e comunitários construídos ao longo de sua história.

Motivo pelo qual esse direito deve ser assegurado, sobretudo às crianças refugiadas, porquanto a educação possui importante papel na transformação de suas vidas. Em especial, o papel desempenhado pela educação é crucial à propagação de uma cultura de paz, pois é capaz de transformar crianças e adolescentes que vivem ou que saíram de um contexto de conflito e de violência, em cidadãos que terão não só o desejo, mas a persistência traduzida em ações tangíveis voltadas à consolidação de uma humanidade de paz, de coexistência pacífica, harmônica e fraterna.

[60] "Intensificando: Educação de Refugiados em Crise", na tradução livre.

Apoiado nisto, é possível constatar que a pessoa refugiada integra um segmento global vulnerável, principalmente quando o olhar se volta às crianças que compreendem uma quantidade expressiva deste grupo mundial. Diante das fragilidades, dos riscos sofridos e da trajetória perigosamente enfrentada para salvaguardar a própria vida, a atitude de negar a essas pessoas o direito de serem acolhidas, ou mesmo de recepcioná-las com hostilidade, é, indubitavelmente, uma atitude de desumanidade e contrária às promessas de proteção consagradas internacionalmente pelos Estados.

Na esteira do que defendem Friedrich e Benedetti (2016, p. 70) a recusa de refúgio por parte de alguns governantes europeus e estadunidenses, por exemplo, é considerada uma conduta intrinsecamente desumana. Do mesmo modo que não é adequada e plenamente satisfatória a escolha por "aceitar" os refugiados, mas, no lugar de integrá-los à comunidade local, segregá-los em locais exclusivos e campos para refugiados (FRIEDRICH; BENEDETTI, 2016).

O panorama precisa ser reconfigurado a favor dos refugiados, de modo que haja maior permissibilidade para que se estabeleçam na comunidade de outros países em verdadeira deferência ao *Princípio da Não Discriminação*, previsto no Artigo 3º da Convenção de 1951, que dispõe sobre o dever de os Estados Contratantes aplicarem aos refugiados as disposições contidas na Convenção, sem qualquer discriminação quanto à raça, à religião ou ao país de origem.

Na concepção de Friedrich e Benedetti (2016) o princípio da não discriminação encontra esteio na própria Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), que proclama a igualdade e a liberdade de todos os seres humanos, em dignidade e direitos. Portanto, em razão da igualdade e da liberdade estabelecida entre todos os seres humanos, a pessoa refugiada (homens e mulheres, crianças, jovens, adultos ou idosos), por intermédio deste princípio, encontra subsídio jurídico e, portanto, o direito de viver em lugar diverso de seu país de origem longe de violência, e sem ter lançada contra a sua pessoa qualquer tipo de discriminação. Nesse mesmo sentido complementam as autoras:

> Trata-se, pois, de um princípio de ampla proteção ao refugiado. A não discriminação abrange salvaguarda de todo e qualquer ato discriminatório em virtude de gênero, raça, cor, língua, religião, opinião política ou de qualquer outra natureza. Protege, ainda, contra discriminação em função de sua origem nacional ou social, de associação a um grupo minoritário, propriedade ou nascimento, e pelo próprio fato de serem refugiados. São proposições que decorrem do direito de igualdade e da noção de solidariedade. Mais que isso, decorrem diretamente do direito fundamental de liberdade e da necessidade/possibilidade de todo ser humano manifestar-se livremente, assegurando, assim, a própria dignidade de cada um" [...]A não

> discriminação, portanto, para além de ofertar tratamento igualitário, oportuniza a manifestação, a expressão do indivíduo, o desenvolvimento de suas potencialidades. (FIEDRICH; BENEDETTI, 2016, p. 75).

Assim, conforme assinalou Pita (2016, p. 15): "Considera-se essencial que os Estados, no exercício de seu direito soberano, contem com muitas ferramentas para tratar os complexos fluxos de migrantes", de modo a evitar correntes abusos dos procedimentos nacionais de asilo, "que contribui para a debilitação da credibilidade do sistema em seu conjunto". No entanto, neste cenário de intenso fluxo migratório, é preciso que a figura do refugiado e as suas condições peculiares sejam destacadas e tratadas com a especialidade e com a sensibilidade merecidas, não com discriminação, hostilidade e aversão.

Os refugiados são pessoas que percorrem de um lugar ao outro em busca de proteção, em um ciclo que parece nunca ter fim, eles fogem da violência, da pobreza incapacitante, do medo, da miséria, de perseguições e de grave e generalizada violação de direitos humanos. Com a continuidade da Guerra Civil Síria, e com o agravamento da situação da crise política e socioeconômica na Venezuela, o número de refugiados tem sido crescente a cada ano.

A crise humanitária tem se agravado, e não bastassem os motivos nos países de origem, conforme explicou Calegari (2018, p. 22) a problemática ganha complexidade quando aporta nos países de destino, principalmente pela resistência de alguns países (desenvolvidos) em proporcionar a acolhida da população deslocada, negativa que é feita por motivos socioeconômicos e geopolíticos.

A verdade conhecida, portanto, é uma só: os fluxos migratórios, em especial, o deslocamento forçado que leva à condição de refugiado, está longe de seu fim, ao menos em curto prazo. Nessa lógica, Ivan Simonovic, Subsecretário-Geral da ONU para os Direitos Humanos, afirmou: "o investimento pesado em recursos de patrulhas adicionais e identificação de migrantes não vai parar a migração. Se você fechar a porta, as pessoas vão passar pela janela".

Por esses motivos, é com urgência que o panorama deste mundo globalizado precisa ser alterado, porquanto se torna necessário que a comunidade internacional e local se atentem à vulnerabilidade dos refugiados para que não sejam considerados como sujeitos invasores, excedentes, criminosos ou como uma visita que não é bem-vinda.

O estrangeiro, o refugiado, não é alguém que não possui uma identidade, um passado (GEDIEL *et al.,* 2016*)*, pelo contrário, antes de se tornarem vitimas e de ingressarem nas travessias, estas pessoas levavam uma vida ativa, particular e socialmente (com atividades

profissionais, educação, desenvolvimento de habilidades específicas), porém, quando chegam a outros países, elas acabam sendo vítimas da própria vulnerabilidade que pode vir a ser confundida com incapacidade. Uma situação de imposição de rótulos à pessoa refugiada que é capaz de inviabilizar a perspectiva emancipatória (ALMEIDA, 2018).

Dito isso, firma-se que a proteção à pessoa refugiada é uma responsabilidade presente ante os Estados e as organizações internacionais, contudo, o processo de proteção e de devolução da dignidade a estas pessoas não se encerra apenas na ordem institucional e em medidas burocráticas. O processo de proteção e de inclusão da pessoa refugiada alcança toda a sociedade e carece de ações integradoras, de políticas públicas de inclusão e da colaboração de todos, individual e coletivamente, na promoção da tutela e da autonomia da pessoa refugiada.

1.3.1 Da securitização da migração: o medo do estrangeiro que ameaça o *status quo*

Como foi dito em linhas anteriores, a mobilidade humana é uma questão que emerge no debate quando se está diante da temática dos deslocamentos forçados e das migrações em massa. As práticas tendentes a limitar a mobilidade são constantes no entrecho do mundo globalizado em que o direito de movimento se transforma em um privilégio pouco distribuído e que, portanto, concentra-se nas mãos de quem detém o poder para abrir e fechar as portas.

Pois bem, depois de desenvolvido o conteúdo sobre a mobilidade humana, e depois de esboçado o *status* jurídico e social da pessoa refugiada, resta agora, prosseguir nesta mesma linha de raciocínio para desembocar em um dos assuntos que condensa tanto a problemática dos deslocamentos forçados e da receptividade ao estrangeiro quanto o tópico das restrições à mobilidade, qual seja: a securitização[61] dos movimentos migratórios.

Segundo Brancante e Reis (2009, p. 75) a ligação estabelecida entre migrações internacionais e segurança "tem desempenhado um papel cada vez mais importante na vida

[61] Consoante registrado por Silva e Pereira (2019, p. 2-3): "A teoria de securitização é uma das principais contribuições da Escola de Copenhague, que surgiu em 1985, originalmente chamada de Copenhagen Peace Research Institute (Tanno 2003, p.48). Nesse momento, as escolas europeias acompanhavam o movimento de renovação teórica das Relações Internacionais sobre os conceitos de segurança. Somado a isso, as marcas da II Guerra Mundial permaneciam no dia-a-dia europeu, o que favorecia o processo de criação de uma identidade europeia e a unificação das políticas de defesa e segurança. A Escola, inicialmente liderada por Barry Buzan, Ole Waever e Jaap de Wilde, sustentava o pressuposto segundo o qual ocorreu uma evolução nos estudos de segurança internacional.". Ainda, segundo Cunha (2014, p. 196), a teoria de securitização foi sistematizada em 1998 por Ole Wæver, Barry Buzan e Jaap de Wilde, quando da publicação do livro *Security: A New Framework For Analysis.*

política e social de diversos países no mundo". Afinal, a temática migratória está inserida em um mundo estatal, conforme ponderou Cunha (2014, p. 195, grifo do autor), no qual "percebe-se que existem dinâmicas e práticas que permeiam e limitam a mobilidade a partir da ideia de nacionalidade entre um *eu* e um *outro*", e que, além de desafiar as estruturas políticas vigentes, "traz questionamentos ao mundo 'ideal' e 'permanente' do Estado-nação" (CUNHA, 2014, p. 192).

Neste mesmo caminho, Martuscelli (2016, p. 116-117) também constrói argumentos no sentido de assinalar que migração e segurança são institutos que estão intimamente conectados no contexto das relações internacionais. Mesmo porque, tanto o conceito tradicional de segurança que diz respeito à "segurança do Estado contra ameaças externas" quanto os "novos conceitos de segurança que surgiram com o fim da Guerra Fria, podem se conectar de diferentes maneiras ao fenômeno das migrações.".

Por sua vez, Mangueira, Pacifico, Nobre e Melo (2019, p. 73) obtemperam que discursos e políticas de segurança atinentes à migração têm sido apresentados como "uma resposta política inevitável aos desafios para a ordem pública e para a estabilidade interna do aumento do número de imigrantes (ilegais) e solicitantes de refúgio."

Assim, a lógica da securitização se instala no contexto da chegada extemporânea de um "influxo maciço de estranhos", no dizer de Bauman (2017, p. 14); sujeitos que passam a ser considerados como ameaças e futuros responsáveis pela destruição e desorganização das estruturas cultivadas nas sociedades de destino. Daí desenha-se um quadro em que estas pessoas são retratadas como mal intencionadas, como se intentassem "desfigurar ou abolir" o "modo de vida confortavelmente convencional" mantido na sociedade anfitriã, que deixaria de ser confortável, seguro e estável, com a presença destes estranhos remanescentes.[62]

A imposição de barreiras circulatórias e a intensificação de medidas e políticas de segurança são características de uma comunidade que teme a modificação de seu *status quo*; temendo que a chegada turbulenta de pessoas desconhecidas possa acarretar em mudança, confusão, perda e incerteza. O excesso de insegurança, de medo e de preocupação é algo que revela, mais uma vez, a contradição da conformação global que insiste em abrir as portas a todo tipo de coisa material e imaterial, e a trancá-las quando quem bate não é coisa, mas humano.

Afinal, sob a perspectiva deste mundo globalizado, Feldman-Bianco (2018, p. 16) corrobora que, enquanto "capital, signos e a comunicação virtual aparentam dissolver

[62] Bauman (2017, p. 89) explica que o termo remanescente "se refere a pessoas afastadas da vista, das preocupações e da consciência".

fronteiras", pois se movimentam natural e livremente, há certos fluxos de pessoas que por (ou apesar de) comungarem de condições ímpares, "são historicamente foco de políticas restritivas e de controle seletivo".

Assim, a questão da insegurança existencial que veio de carona com os processos globalizantes, segundo Bauman (1999, p. 11), tende a ser reduzida e julgada à luz da lei e da ordem como se aparentemente pertencesse a esta agenda. Ademais, prossegue o autor, neste contexto das inquietações, "as preocupações com a 'segurança', o mais das vezes reduzidas à preocupação única com a segurança do corpo e dos bens pessoais, são 'sobrecarregadas' de ansiedades geradas por outras dimensões cruciais da existência atual – a insegurança e a incerteza".

No mesmo sentido, o filósofo Achille Mbembe (2017), ao tratar da hostilidade e das diferentes formas que ela assume no entrecho das sociedades atuais, mormente sobre o estigma inscrito na dinâmica do cotidiano envolvendo a imagem do estrangeiro e do refugiado, vai dizer que é justamente do estado de insegurança que o Estado securitário retém o seu substrato, alimentando-se, pois, da insegurança

> que ele próprio fomenta e para o qual pretende ser a resposta. Se o Estado securitário é uma estrutura, o Estado de insegurança é uma paixão ou, ainda, um afecto, uma condição e, até, uma força de desejo. Por outras palavras, é o Estado de insegurança que faz funcionar o Estado securitário, sendo este, no fundo, uma estrutura responsável por investir, organizar e mudar os instintos que constituem a vida humana contemporânea. (MBEMBE, 2017, p. 89).

Com base nas lições de Brancante e Reis (2009, p. 77) a securitização pode ser entendida como um "processo político e intelectual de identificação de um objeto como ameaça, concluindo, assim, que o assunto deve passar a constar no domínio (e na agenda) da segurança". Nessa esteira, para Bauman (2017, p. 34), a securitização desponta como um "truque de mágica, calculado para ser exatamente isso", porquanto "consiste em desviar a ansiedade, de problemas que os governos são incapazes de enfrentar (ou não têm muito interesse em fazê-lo)".

Por sua vez, esse processo de identificação e de controle de potenciais ameaças em prol da segurança nacional acontece contraditoriamente (e ao mesmo tempo), à avalanche de ideologias e discursos pró-direitos humanos e a favor de ações humanitárias, o que parece ser mera retórica, pois, de maneira paralela, são produzidas "categorias sociais e políticas de governança tecnocrata de securitização, criminalização e desumanização da pobreza", conforme considerou Feldman-Bianco (2018, p. 12-13).

Dito de outra forma, com o crescimento exponencial do deslocamento em massa, seja motivado por conflitos sociais que assolam e precarizam brutalmente a vida humana, ou por desastres ambientais, a agenda político-institucional dos governos nacionais têm abordado a temática, porém, nem sempre a abordagem ocorre sob interesses afins. Ou seja, é escassa, dentro da lógica da securitização, a articulação de políticas voltadas a uma solução em via de mão dupla, predominando as soluções unilaterais e com vistas a controlar a circulação de migrantes nas fronteiras transnacionais. Assim, políticas de governança baseadas na securitização, têm resultado na criminalização de "protagonistas específicos" (FELDMAN-BIANCO, 2018, p. 13).

A facilidade, ou pouca dificuldade, com que os sujeitos lidam com as situações e pessoas que lhes são convencionais não é a mesma diante daqueles com quem não se está acostumado a conviver e a compartilhar dos mesmos ambientes que compreendem a rotina humana. A forma de interação e de relacionamento ganha contornos distintos frente o desconhecido. Isto, porque se conhece muito pouco dos estranhos, de modo que a dificuldade em identificar e antever suas intenções provoca um choque de instabilidade, e "a ignorância quanto a como proceder, como enfrentar uma situação que não produzimos nem controlamos, é uma importante causa de ansiedade e medo" (BAUMAN, 2017, p. 14).

Para piorar a situação, a incógnita que o Outro carrega em sua face é desvendada de maneira equivocada, sobretudo quando governos, líderes políticos e veículos de comunicação levam à população "aterrorizada" uma mensagem que provoca ainda mais inquietação; uma vez que propagam erroneamente o porquê da chegada do influxo de desconhecidos. Eles anunciam a crise migratória que estaria "aparentemente afundando a Europa"[63], "sinalizando o colapso e a dissolução do modo de vida" atualmente conhecido, praticado e cultivado pela sociedade (BAUMAN, 2017, p. 7).

Ademais, segundo Brancante e Reis (2009, p. 84): "O tom alarmista – e em muitos casos racista – adotado por estes políticos na direção da securitização não só da imigração, mas de qualquer influência muçulmana na Europa, só prejudica a compreensão mútua", a partir do instante em que consegue confundir, contaminar e descontextualizar o pensamento e a compreensão do público ouvinte.

A mensagem é a de que estas pessoas, apesar de viverem entre os sujeitos de determinada comunidade, não são consideradas verdadeiramente parte do todo, motivo pelo

[63] A Europa, por ser um continente destino de expressivos fluxos migratórios – inclusive sendo palco da onda ou crise migratória dos últimos anos –, e por se "destacar" na adoção de medidas restritivas, é uma região que espelha na prática as mencionadas ações pautadas na lógica da securitização.

qual se tornam alvos de rejeição ou são simplesmente retornadas para fora das fronteiras, o que se dá em decorrência da lógica do Estado securitário, contexto em que predominam os sentimentos racistas (MBEMBE, 2017, p. 93).

Bauman descreve ainda o cenário de propagação de notícias com teor assustadoramente xenofóbico:

> Notícias como essas chegam com facilidade às primeiras páginas (como o título assustador e xenófobo, destinado a agitar os ânimos, "Reino Unido planeja restringir asilo", no *Guardian* de 13 de junho de 2002; não é preciso mencionar as manchetes nas capas dos tabloides). Mas o núcleo da fobia planetária aos imigrantes permanece oculto à atenção (na verdade, ao conhecimento) dos habitantes da Europa Ocidental, e nunca chegará à superfície. "Culpar os imigrantes" – os estrangeiros, os recém-chegados e em particular os estrangeiros recém-chegados – por todos os aspectos da *malaise* social (em primeiro lugar, pelo sentimento nauseante e incapacitante de *Unsicherheit, incertezza, precarité, insegurança*) depressa está se tornando um hábito global. (BAUMAN, 2013, p. 75, grifos do autor).

No entanto, ainda segundo Bauman (2017), o cenário caótico raramente é noticiado. As corriqueiras ofensas morais e o flagelo humano que permeiam a situação das vítimas não aparecem com a mesma frequência nos noticiários que, por vezes, deixam de mencionar a saga e a tragédia de crianças afogadas, a desumanidade dos muros apressadamente erguidos, das cercas de arame farpado e dos campos superlotados que tendem a competir entre si e a tratar os migrantes como verdadeiras batatas quentes (BAUMAN, 2017, p. 8).

O sociólogo também menciona a forma como os meios de comunicação pecam na divulgação da realidade, à medida que fomentam a repulsa e a indiferença à causa, instigando o público à predileção pela construção de barreiras para evitar o contato com essa onda considerada violenta:

> o espetáculo dos desastres apresentado nos meios de comunicação também sustenta e reforça de outra maneira a indiferença ética rotineira, cotidiana, além de descarregar as reservas acumuladas de sentimentos morais. Seu efeito a longo prazo é que "a parte desenvolvida do mundo cerca-se de um cinturão sanitário de descompromisso, erguendo um Muro de Berlim global; toda informação que vem 'de fora' são imagens de guerra, assassinatos, drogas, pilhagem, doenças contagiosas, refugiados e fome; isto é, de algo ameaçador para nós" (BAUMAN, 1999, p. 83).[64]

Na esteira das construções teóricas de Feldman-Bianco (2018, p. 16), é possível reforçar que, neste contexto, "nem os refugiados de guerra escapam dessa conceptualização e

[64] Nesta passagem, Bauman cita e transcreve as palavras do cronista Ryszard Kapuscinski.

da imanente discriminação e xenofobia".[65] Isto é, com o reforço do controle migratório em nível de policiamento e militarização, várias pessoas, dentre homens, mulheres e crianças, têm enfrentado situações de risco ao cruzarem fronteiras em busca de proteção. Elas são "presas, deportadas, devolvidas ou confinadas em centros de detenção, enquanto outras morrem afogadas ou brutalmente assassinadas em suas tentativas de atravessarem fronteiras" (FELDMAN-BIANCO, 2018, p. 16). Ações que potencializam a violência injustamente perpetrada contra estes sujeitos e que disseminam uma visão distorcida da situação, dificultando o processo de integração destas pessoas nas comunidades locais. Movimentos responsáveis por criar, nas palavras de Mbembe (2017, p. 59), uma categoria de suspeitos *a priori.*

Assim, a implantação de comunidades fechadas, o investimento em segurança e a necessidade de vigilância vinte e quatro horas por dia, são medidas que passaram a ocupar a pauta da ordem do dia, tudo na medida certa para evitar exposições aos riscos que espreitam do lado de fora e das ameaças que querem entrar, pessoas que "parecem ter sido feitas sob medida para os nossos medos" (BAUMAN, 2013, p. 199). Afinal, à luz do pensamento de Douzinas (2009, p. 370): "Um rosto com medo ou dor vem, em sua singularidade, para assombrar seus semelhantes tanto quanto seus perseguidores".

De modo a aguçar os ânimos e angariar vantagens da tragédia alheia, a temática das migrações *lato sensu*, está cada vez mais presente nas disputas eleitorais. Governos e líderes políticos inflam o medo e a insegurança de seus cidadãos,[66] e anunciam "soluções" eficazes e necessárias ao restabelecimento da ordem e da segurança no Estado, para que a população encontre neles a figura do agente responsável por pacificar e restaurar a paz.

Uma estratégia que parece funcionar, afinal, ponderou Bauman (2013, p. 77): "Lançar as sementes do temor produz safras abundantes em matéria de política e comércio; e o fascínio de uma colheita opulenta inspira os que buscam ganhos políticos e comerciais a abrir sempre novas terras para plantações que geram medo".

---

[65] Mangueira *et al.* (2019, p. 75), salientam que a situação dos refugiados tem sido negligenciada, no sentido de a sua condição ser generalizada. Isto é, normalmente, estas pessoas não possuem documentação pessoal e nem vistos de entrada, motivo pelo qual podem ser erroneamente categorizadas como criminosas, ou consideradas como meros migrantes ilegais. No mesmo sentido, afirma Martuscelli (2016, p. 123): "A irregularidade torna-se sinônimo de ilegalidade e o imigrante indocumentado é considerado como um criminoso que precisa ser punido.".

[66] No lugar de aguçar os ânimos e incentivar o medo: "O político, movido pela ética da responsabilidade de Weber, deve conter *politicamente* estes movimentos racistas e não aceitar seu jogo, que poderá significar a securitização não só da imigração, mas a própria presença de comunidades imigrantes e seus descendentes no tecido social local." (BRANCANTE; REIS, 2009, p. 100, grifo dos autores).

Situação que aumenta a popularidade de líderes políticos que se manifestam a favor de medidas de securitização, porquanto se beneficiam do medo erroneamente propagado e alimentado. As emoções distorcidas, portanto, aparecem como um campo fértil para atrair políticos mal intencionados que se apoiam na ansiedade instalada na sociedade (BAUMAN, 2017) e que provavelmente farão uso da chegada dos "estranhos" como justificativa e escusa à incapacidade de lidar com os problemas locais.[67]

Afinal, "é comum observar, em discursos políticos, o imigrante ser responsabilizado por diferentes problemas internos tais como crise econômica, desemprego, inflação, má qualidade dos serviços públicos, falta de moradia, aumento da violência e do crime." (MARTUSCELLI, 2016, p. 120). Ponto que atrai, na concepção de Bauman (2017, p. 20), o "emergente precariado", que, além de cultivar desconfiança, cultiva ressentimento: "pessoas temerosas de perder suas conquistas, propriedades e posição social apreciadas e invejáveis".

São discursos que levam à verdadeira instauração e anunciação do caos; as bases da coesão social são estremecidas e a comunidade, em um ímpeto de nacionalismo, se une em igualdade para defender-se do diferente[68]. Nas palavras de Bauman:

> Essa lógica distorcida, a mentalidade por ela gerada e as emoções que ela libera fornecem campos altamente férteis e nutritivos que atraem muitos políticos em busca de votos para neles se alimentar. É uma chance que um número crescente de políticos detestaria perder. Explorar a ansiedade causada pelo afluxo de estranhos – que, segundo se teme, vão empurrar para mais baixo ainda os salários que já se recusam a crescer e prolongar ainda mais as filas já longas de pessoas que procuram (sem resultado) empregos teimosamente escassos – é um tentação a que bem poucos políticos em exercício, ou aspirando a isso, seriam capazes de resistir. (BAUMAN, 2017, p. 22).

Outra mentalidade sustentada no entrecho dos deslocamentos humanos e das migrações é aquela já comentada anteriormente de forma bastante breve, portanto, cabe

---

[67] Sobre o drama provocado pela presença dos desconhecidos, Bauman (2017, p. 10) prossegue: "[...] para a massa da população, já assombrada pela fragilidade existencial e pela precariedade de sua condição e de suas expectativas sociais, esse influxo sinaliza ainda mais competição pelo mercado de trabalho, uma incerteza mais profunda e chances declinantes de melhoramento: um estado mental politicamente explosivo – com políticos oscilando com dificuldade entre os desejos incompatíveis de satisfazer seus amos detentores de capital e aplacar o medo dos eleitores.".

[68] "Não admira que nessas localidades o apoio ao sentimento de grupo tende a ser procurado na ilusão da igualdade, garantida pela monótona similaridade de todos dentro do campo visual. A garantia de segurança tende a se configurar na ausência de vizinhos com pensamentos, atitudes e aparência diferentes. A uniformidade alimenta a conformidade e a outra face da conformidade é a intolerância. Numa localidade homogênea é extremamente difícil adquirir as qualidades de caráter e habilidades necessárias para lidar com a diferença humana e situações de incerteza; e na ausência dessas habilidades e qualidades é facílimo temer o outro, simplesmente por ser outro – talvez bizarro e diferente, mas primeiro e sobretudo não familiar, não imediatamente compreensível, não inteiramente sondado, imprevisível." (BAUMAN, 1999, p. 54-55).

aprofundá-la a partir da problemática da securitização, qual seja: a generalização da imagem do estrangeiro, associando-o aos terroristas[69] ou a outros grupos criminosos; um dos motivos que torna ainda mais acentuada a política securitária dos Estados e que leva à articulação e à reforma de políticas migratórias nos países receptores, como na União Europeia, cuja tendência é a "de se lidar com a questão da imigração no mesmo grupo de trabalho que discute narcotráfico, crime organizado e terrorismo, sob a rubrica genérica de ameaça transnacional" (BRANCANTE; REIS, 2009, p. 75).

A falsa percepção da realidade é fortemente um dos fatores que "justifica" o medo exacerbado e as medidas de segurança rapidamente adotadas para conter a aproximação destes indivíduos em determinados territórios. No entanto, embora já se tenha argumentado repetidas vezes, os sujeitos que se deslocam forçosamente e que abandonam o seu país de origem estão justamente fugindo daqueles que organizam e executam ações terroristas; e que, por vezes, tornam-se vítimas de criminosos que aparecem no itinerário das migrações e se aproveitam da situação de vulnerabilidade destas pessoas. Não sendo justo, portanto, como ponderou (Mbembe, 2017, p. 59), exigir de pessoas inocentes que prestem contas e que respondam por aqueles que desejam até mesmo a sua morte.

À vista disso, a defesa da securitização da migração como forma de estrito combate ao terrorismo e ao crime organizado, adotando-se como alvo um fluxo generalizado de pessoas que partilham de realidades e objetivos distintos, só tende a contribuir para agravar ainda mais a situação de vulnerabilidade e exclusão de grupos vitimados. Por certo, "a securitização só deve existir se for para eficientemente eliminar a criminalidade transnacional, e não simplesmente antagonizar os indivíduos culturalmente diferentes." (BRANCANTE; REIS, 2009, p. 84).

Ainda, os mesmos autores (2009, p. 94) reforçam que devido ao fato de as práticas terroristas estarem em ascensão, nos últimos anos, a discussão sobre o controle migratório tem sido pauta no âmbito das agendas políticas voltadas à segurança, e que, em oposição aos

[69] "O terrorismo, por sua vez, aumentou o sentimento de insegurança – ao menos no nível psicológico – de uma grande quantidade de cidadãos em quase todo o mundo nos últimos cinco anos e tem sido a principal ameaça a ser contida pelo controle de fronteiras nacionais. Ele interligou, como bem afirma Bigo, aspectos de segurança internacional a práticas de polícia e de controle social; mas, mais uma vez, isto é feito para garantir a sobrevivência dos cidadãos ameaçados pelos atentados, não para proteger alguma identidade cultural. É preciso admitir, porém, que o terrorismo nos coloca um grande desafio. Afinal, como é possível administrar fronteiras tão extensas como a norteamericana ou a europeia com o intuito de separar os camicases jihadistas de outros migrantes, refugiados, turistas e homens de negócio que, cotidianamente, atravessam países sem incorrer em abusos preconceituosos? É nesse sentido que os esforços dos especialistas em segurança e imigração devem convergir." (BRANCANTE; REIS, 2009, p. 99-100).

que defendem a intensificação de medidas de controle e repressão, há estudiosos do tema que prezam pela adoção de uma política de migração ancorada na defesa dos direitos humanos.

Neste panorama, à luz do pensamento de Bauman (2017, p. 38): no instante em que são "classificados pela opinião púbica na categoria de potenciais terroristas", os migrantes passam a ocupar uma posição que transcende os domínios e que está além dos limites da "responsabilidade moral – e, acima de tudo, fora do espaço da compaixão e do impulso de ajudar". Fazendo nascer mais um empecilho ante a dura trajetória das pessoas que se deslocam em busca de proteção. Não bastasse o sofrimento humano indizivelmente carregado em seus corpos, elas são, ainda, estereotipadas e rotuladas como o prenúncio de perigo e ruína.

Ademais, sobre a desconfiança em relação aos estrangeiros e sobre a tendência a estereotipá-los e bani-los do convívio comum Bauman complementa:

> Em suma, talvez o efeito mais pernicioso, seminal e de longo alcance da obsessão pr segurança (o "dano colateral" que ela produz) seja solapar a confiança recíproca enquanto semeia e alimenta a suspeita mútua. Com a falta de confiança, fronteiras são traçadas; com a suspeita, elas são fortificadas para prejuízo de todos e transformadas em linhas de frente. [...] A desconfiança em relação aos estrangeiros, assim como a tendência a estereotipar todos eles (ou algumas categorias selecionadas) como bombas-relógio prontas a explodir, torna-se mais intensa por sua lógica e dinâmica próprias; ela não precisa de novas provas de sua adequação nem do estímulo adicional de atos hostis do adversário visado (em vez disso, elas mesmas produzem essas provas e estímulos em profusão). Em geral, o principal efeito da obsessão por segurança é o rápido *crescimento* (e não a redução) da sensação de insegurança, com todos os seus acessórios: medo, ansiedade, hostilidade, agressividade e esmorecimento ou emudecimento dos impulsos morais. (BAUMAN, 2013, p. 92-93, grifo do autor).

Portanto, há questões que são fundamentais à discussão: a atual obsessão por segurança; a insegurança provocada pela presença de pessoas estranhas à comunidade nacional; os desdobramentos da insegurança que se revestem de medo, de ansiedade, de atitudes hostis e agressivas ante o desconhecido; e o refreamento da responsabilidade pelo Outro e dos impulsos morais do ser humano (BAUMAN, 2013). Todos estes fatores, juntos, levam à criação de barreiras de proteção, de defesa, como se somente assim fosse possível manter a salvo a própria existência.

As pessoas têm cultivado diferentes medos. São os medos da contemporaneidade que assustam e causam pânico e ansiedade à população que se sente desprotegida e ameaçada, e que nutre indevidamente sentimentos de hostilidade e de aversão àquilo que lhe é estranho. Verdadeiro medo do encontro, de ter que suportar e carregar o fardo do Outro, ou o fardo que

o Outro representa. Neste impasse em que há a privação da face do Outro, seguindo a filosofia levinasiana, Bauman (2013) alerta para uma possível abertura à violência:

> Usando o vocabulário de Levinas, podemos dizer que classificar outras pessoas como "problemas de segurança" leva a uma obliteração da "face" – nome metafórico daqueles aspectos do Outro que nos colocam numa condição de responsabilidade ética e nos orientam para uma ação igualmente ética. [...] Uma vez *privada* de sua "face", a fraqueza do Outro convida à violência, naturalmente e sem esforço; quando a face é *assumida*, a mesma fraqueza deixa aberta uma ampliação infinita para a capacidade ética de ajudar e proteger. (BAUMAN, 2013, p. 78-79, grifos do autor).

Entretanto, os sujeitos em sociedade: "Como não conseguem adquirir ou esquecem as habilidades necessárias para viver com a diferença, encaram com crescente apreensão a perspectiva de confrontar os estranhos face a face" (BAUMAN, 2013, p. 85).

Para fugir desta responsabilidade, recorre-se "ao método testado de misturar o tema da segurança existencial ao da violência das ruas, e este ao dos recém-chegados de outras regiões do planeta" (BAUMAN, 2013, p. 74). Transformando o cenário em um ambiente sufocante, onde a convivência tem sido dificultada pelo atual estado de obsessão por segurança, em que a figura do estrangeiro passou a personificar um problema ameaçador pronto para ser solucionado do ponto de vista da segurança nacional.

Assim, a alternativa para superar este medo – ou para tornar mais leve ou mesmo inexistente o peso do fardo de sentir-se moralmente responsável, não apenas pela sua própria segurança, mas pela segurança de um influxo de desconhecidos –, tem sido encontrada nas práticas decorrentes da securitização das migrações; práticas manejadas pelos Estados, sobretudo pelos países da Europa e pelos EUA (que recebem um destaque negativo neste quesito)[70]; condutas que se mostram legitimadas pela sociedade à medida que conquista apoio dos interlocutores.

A restrição da mobilidade combinada com a securitização da migração, além de deturpar a imagem de pessoas que são vítimas de inúmeras violências ao imputar-lhes falsas acusações como se criminosas fossem, é responsável pela fragilização do sistema de proteção, especialmente a proteção de refugiados, ao passo que as duras ações realizadas dentro da lógica da securitização (e da criminalização) dos movimentos migratórios no Ocidente, impõem sérias restrições à acolhida daqueles que solicitam refúgio.

[70] Afinal, conforme pontuou Martuscelli (2016, p. 116-117), a securitização das imigrações é um denominador comum que reflete a situação na Europa e nos EUA, em que "o imigrante é percebido como uma ameaça real e emergencial que demanda respostas no campo da segurança incluindo o uso da força, a militarização das fronteiras e a criminalização de seres humanos.".

Por estes motivos, defende-se a suplantação do medo pela manutenção da proteção e da segurança de não apenas uma das partes envolvidas nestas conturbadas relações, mas de ambas as partes. Brancante e Reis (2009, p. 101) no mesmo sentido, defendem a prevalência da razão e não do medo na condução da vida em sociedade. Os autores enxergam que a securitização é um problema não apenas do ponto de vista dos efeitos negativos dispensados sobre os migrantes, mas levando-se também em consideração o impacto nocivo que este processo produz no interior das comunidades receptoras. Portanto, sugerem que:

> As construções humanas devem servir para extirpar a insegurança do cotidiano, e não para instalar o governo do medo, no qual qualquer transformação, inclusive no campo cultural, possa ser vista como uma "ameaça existencial". De um modo geral, o reconhecimento da complexidade, da fluidez e da hibridez das identidades no mundo contemporâneo se faz, mais do que nunca, necessário para evitar as tentações das dicotomias simplificadoras da realidade e seus efeitos reconfortantes. (BRANCANTE; REIS, 2009, p. 101).

Todo este contexto serve para dar razão aos argumentos que apontam para uma verdadeira crise na relacionalidade humana, para o desmantelamento das relações sociais harmônicas que, pouco a pouco, têm se perdido em meio a tanta perversidade. É um sinal de que, do horizonte social, jurídico, moral, aliás, do horizonte da Humanidade, tais relações necessitam ser reordenadas.

Diante dos problemas globais que desencadeiam o deslocamento forçado, devem ser buscadas soluções para aliviar as tensões provocadas pela diversidade de cultura e de identidade que, ao estabelecerem um contato, podem fazer despontar todo tipo de sentimento avesso à coesão social.

No entanto, independentemente dos sentimentos nutridos, a responsabilidade moral e a ética devem estar presentes, fazendo-se permear por entre os pontos de contato e de possíveis atritos; e devendo, pois, falar mais alto que a insegurança provocada por medos imaginados e pela ânsia ensandecida por segurança (custe o que custar!).[71] Inclusive, mesmo que custe a vida dos desconhecidos que assombram os vários setores da sociedade, afinal, pela lógica segregacionista e da "negação da subjetividade" do Outro, ele (o Outro) não detém

[71] "*Em princípio, as preocupações com segurança e as motivações éticas são mutuamente contraditórias: as expectativas de segurança e a intensidade das intenções éticas estão em conflito.* O que coloca segurança e ética em oposição do ponto de vista de princípios (uma oposição difícil de superar e conciliar) é o contraste entre segmentação e comunhão: o impulso de separar e excluir que é endêmico à primeira versus a tendência inclusiva, unificadora, constitutiva da segunda." (BAUMAN, 2013, p. 77, grifos do autor).

nenhum valor considerável a ponto de valer o sacrifício da minha própria segurança. Com efeito, em nome na segurança estatal ocorre o sacrifício da segurança humana.[72]

Por certo, o pensamento defendido vai ao encontro daquilo que Bauman (2013, p. 93) argumentou ao afirmar que, à luz de tudo isso, "não significa que segurança e ética sejam inconciliáveis e tendam a permanecer assim", mas há sinais de que a obsessão por segurança tem espalhado armadilhas que insistem em dificultar o caminho rumo à coexistência harmônica, e à comunhão das diferenças humanas neste "mundo globalizado de diásporas".

Nesta mesma perspectiva, Brancante e Reis (2009, p. 95) afirmaram haver a necessidade de se enfrentar a validade moral do conceito de segurança societal, uma vez que não se admite "falar de política sem falar de ética", da mesma forma que as construções humanas não podem ser tratadas "como simples discursos que, por critérios indefinidos, delinearão as relações humanas no futuro. Esta ilusão de neutralidade de um analista caiu por terra há muito tempo [...]".[73] Sob o mesmo enfoque, Cunha (2014, p. 194) defende que, ao criminalizar os movimentos migratórios e investir em políticas restritivas, o continente europeu "estaria passando hoje por uma crise legal e ética do seu verdadeiro papel de promotora dos direitos humanos".

A solução para a integração das comunidades globais não será encontrada a partir da segmentação e do fomento a dualidades. Embora a opção por encarar os desconhecidos como inimigos seja uma estratégia, uma cartada meticulosa para eximir-se das responsabilidades sobre os indivíduos que carecem de proteção e de assistência humanitárias, escusar-se não é uma alternativa satisfatória.[74]

Porquanto além da mudança de mentalidade e da reordenação das ações político-institucionais, é também necessária a propagação da mensagem de que a receptividade dirigida àqueles que chegam não prejudicará a integridade e não afetará negativamente na conformação cultural da comunidade que os acolhem.

---

[72] Martuscelli (2016, p. 124) explica que "o conceito de segurança humana aplicado às imigrações contrapõe a visão securitária desse fenômeno, porque a militarização das fronteiras e a criminalização dos imigrantes violam a segurança humana dessa população tanto no momento da saída de seus países de origem quando na chegada aos locais de destino.".

[73] Brancante e Reis (2009, p. 95) esboçam "o argumento da *securitização restrita*, que tenta prevenir ameaças transnacionais que acompanham os fluxos migratórios sem restringir as liberdades civis e os direitos humanos de todos os envolvidos nessas idas e vindas.".

[74] Afinal, como negar ou renunciar a responsabilidade sobre determinados grupos? Bauman, explica que este processo de negação dá-se quando se atribui às pessoas "características que degradam e difamam sua imagem [...] categorias de seres humanos como indignas de atenção e respeito, e assim justificar nosso desprezo e falta de interesse como punição para os vícios incuráveis ou intenções viciosas daqueles que desrespeitamos e ignoramos, que tratamos com dureza ou desprezamos de modo insensível". (BAUMAN, 2017, p. 82-83).

Ademais, a superação da abordagem das migrações sob o viés da securitização e da criminalização só será possível quando cessarem os discursos securitários e depreciativos que disseminam a falácia de que os migrantes representam uma ameaça à segurança nacional, e quando começarem a ser divulgadas informações verídicas que, de fato, retratam a realidade; não meias verdades e informações desencontradas que causam confusão e a falsa percepção do que realmente acontece e do que motiva os deslocamentos forçados. De modo que também sejam esclarecidas as diferenças substanciais que existem no interior do influxo de pessoas que migram, evitando-se que seja negada ajuda àqueles que solicitam refúgio, pois a hostilidade generalizada praticada contra todos os migrantes tem inserido os refugiados na mesma zona de risco (MANGUEIRA *et al.*, 2019).

Pessoas "às quais foram recusados respeito, cuidado e reconhecimento por outros seres humanos" (BAUMAN, 2017, p. 18), sujeitos privados da proteção e do gozo de direitos humanos, direitos que são repetidamente violados ante as políticas de securitização e de criminalização dos movimentos migratórios; situações que expõem ainda mais estas pessoas à condição de vulnerabilidade e que as transformam em potenciais vítimas de crimes perpetrados por agentes criminosos que atuam em redes de crimes transnacionais.

O fato de o assunto ser debatido na seara da segurança é um sinal de que a posição dos sujeitos que se deslocam e que migram para outros países reclama ser cuidadosamente apreciada sob novas perspectivas, sobretudo sob as lentes das ações humanitárias, solidárias e fraternas, afinal, como asseverou Martuscelli (2016, p. 137) os movimentos humanos não devem ser tratadas sob o espectro da securitização, pois as migrações "podem ser a única maneira de seres humanos conseguirem viver em segurança".

Disse o sociólogo da modernidade: "É um hábito humano – muito humano – culpar e punir os mensageiros pelo conteúdo odioso da mensagem de que são portadores – nesse caso, das enigmáticas, inescrutáveis, assustadoras e corretamente abominadas forças globais" (BAUMAN, 2017, p. 21). Isso resume toda a problemática que encerra a securitização no entrecho dos deslocamentos forçados, em que se opta por selecionar e eliminar as potenciais fontes de perigo, desprendendo-se, ainda, das obrigações morais (BAUMAN, 2013), sem antes compreender que por detrás dos rostos aterrorizados não existem ameaças ocultas, porém, ocultas estão as dolorosas razões da vinda inesperada destes hóspedes, cuja presença parece não ser bem-vinda.

1.4 Da ruptura entre o homem e o cidadão: a vida nua em Giorgio Agamben

Rumo ao término do primeiro capítulo deste trabalho, julga-se apropriado separar algumas linhas para falar do refugiado à luz do pensamento de Giorgio Agamben. Afinal, a figura do refugiado se faz presente na tese do filósofo italiano quando da abordagem dos direitos do homem e da biopolítica.

Assim, motivado pela problemática política do século XX, Agamben reestrutura e reorienta o seu pensamento de modo a dedicar-se à relação entre a política e a vida, tema central da obra *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, que dá início a uma troca de intensidade no pensamento de Agamben, um deslocamento de seu ponto de análise (CASTRO, 2012). "Toda a questão reduz-se a compreender como a vida passa a constituir o epicentro do exercício do poder soberano na modernidade" (CORRÊA, 2014, p. 27).

É importante consignar que a análise biopolítica que Agamben desenvolve parte, majoritariamente, dos estudos de Hannah Arendt, de Michel Foucault e de Walter Benjamin; estando também ancorado na definição de soberania de Carl Schmitt. Agamben se encarrega da tarefa de preencher certas lacunas e de retomar alguns pontos deixados em aberto por Arendt e por Foucault. No caso de Foucault, a lacuna corresponderia à falta de análise do campo de concentração como um espaço, por excelência[75], da biopolítica, e no caso de Arendt, seria o fato de seu estudo sobre o totalitarismo não ter se estendido à perspectiva biopolítica (CASTRO, 2012).

Pois bem, Agamben leciona que a partir da Primeira Guerra Mundial, "o nexo nascimento-nação não é mais capaz de desempenhar sua função legitimadora no interior do Estado-nação, e os dois termos começam a mostrar seu próprio insuturável descolamento." (AGAMBEN, 2002, p. 138).

Nesse ínterim, o filósofo assevera que foi dado início a uma onda de processos que objetivavam a revogação da naturalização ou a desnacionalização dos cidadãos (na França, na Bélgica, na Áustria) dando-se, de maneira mais expoente, na Alemanha, com as leis de Nuremberg sobre a "cidadania do Reich" e sobre a "proteção do sangue e da honra alemães", que projetaram ao máximo este processo operando, pois, uma divisão entre os cidadãos

[75] Agamben (2002, p. 135) ensina que tanto o fascismo quanto o nazismo traduzem "movimentos biopolíticos em sentido próprio, que fazem portanto da vida natural o local por excelência da decisão soberana". No mesmo sentido, Achille Mbembe (2017, p. 109) elucida: "Como é sabido, o conceito de Estado de excepção foi largamente discutido em relação ao nazismo, ao totalitarismo e aos campos de extermínio. Os campos de morte, especificamente, foram interpretados como metáfora central da soberania e da violência destrutiva e como sinal por excelência do poder absoluto do negativo.".

alemães, separando-os segundo a categoria de “cidadãos a título pleno” e “cidadãos de segundo escalão”, ao passo em que era incorporado o princípio segundo o qual a cidadania demandava uma espécie de merecimento, “algo de que é preciso mostrar-se digno e que podia, portanto, ser sempre colocada em questionamento” (AGAMBEN, 2002, p. 139).

Sobre o fato, Corrêa (2014, p. 25) obtempera:

> As desnacionalizações produziam sem cessar homens que não eram nada além de seres humanos puros que, desprovidos de toda outra qualidade – nacionalidade, cidadania, tecido de relações sociais, vínculo com um povo, com uma terra ou com uma genealogia – constituíam, então, a concreta figura-limite dos direitos humanos: a figura do refugiado que, segundo Arendt, deveria encarnar por excelência o “homem” a quem as nações ditas civilizadas atribuíam direitos eternos, inalienáveis e imprescritíveis. No entanto, capturados no sistema do Estado-Nação, em que toda tutela de direitos depende, em última análise, de uma relação de cidadania entre sujeito de direitos e Estado-Nação, tais direitos mostraram-se desprovidos de qualquer efetividade em relação ao homem que, desnacionalizado, sem ser cidadão de Estado algum, parecia expulso da Humanidade tanto quanto da “família de Nações” que a constituía. (CORRÊA, 2014, p. 25).

Nessa lógica, Agamben sustenta que, se os refugiados, em número cada vez mais significativo e crescente no século XXI, representam “um elemento tão inquietante” na conjuntura ou no ordenamento do Estado-nação moderno, isso se dá pelo fato de que, antes de tudo, o refugiado rompe “a continuidade entre homem e cidadão, entre *nascimento* e *nacionalidade*, eles põem em crise a ficção originária da soberania moderna” (AGAMBEN, 2002, p. 138, grifos do autor).

Sobre a crise radical provocada pelo conceito-limite de refugiado, que rompe com o nexo entre homem e cidadão e que incita à pensabilidade de uma política que admita a presença da vida nua na ordem estatal, o filósofo elucida:

> O refugiado deve ser considerado por aquilo que é, ou seja, nada menos que um conceito-limite que põe em crise radical as categorias fundamentais do Estado-nação, do nexo nascimento-nação àquele homem-cidadão, e permite assim desobstruir o campo para uma renovação categorial atualmente inadiável, em vista de uma política em que a vida nua não seja mais separada e excepcionada no ordenamento estatal, nem mesmo através da figura dos direitos humanos. (AGAMBEN, 2002, p. 141).

Por certo, na concepção de Agamben, “o debate em torno da definição de refugiado seria revelador do paradoxo contemporâneo em torno das questões envolvendo cidadania, soberania, inclusão, pertencimento e direitos” (ZANFORLIN, 2013, p. 137).

Ademais, o filósofo, ancorado nas construções de Hannah Arendt,[76] elucida que a figura do refugiado, que por sinal é de difícil definição política exatamente por sua conformação paradoxal, representa, verdadeiramente, o homem real que fica continuamente oculto por detrás da máscara de cidadão:

> Exibindo à luz o resíduo entre nascimento e nação, o refugiado faz surgir por um átimo na cena política aquela vida nua que constitui seu secreto pressuposto. Neste sentido, ele é verdadeiramente, como sugere Hannah Arendt, "o homem dos direitos", a sua primeira e única aparição real fora da máscara do cidadão que constantemente o cobre. Mas, justamente por isto, a sua figura é tão difícil de definir politicamente. (AGAMBEN, 2002, p. 138).

Com efeito, ante a perda do "automatismo" do nexo estabelecido entre o nascimento e a nação, Agamben explica que os Estados-nação, por um lado, passaram a reinvestir na vida natural e a distinguir a vida considerada "autêntica" da "vida nua"[77] – esta última afastada do domínio político e também desprovida de valor político –, e que, por outro, os direitos do homem foram sendo gradativamente separados do pressuposto dos direitos do cidadão. Isto é, sendo "utilizados fora do contexto da cidadania, com o suposto fim de representar e proteger uma vida nua que vem a encontrar-se, em proporção crescente, expulsa às margens dos Estados-nação, para ser então posteriormente recodificada em uma nova identidade nacional." (AGAMBEN, 2002, p. 139).

Identificando a contradição existente nessas duas faces assumidas pelos Estados-nação, Agamben defende que tal caráter contraditório seria um dos motivos determinantes do fracasso ou, na expressão do autor, da "falência" dos esforços de agências e comitês por meio dos quais os Estados e as Organizações internacionais buscaram fazer frente diante do problema dos refugiados e da defesa dos direitos do homem; esforços que seguem, ainda segundo o autor, desde o Escritório Nansen até o atual mandato do ACNUR, cujas atividades

---

[76] "Hannah Arendt intitulou o quinto capítulo do seu livro sobre o imperialismo, dedicado ao problema dos refugiados, "O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem". Esta singular formulação, que liga os destinos dos direitos do homem àqueles do Estado-nação, parece implicar a idéia de uma sua íntima e necessária conexão, que a autora deixa, porém, injulgada. O paradoxo do qual Hannah Arendt aqui parte é que a figura – o refugiado – que deveria encarnar por excelência o homem dos direitos, assinala em vez disso a crise radical deste conceito." (AGAMBEN, 2002, p. 133).

[77] Sobre a origem do termo "vida nua", Corrêa (2014, p. 25) explica que: "Para além dessas declaradas influências, o termo "vida nua natural" – no qual Agamben parece inspirar-se para constituir sua nuda vita – é uma expressão inventada por Arendt em Origens do Totalitarismo, de 1951, para identificar aqueles que, no período entre guerras, haviam perdido o direito a ter direitos e encontravam-se radicalmente excluídos do próprio conceito de Humanidade em razão do consistente uso do mecanismo da desnacionalização em massa – instrumento jurídico presente nas ordens jurídicas de quase toda a Europa civilizada.".

devem ser desenvolvidas destituídas de caráter político, com propósito exclusivamente humanitário e social (AGAMBEN, 2002, p. 139-140).

Daí decorrendo a persistente separação entre o humanitário e o político; separação levantada por Arendt e refletida por Agamben (2002, p. 140), segundo o qual, vive-se, atualmente, a separação entre humanitário e político o que representa a fase mais intensa e acentuada daquilo que o autor chama de "descolamento" entre os direitos do homem e os direitos do cidadão.

A discrepância e a inexatidão sobre a correspondência ou não dos direitos do homem e do cidadão, na concepção do autor, podem ser identificadas até mesmo no título da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789:

> No sistema do Estado-nação, os ditos direitos sagrados e inalienáveis do homem mostram-se desprovidos de qualquer tutela e de qualquer realidade no mesmo instante em que não seja possível configurá-los como direitos dos cidadãos de um Estado. Isto está implícito, se refletirmos bem, na ambigüidade do próprio título da declaração de 1789: *Déclaration des droits de l'homme et Du citoyen*, onde não está claro se os dois termos denominam duas realidades autônomas ou formam em vez disso um sistema unitário, no qual o primeiro já está desde o início contido e oculto no segundo; e, neste caso, que tipo de relações existe entre eles. (AGAMBEN, 2002, p. 133).

Mas o fato é que:

> No segundo pós-guerra, a ênfase instrumental sobre os direitos do homem e o multiplicar-se das declarações e das convenções no âmbito de organizações supranacionais acabaram por impedir uma autêntica compreensão do significado histórico do fenômeno. Mas é chegado o momento de cessar de ver as declarações de direitos como proclamações gratuitas de valores eternos metajurídicos, que tendem (na verdade sem muito sucesso) a vincular o legislador ao respeito pelos princípios éticos eternos, para então considerá-los de acordo com aquela que é a sua função histórica real na formação do moderno Estado-nação. (AGAMBEN, 2002, p. 134).

Tendo em vista que a vida natural seria peça-chave de inauguração da biopolítica da modernidade (AGAMBEN, 2002, p. 134), Agamben considera que as declarações de direitos representariam "a figura original da inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação". Significando dizer, ainda à luz do pensamento agambiano, que a vida nua natural que outrora fora considerada politicamente indiferente e pertencente a Deus como fruto da criação, e que, no limiar do mundo clássico, fora claramente distinta da vida política

(*bíos versus zoé)*, começa a pertencer, em primeiro plano, à estrutura do Estado, perfazendo-se em fundamento material da legitimidade e da soberania estatais.[78]

Logo, segundo Agamben (2002, p. 135):

> As declarações dos direitos devem então ser vistas como o local em que se efetua a passagem da soberania régia de origem divina à soberania nacional. Elas asseguram a *exceptio* da vida na nova ordem estatal que deverá suceder à derrocada do *ancien regime.* Que, através delas, o "súdito" se transforme, como foi observado, em "cidadão", significa que o nascimento – isto é, a vida nua natural como tal – torna-se aqui pela primeira vez (com uma transformação cujas consequências biopolíticas somente hoje podemos começar a mensurar) o portador imediato da soberania.

Na esteira do pensamento de Arendt (1989, p. 333), a concepção de direitos humanos baseada "na suposta existência de um ser humano em si", veio a ruir no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nessa premissa "se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – exceto que ainda eram humanos". E complementa dizendo que "o mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano".[79]

Significando dizer, à luz das palavras de Lafer (1988, p. 150), que ante a derradeira dimensão que restou: a de serem humanos, estes seres se viram forçados a viver apartados de um mundo comum. Indivíduos que foram excluídos de todo o repertório de significados compartilhado e oferecido pela comunidade política, e excluídos, pois, daquilo que a cidadania garante.

Assim: "tudo se passa como se o homem se comutasse e absorvesse na categoria de cidadão – e é a condição de cidadão, não a de homem, a condição necessária e, ao mesmo tempo, suficiente para atribuição de direitos humanos no interior da lógica do Estado-Nação." (CORRÊA, 2014, p. 28-29).

Como se nota, Giorgio Agamben desenvolve a sua tradição de pensamento a partir das discussões anteriormente lançadas por Arendt, principalmente na análise articulada pela autora a respeito da problemática do refúgio (nomeadamente em sua obra *As Origens do Totalitarismo*), ocasião em que o refugiado é considerado, como dito, a representação do "homem de direitos", ao passo em que revela a cisão entre os direitos do homem e os direitos

---

[78] "O princípio de natividade e o princípio de soberania, separados no antigo regime (onde o nascimento dava lugar somente ao *sujet*, ao súdito), unem-se agora irrevogavelmente no corpo no "sujeito soberano" para constituir o fundamento do novo Estado-nação." (AGAMBEN, 2002, p. 135).

[79] Com efeito, ponderou Agamben (2002, p. 91): "A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono".

do cidadão. De fato, "Hannah Arendt parece ser a primeira a enunciar a relação constitutiva que estabelece o conceito de homem como fundo inaparente dos direitos humanos." (CORRÊA, 2014, p. 25).

Por certo, a distinção entre humanitário e político é considerada como um reflexo da própria separação entre direitos do homem e direitos do cidadão, num entrecho em que os direitos do homem são aplicados apartados do contexto da cidadania. Nas palavras de Corrêa (2014, p. 29) a crítica que Agamben lança em relação à cisão entre o humanitário e o político – "como efeito do descolamento radical entre direitos humanos e direitos do cidadão – é o fato de a vida ser apresentada na figura do refugiado apenas naquilo que tem de vida nua".

E mais, segundo Agamben, manter o humanitário separado do político é um movimento que redunda na manutenção do afastamento da vida nua, significando dizer que o humanitário separado do político reproduz "o isolamento da vida sacra sobre o qual se baseia a soberania, e o campo[80], isto é, o espaço puro da exceção, é o paradigma biopolítico para o qual ele não consegue encontrar solução" (AGAMBEN, 2002, p. 140).

Admitindo-se, portanto, que a separação é justamente um dos principais traços constitutivos da biopolítica moderna que se sustenta mediante a necessidade constante de redefinir a vida humana: "o limiar que articula e separa aquilo que está dentro daquilo que está fora" (AGAMBEN, 2002, p. 137-138). Precisamente, pontuou Corrêa (2014, p. 29): "é o significado biopolítico dessas divisões que Agamben visa a considerar. A cisão entre cidadão e não-cidadão articularia, mais profundamente, a cisão entre homem e inumano, uma vez que ambos os conceitos coincidem sem resíduos nos esquemas do Estado-Nação".

No tocante à conformação da soberania moderna sustentada por Agamben, o filósofo Achille Mbembe também carrega preocupações em relação às figuras de soberania, sobretudo aquelas cujo projeto principal não está centrado na luta por autonomia, mas que parte da "*instrumentalização generalizada da existência humana e da destruição material de corpos humanos e populações*" (MBEMBE, 2017, p. 111, grifos do autor). No dizer de Mbembe,

> a expressão máxima de soberania reside, em larga medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode e quem não pode viver. Por conseguinte, matar ou deixar viver constituem os limites da soberania, as suas características fundamentais. Exercer a soberania é exercer o controlo sobre a mortalidade e definir a vida como uma realização e manifestação do poder. Com os termos acima descritos, poderíamos facilmente resumir aquilo que Michel Foucault designava por *biopoder* (MBEMBE, 2017, p. 107-108, grifo do autor).

[80] A visão do campo é também compartilhada por Mbembe (2017, p. 162): "o campo foi, na loucura do Holocausto, encarado como lugar de desumanização radical – espaço onde o homem experimenta o seu devir-animal no gesto de reduzir a pó outras vidas humanas. O campo foi também interpretado como sintomático do processo de expulsão da humanidade comum das suas vítimas".

A visão de Mbembe (2017, p. 59) está focada nas formas de terror, naquilo que o filósofo traduz como sendo formas de desperdício da vida humana, no modo como as formas de poder e os modos de soberania produzem a morte em larga escala, nas estratégias contemporâneas de submissão da vida ao poder da morte. Portanto, para ele, "a soberania consiste no poder de fabricar toda uma massa de gente habituada a viver no fio da navalha ou, ainda, à margem da vida", sujeitos que vivem sob a condição de "prestar contas à morte", pessoas cuja vida é supérflua, sem função, sem valor ou de valor irrisório, sem equivalência com objeto ou com humanidade, "é uma espécie de vida cujo valor está fora da economia, correspondendo apenas ao tipo de morte que se lhe inflige" (MBEMBE, 2017, p. 65). Assim, bebendo da teoria foucaultiana, Mbembe foi além da noção de biopolítica e passou a focar nas políticas de morte, na formação de um terror específico, cujo principal motor é o racismo.[81]

As teses de Agamben e Mbembe, quando analisadas em conjunto, admitem a identificação de pontos convergentes, sobretudo na compatibilidade do olhar para a precarização e instrumentalização da vida humana, na preocupação com a vida e a morte dos sujeitos que vivem à margem do poder soberano, bem como na atenção dispensada à figura do estrangeiro, do refugiado, daqueles que são classificados como inimigos, como indivíduos fracos e destinatários da violência e que provocam o desejo de separação; dando espaço à hostilidade e despertando movimentos de ódio. Relação de inimizade que motiva o levantamento de barreiras, mormente muros de separação que são construídos "para resolver o excesso de presença" e para intensificar o enclave e neutralizar o inimigo e a ameaça que ele representa (MBEMBE, 2017, p. 73). É um impulso de separação provocado e exercido pela

> máquina estatal que fabrica clandestinos e ilegais, que coloca essa gentalha em acampamentos na periferia das cidades, como se fosse um amontoado de objectos desirmanados, que multiplica com fartura os "sem-papéis", que simultaneamente põe em prática a expulsão do território e a electrocussão nas fronteiras (quando não se contenta pura e simplesmente com o naufrágio em alto-mar) [...] discrimina e pratica a segregação à luz do dia (enquanto jura a neutralidade e a imparcialidade do Estado laico republicano, indiferente à diferença), que, a torto e a direito, invoca esta putrefacção a céu aberto que já não excita ninguém, mas à qual, em nome do bom senso, se continua a chamar "direitos do homem e do cidadão". (MBEMBE, 2017, p. 97).

[81] À vista disto, Mbembe (2017, p. 151) desenvolve o conceito de "necropolítica" e de "necropoder", tendo em conta que, segundo ele, a noção de biopoder seria "insuficiente como resposta às formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder da morte". Para o filósofo, a noção de necropoder está relacionada à formação do terror específico, cuja prioridade é "a dinâmica da fragmentação territorial, a selagem e a expansão dos assentamentos. O objectivo deste processo tem duas faces: tornar impossível qualquer movimento e criar uma separação, à imagem do modelo do *apartheid*." (MBEMBE, 2017, p. 133).

Pois bem, tendo em vista que a questão dos refugiados atualmente tem tomado forma de um fenômeno não restrito ou simbólico, mas de um fenômeno de massa, Agamben vai dizer que tanto os Estados quanto as organizações[82] têm se mostrado incapazes de solucionar o problema ou mesmo de lidar com a situação de maneira mais acertada; porquanto haveria certa inaptidão dos órgãos responsáveis pela causa (ZANFORLIN, 2013, p. 141).

Nas palavras de Agamben:

> O essencial, em todo caso, é que, toda vez que os refugiados não representam mais casos individuais, mas, como acontece hoje mais e mais freqüentemente, um fenômeno de massa, tanto essas organizações quanto os Estados individuais, malgrado as solenes evocações dos direitos "sagrados e inalienáveis" do homem, demonstram-se absolutamente incapazes não só de resolver o problema, mas até de simplesmente encará-lo de modo adequado. (AGAMBEN, 2002, p. 140).

Prosseguindo em sua visão bastante crítica e pretendendo ressaltar a conformação da "vida nua"[83] na vivência do refugiado e na exposição da imagem do sujeito que está à margem da devida proteção, o autor assevera:

> É suficiente um olhar sobre as recentes campanhas publicitárias para arrecadação de fundos para os refugiados de Ruanda, para dar-se conta de que a vida humana é aqui considerada (e existem aí certamente boas razões para isto) exclusivamente como vida sacra, ou seja, matável e insacrificável, e somente como tal feita objeto de ajuda e proteção. Os "olhos suplicantes" do menino ruandês, cuja fotografia se desejaria exibir para obter dinheiro mas que "agora está se tornando difícil encontrar vivo", são o índice talvez mais significativo da vida nua no nosso tempo, da qual as organizações humanitárias têm necessidade em proporção exatamente simétrica à do poder estatal. (AGAMBEN, 2002, p. 140).

Assim, a partir desta sumária passagem pela tese filosófica de Giorgio Agamben, uma abordagem que não teve a pretensão de esgotar com tão pouco a profundidade e os diversos delineamentos de que se reveste o pensamento de Agamben, mas que objetivou apenas apontar como a questão do refugiado pode ser representada de maneira paradigmática

---

[82] Intensificando ainda mais a visão crítica sobre as organizações, Agamben (2002, p. 140) assevera: "As organizações humanitárias, que hoje em número crescente se unem aos organismos supranacionais, não podem, entretanto, em última análise, fazer mais do que compreender a vida humana na figura da vida nua ou da vida sacra, e por isto mesmo mantêm a contragosto uma secreta solidariedade com as forças que deveriam combater.".

[83] E Giorgio Agamben (2002, p. 135) adverte: "Não é possível compreender o desenvolvimento e a vocação 'nacional' e a biopolítica do Estado moderno nos séculos XIX e XX, se esquecemos que em seu fundamento não está o homem como sujeito político livre e consciente, mas, antes de tudo, a sua vida nua, o simples nascimento que, na passagem do súdito ao cidadão, é investido como tal pelo princípio de soberania. A ficção aqui implícita é a de que entre os dois termos não possa haver resíduo algum".

na arquitetura política, sobretudo pelo espaço que ocupa no intervalo dos direitos do homem e os direitos do cidadão.

Existe a compreensão de que a problemática do refúgio encerra desdobramentos distintos a depender do ponto de análise, afirmando ser a vertente de Agamben uma visão contemporânea digna de ser comentada. Sobretudo por ser uma visão que não caminha solo, mas que se aproxima e se entrelaça com o pensamento (principalmente) de Hannah Arendt, esta que assume demasiada autoridade e propriedade para falar sobre refugiados.

Em síntese, os argumentos de Agamben levam a crer que na figura do refugiado é possível se identificar a representação da vida nua, apreendida na metáfora do personagem enigmático do *homo sacer*, um ser que permeia sob uma zona de indistinção e que se torna igualmente paradoxal. Da vida nua que é posta diante do poder soberano e fica à mercê deste. A vida nua que "não está mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente" (AGAMBEN, 2002, p. 146).

Seguindo às lições de Agamben, é possível também reconhecer no refugiado "a representação de uma falência de um contexto de cidadania, aquele que busca proteção às margens do Estado-nação, e que opera, nesse instante, na tensão entre os direitos do homem e os direitos do cidadão" (ZANFORLIN, 2013, p. 137), porquanto os refugiados rompem com o nexo estabelecido entre o nascimento e a nacionalidade.

Por essas razões, Agamben conclui pela necessidade de "desembaraçar resolutamente o conceito do refugiado (e a figura da vida que ele representa) daquele dos direitos do homem", e pela necessidade de "levar a sério a tese de Arendt, que ligava os destinos dos direitos àqueles do Estado-nação moderno, de modo que o declínio e a crise deste implicam necessariamente o tornar-se obsoletos daqueles" (AGAMBEN, 2002, p. 141).

Como dito, a figura que marca presença na tese de Agamben é a figura do *homo sacer*, que, sob a genealogia do termo, remete a uma figura do direito romano arcaico relacionada à sacralidade em sentido mais obscuro. O *homo sacer* é o corpo matável e insacrificável. Em outras palavras, é aquele que fora julgado por um delito e que não pode ser submetido ao sacrifício, porém, o seu assassinato não se torna objeto de punição, podendo ser praticado por qualquer pessoa sem que o ato seja considerado homicídio.

Ele vai dizer que "no *homo sacer*, enfim, nos encontramos diante de uma vida nua residual e irredutível, que deve ser excluída e exposta à morte como tal, sem que nenhum rito e nenhum sacrifício possam resgatá-la." (AGAMBEN, 2002, p 107).

Com efeito, Corrêa (2014, p. 26) pondera que Agamben encontrou na figura dos sujeitos que sobreviveram nos campos de extermínio, dos reclusos em campos de

concentração e de refugiados, a visão mais acertada da precarização da vida natural, como protótipos da vida nua que "a modernidade iluminista e seu conceito evanescente de homem produziram não como conceito, mas como figura com espessura e consistência concretas".

Bauman (2017, p. 84) menciona em sua análise sobre o fenômeno das migrações forçadas, que na desumanização dos migrantes há a classificação de todos eles, de maneira intencional ou não, na categoria dos *Homini sacri*, segundo a terminologia de Agamben, que segundo compreendeu Bauman, é representativa de "pessoas desprovidas de significação e valor laicos e religiosos". É retrato da vida nua que está excluída da sociedade.

Assim, embora o *homo sacer* apareça como uma figura abandonada pela lei, não necessariamente está ausente toda forma de relação com a ordem jurídica (CORRÊA, 2014), a relação estabelecida é a da *exceção*, configurada numa zona de indiferença, de modo que a inclusão se dá mediante a exceção.

Explicando esta lógica da exceção, Agamben (2002, p. 26) dirá que "Não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela". Chamando de relação de exceção a "forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão", e que a situação, "que vem a ser criada na exceção, possui, portanto, este particular, o de não poder ser definida nem como uma situação de fato, nem como uma situação de direito, mas institui entre estas um paradoxal limiar de indiferença".

Neste intervalo, o refugiado é, portanto, uma figura que ilustra e exemplifica o conceito da relação de exceção. Sujeitos que vivem à margem do poder soberano, que sofrem com o recrudescimento de medidas para mantê-los separados e excluídos da comunidade, que sofrem na reclusão dos campos; de modo que a figura do refugiado faria prova radical da presença extrema da vida nua na configuração política, revelando que a exceção se converteu em regra. Sujeitos excluídos que vivem a vida nua sob os efeitos da precariedade, num cenário no qual apenas a vida humana, apenas o mero fato de ser humano, não tem sido o bastante para assegurar a dignidade da vida natural.

2 A FRATERNIDADE COMO NOVO PARADIGMA RELACIONAL EM FACE DA CRISE NA RELACIONALIDADE HUMANA

Não é de hoje que a humanidade vem enfrentando severas crises no tocante à relacionalidade. As catástrofes humanitárias registradas no século XX podem ser consideradas como os principais exemplos da degradação humana. De lá para cá a humanidade tem buscado, ao seu modo, reparar o dano, sobretudo com a positivação e a universalização de Direitos Humanos. No entanto, novos avanços seguem pendentes, novos paradigmas precisam ser ensaiados para o êxito do progresso humano, porquanto necessário assumir a lógica de valorização da pessoa e da busca por razões superiores que auxiliem o Direito e as instituições na missão de pacificação social; um valor que se faça também atuante na construção dos vínculos sociais, servindo de esteio às relações intersubjetivas.

Assim, considerando que o presente trabalho tem por escopo corroborar a hipótese de que a fraternidade, em sua natureza principiológica e em seu conteúdo axiológico unificante, desponta como categoria relacional apta a introduzir na sociedade o ideário da hospitalidade, do pertencimento universal e da proteção cooperativa e solidária do refugiado, é preciso, pois, o seu resgate a fim de que possa ser compreendida como categoria possível. Portanto, este Capítulo está destinado ao deslinde da fraternidade e de seu substrato genuinamente humano como contributo à sociabilidade em crise.

2.1 A função relacional do Direito e a instabilidade nas relações humanas

O Direito é uma ciência milenar que vem sendo estudada por filósofos, juristas, estudiosos e outros intelectuais desde a Grécia Antiga até a contemporaneidade. Além de ser um fenômeno histórico, o Direito é também um fenômeno hegemonicamente social, já que a sua dialeticidade deriva do dinamismo da sociedade que, por sua vez, também o faz ser dinâmico (VENOSA, 2014).

A presença do Direito desde as mais remotas raízes da sociedade revela não apenas o aspecto primitivo desta ciência, mas também a sua importância para a manutenção e regência da vida em sociedade. Assim, nas palavras de Venosa (2014, p. 9): “O Direito como arte ou técnica procura melhorar as condições sociais ao sugerir e estabelecer regras justas e equitativas de conduta”. No mesmo sentido, Carlos Machado (2014, p. 165) obtempera que o

Direito necessita ser "compreendido como um instrumento de pacificação social e deve ser utilizado como uma importante ferramenta que auxilia os seres humanos a viver harmonicamente com o outro. E não apesar do outro".

É cediço que incumbe ao Direito a tarefa de pacificar a sociedade, de oferecer um arcabouço de regras voltadas à disciplina dos homens que convivem no mesmo corpo social, e de solucionar conflitos com base na concepção de justiça. É ele quem estabelece limites às ações humanas a fim de tornar possível a convivência social, sendo, pois, indeclinável a sua atuação para o estabelecimento de uma convivência ordenada, tendo em vista que a ordem, a orientação e a solidariedade constituem, segundo Reale (2002), elementos sem os quais a sociedade não subsistiria. Em síntese: o Direito é necessário. Ele é concebido dentro e para a sociedade, daí decorrendo a característica da "socialidade" inerente à realidade jurídica, algo que também confere ao Direito a qualidade de fato social (REALE, 2002).

O Direito é também uma ciência guiada pelos valores e, conforme afirmou Venosa (2014, p. 210), os valores importam a ideia de coexistência, significando dizer que o valor só existe quando das relações dos seres humanos entre si e destes com a sociedade, de modo que há, nesses paradigmas das relações humanas, o fenômeno da "alteridade".[84] Ainda segundo Venosa, sob essa conformação se esconde um valor que não apenas existe, mas que condiciona o comportamento humano; um valor que afeta a todos em sociedade.

É a partir deste plano axiológico que as relações humanas são construídas, pertencendo aos valores o domínio sobre as atitudes do sujeito, sendo, ainda, responsáveis por motivar e determinar a ação e a reação, a escolha e a renúncia, o agir e o omitir, a aceitação e a recusa, a doação e a indiferença, e tudo quanto estiver relacionado com os aspectos constitutivos do comportamento do indivíduo na esfera privada e intersubjetiva.

Resta saber quais são os valores que os homens têm nutrido e difundido no meio em que vivem. Os conflitos sociais eclodem diuturnamente, as rédeas impostas pelo aglomerado de normas não estão sendo suficientes para frear os ânimos da sociedade. Olhando para a ordem jurídica interna e externa, é perceptível que a forma como o Direito tem operado em cada comunidade tem deixado lacunas tendentes a colocar em xeque e, portanto, negar a sua eficiência.

O fato é que "cada vez mais, infelizmente, nos defrontaremos com a legalidade distante dos princípios gerais de Justiça. A lei é a face objetiva da segurança e por vezes ela será dura demais para o ser humano" (VENOSA, 2014, p. 223). Mas, reconhecendo os

[84] "Somente existe direito onde o homem, além de viver, *convive*, isto é, se relaciona." (VENOSA, 2014, p. 14, grifo do autor).

esforços despendidos pelo Direito em buscar acompanhar a vertiginosa movimentação da sociedade, admite-se, em verdade, que o problema e a solução estão instalados no principal componente da estrutura social: o ser humano. É nele, por ele e só por meio dele que as mudanças sociais se tornam tangíveis e concretamente possíveis.

Nas palavras de Oliveira e Francisco (2016, p. 67), "o direito assume a responsabilidade de contribuir para alterar a realidade social e humanizar as relações entre pessoas", no entanto, a busca por mudança social tem esbarrado em inúmeros obstáculos ante o compromisso do sistema jurídico de promover a estabilização de conflitos.

Nessa perspectiva, para que o Direito possa sustentar a marcha rumo à almejada transformação social, e para que ele possa cumprir com a precípua finalidade de ser reflexo fidedigno da ordem social[85], algumas práticas e alguns conceitos necessitam ser revisitados. Consoante asseverou Venosa (2014, p. 222): "Como o Direito é instrumento de controle social, há de ser criado um novo balizamento às ações humanas a fim de acrescentar novos escudos à sua proteção".

Com efeito, o Direito também precisa ser pensado como mecanismo intermediador da convivência e da comunhão entre os homens, é o que defende Cosseddu (2014, p. 109):

> Trata-se de um dado que introduz numa outra visão do Direito: não mais pensado unicamente como vínculo, ainda que necessário, entre preceito e sanção, coerção e comando, mas também como possível instrumento da convivência até a comunhão entre os homens, que atualmente se encontram em sua diversidade nas mais variadas latitudes, ou então custa-lhes reconhecer-se ou caem na hostilidade. Na época moderna e contemporânea, doutrina e prática do Direito focaram a irrenunciável tutela jurídica do indivíduo e de seus direitos fundamentais, mas não tem sido assim com a comunhão humana e suas exigências.

Assim, a discussão sobre o atual estágio jurídico (e social) e a busca pela inserção de novos paradigmas no sistema de relações humanas, não têm a presunção de querer subtrair do Direito a sua virtude, nem mesmo de declinar a sua sublime função milenar, pelo contrário, ambiciona dar a ele um contributo e um complemento necessário à suplantação da crise na relacionalidade humana, a fim de proporcionar o devido equilíbrio às instáveis relações socialmente estabelecidas. De modo a recuperar a capacidade de relação das pessoas (COSSEDDU, 2014, 117).

Tarefa difícil, porém, é atuar nessa missão de converter não apenas a conduta do ser humano, mas a sua mentalidade e a sua concepção de valor. Afinal, é do pensamento que

[85] "A ordem social consiste nas possibilidades jurídicas de coexistência de cada membro da sociedade." (VENOSA, 2014, p. 222).

nascem as ações que são externadas no convívio coletivo, para tanto, um valor superior a tudo quanto o Direito já oferece precisa ser agregado para complementar a dura jornada rumo à pacificação social e ao alcance da justiça.

Neste mesmo sentido, o pensamento de Venosa vem corroborar os argumentos desenvolvidos, segundo o autor:

> [...] essa nova ordem mundial coloca em choque e em xeque nossos princípios jurídicos tradicionais, inclusive os conceitos éticos e morais do mundo ocidental. Modificam-se, pois, os valores, de forma abrupta e inesperada. Desenha-se, na realidade, uma nova ordem jurídica que deve adaptar-se a uma situação que não demonstra sinais de ser alterada a curto prazo. [...]
> Sob a pressão da nova era, portanto, as instituições e os direitos devem ser reestruturados, sempre em preservação da dignidade humana, o que se torna cada vez mais problemático. Há de se convir que se trata de um desafio enorme para o jurista e os governantes democráticos deste século. Sob esse aspecto, como se percebe, até mesmo os conceitos de liberdade, direitos individuais e democracia devem ser repensados. (VENOSA, 2014, p. 222).

Pois bem, os acontecimentos do mundo contemporâneo têm abalado a estrutura social e exigido desvelada revisão dos conceitos já conhecidos, principalmente em decorrência daquilo que Venosa (2014) chama de "universalização do terror". Segundo essa concepção é possível dizer que a humanidade tem passado por desafios e problemas de grande escala: ataques terroristas, violências, guerras civis, desmoralização de instituições, crises políticas, bem como a inaceitável presença da intolerância racial e religiosa que, segundo Venosa (2014, p. 222), já "deveria estar definitivamente sepultada neste século", mas que "ressurge sob formas aterrorizantes, paradoxalmente mercê das facilidades que a própria tecnologia ocidental trouxe.".

A crise humanitária que tem gerado vítimas sem precedentes é a própria experiência da crise relacional ora denunciada, uma evidência concreta daquilo que seria o sentido do terror universalizado, ao lado de outras catástrofes humanas e ambientais que resultam de demasiadas falhas no comportamento humano.[86]

Compreende-se então, que mudanças de ordem jurídica, social e moral são necessárias, não sendo o bastante a elaboração de regras jurídicas de ordem positivista, tendo em vista que não é sempre que o Direito obtém êxito na realização da tão difundida e amplamente repetida meta de alcançar a coexistência ordenada e pacífica entre as pessoas.

[86] Venosa (2014, p. 221) pondera, ainda que: "A justiça e, consequentemente, o ordenamento, devem assegurar a cada ser humano estabilidade que permita desempenhar seu papel na sociedade de forma lícita, proba e em paz. Algo que a realidade que nos rodeia permanentemente afronta.".

Afinal, o ser humano pertence, de acordo com Oliveira e Silva (2016, p. 117), “a uma sociedade complexa, que necessita, além de leis e normas para impor e corrigir condutas, de instrumentos que possibilitem a construção e manutenção de seus valores morais e sociais.”.

Compartilhando de pensamento semelhante, Cosseddu (2014, p. 104) elucida que não é apenas e tão somente a norma que dá vida ao fundamento do Direito, nem mesmo é a norma o fim pelo qual o Direito se esgota. O autor reforça a importância crucial da presença real da pessoa, presença que justifica a própria presença do Direito no curso da história humana. Assim, na dimensão jurídica do Direito está contida “a vida de uma inteira sociedade, num entrelaçamento de relações e de sujeitos que, com sua ação, suscitam o mundo das realizações.” (COSSEDDU, 2014, p. 105).

Neste ponto, é pertinente trazer à baila o pensamento de Venosa, segundo o qual

> O Direito não frutifica no seio da sociedade simplesmente porque é norma positiva e assim quer o legislador. Esse pensamento positivista é obra do passado. [...] só há Direito verdadeiramente quando a consciência social o absorve, quando o ordenamento é justo e equitativo. Se ninguém respeitar as regras jurídicas não há poder no mundo que consiga ordenar a sociedade. (VENOSA, 2014, p. 225).

A crise na relacionalidade humana e a decorrente deturpação dos valores sociais têm resultado em crises políticas, em guerras civis e outros conflitos, bem como no desmantelamento da estrutura ordenada das muitas comunidades do mundo, produzindo uma quantidade de vítimas em escala global.

Segundo afirmou por Fonseca (2019, p. 50), há “deficiências de coesão na sociedade pós-moderna”, portanto, é urgente a necessidade de se repensar e renovar a consciência humana, de modo a converter as ações humanas que estejam voltadas à destruição, em ações que prezem pela construção: a construção de laços sociais banhados na fonte da convivência harmoniosa, da justiça, do respeito, da solidariedade, da agregação de valores essencialmente humanos, do compromisso com o próximo, da autocompreensão, da alteridade e da paz.

E para conduzir a humanidade no caminho do melhoramento do atual patamar social e do aperfeiçoamento das técnicas jurídicas, sugere-se o resgate de um princípio há muito esquecido e desacreditado, mas que hoje tem dado sinais de que, para a superação das crescentes e desafiadoras crises, ele é um vetor com potencial força de transformação e restauração da humanidade: a Fraternidade.

O Direito e a Fraternidade nascem da mesma fonte e derivam de um substrato comum, à medida que ambos surgem como condições que tanto se manifestam quanto se

fazem necessárias no entrecho das relações humanas. O ser humano, ao estabelecer relações com o Outro, torna-se a fonte do Direito e também da Fraternidade. Assim, à luz das palavras de Fonseca (2019, p. 74): "a fraternidade passa a expressar-se como categoria jurídica relacional com aptidão a regular a vida gregária e estabilizar as expectativas sociais no que tange às condutas humanas", motivo pelo qual vale a pena ser resgatada.

2.2 *Liberté, Égalité e Fraternité*: resgatando "o princípio esquecido"

Associar a palavra "fraternidade" à divisa proclamada durante a Revolução Francesa de 1789 é uma reação habitual e espontânea, em que se lembra a tríade revolucionária na qual a fraternidade vem acompanhada da liberdade e da igualdade: "*Liberté, Égalité, Fraternité*".[87]

Não é por acaso que a fraternidade tem o seu conteúdo associado à Revolução de 1789. Historicamente o movimento revolucionário da burguesia francesa é considerado como um relevante ponto de referência para fundamentar o surgimento, não da fraternidade em si, mas de sua interpretação e aplicação a partir de uma conotação política, uma vez que a roupagem política ineditamente atribuída à fraternidade em 1789 pôde representar o diálogo estabelecido entre os três princípios integrantes da divisa francesa (BAGGIO, 2008; 2009).

Este diálogo, por sua vez, tornou possível incluir a fraternidade em uma perspectiva diferente da que estava habituada, de modo que o referido princípio transpôs os domínios da tradição religiosa a que estava predominantemente relacionado e passou a adquirir força nos domínios da política mediante um processo de secularização.

Relembrar a Revolução Francesa é um exercício necessário ao resgate do *princípio esquecido,* não significando dizer que o itinerário da fraternidade está limitado ao entrecho da sociedade francesa. No entanto, este período histórico figura como um divisor de águas na

[87] A título de nota: A primeira referência histórica aos princípios da trilogia – considerados a partir de raízes cristãs e não como bandeira política – está distante da época revolucionária e, segundo registrou Antonio Maria Baggio (2008), a referência pertence ao humanista cristão chamado Étienne de la Boétie, que escreveu: "A natureza, ministra de Deus e governante dos homens, fez-nos todos da mesma forma e, ao que parece, com o mesmo molde, a fim de que nos reconheçamos companheiros [*compaignons*] ou, antes, como irmãos'. [...] 'É preciso crer que, fazendo algumas partes maiores para uns e partes menores para outros, ela queria dar espaço à afeição fraterna, a fim de que esta tivesse onde ser empregada, com uns tendo a força de levar ajuda, e outros tendo necessidade de recebê-la. [...] Se ela [a natureza] mostrou, em todas as coisas, que não queria tanto fazer-nos todos unidos quanto todos um, não devemos duvidar de que nós somos todos naturalmente livres, pois somos todos pares [compaignons], e ninguém deve entender que a natureza colocou alguém em situação de servidão, pois colocou todos nós num plano de paridade [em compaignie]" (La Boétie, s.d., p. 16-17 citado por BAGGIO, 2008b, p. 37).

linha do tempo do estudo da fraternidade, porquanto, foi no curso das revoluções sucedidas na França que a fraternidade foi notadamente erigida nos domínios da vida pública em meio aos vários motes sustentados pelos movimentos revolucionários, aparecendo, pois, sob um viés politizado e relacionado à República (RIBEIRO, 2016b, p. 15).[88]

Dito de outra forma, a referência histórica da consagração política da fraternidade encontra raízes nos acontecimentos de 1789, a partir dos quais o termo começou a ser notado para além de sua matriz teológica e cristã.

Consoante leciona Baggio (2008a, p. 8), antes dos acontecimentos de 1789 a fraternidade era anunciada sem referência à igualdade e à liberdade, porquanto se podia falar da fraternidade desacompanhada ou até mesmo em substituição aos outros dois princípios. Logo, a sua introdução no mesmo campo de abrangência e com igual propósito revolucionário que os demais princípios da trilogia, representou um salto significativo na trajetória da fraternidade, agora, inaugurando um novo estágio destinado à sua consagração política. [89]

Pois bem, não obstante a ausência de oficialidade, a divisa inspirada e influenciada pela razão iluminista começou a ser difundida e a tornar-se popular a partir de 1789. A tríade viria a ser oficializada e apareceria como estandarte a simbolizar as ideologias que inflamaram a burguesia revolucionária somente na República revolucionária de 1848 e, apenas posteriormente, em 1946, figuraria de maneira explícita e declaradamente oficial no interior da Constituição da República Francesa, nomeadamente no Artigo 2º, a positivar o lema da República, a saber: "*Liberté, Égalité, Fraternité*".

A tríade de 1789, na concepção de Baggio, em sua natureza complexa, constitui uma espécie de "precedente teórico" que foi resgatado durante a segunda revolução (1848), período em que foi possível recuperar o fôlego das aspirações revolucionárias e dar à divisa francesa um valor que ela não necessariamente logrou em 1789 – porque a tríade estudada não era a única que circulava na sociedade francesa à época, oscilando em meio a outros motes que quase sempre prestigiavam e tornavam invicta a dupla liberdade-igualdade –. Assim, em

---

[88] Com efeito, embora a trilogia tenha despontado de forma expoente no período da Revolução Francesa, ao comparar com outros movimentos revolucionários e libertários da época, a exemplo da Revolução Haitiana que acontecia em São Domingos (1791-1804), é possível identificar o mesmo lema por detrás de outras reivindicações. Inclusive, enquanto os iluministas, em Paris, proclamavam os direitos do homem sob uma visão eurocêntrica, a Revolução Haitiana, "conferiu uma real universalidade aos princípios da Revolução Francesa; universalidade que os fatos de 1789 não tiveram, porque considerava a humanidade generalizando um modelo específico de homem, o europeu." (BAGGIO, 2008b, p. 49). Ademais, olhando para o cenário francês à época, a Revolução não dava para ser completa e não teria como efetivar potencialmente os princípios da divisa com a manutenção paradoxal da escravidão colonial.

[89] Baggio (2009a, p. 10, grifo do autor) reforça que: "antes que a liberdade e a igualdade se afirmassem como princípios e dessem início à era dos direitos do cidadão, a fraternidade havia sido vivida *no lugar* da liberdade e da igualdade, que ainda não tinham ganhado o espaço público."

1848, a relevância histórica da divisa foi projetada retroativamente para 1789, no dizer de Baggio, passando a ser adotada de modo a dar seguimento e a realizar o ideário levantado na primeira revolução (BAGGIO, 2009a, p. 9-10).

Em 1790 a fraternidade circulava com mais frequência em meio à população francesa, comportando atributos e conteúdos diversos, sobretudo com o predomínio da ideia de uma fraternidade representativa de vínculos nacionais e de coesão social, mais especificamente relacionada à fraternidade mantida no convívio entre os cidadãos franceses. Ou seja, até o momento, a fraternidade estava sendo adotada como expressão de sentido patriótico, sectário;[90] circulando sob condições ambíguas, já num contexto em que os conflitos sanguinários estavam próximos de serem iniciados (BAGGIO, 2008b, p. 27).[91]

O fato é que a França, no contexto político vivido, passou a introduzir uma nova e abrangente sistemática sobre a cidadania, privilegiando a integridade da sociedade composta por cidadãos franceses, contexto no qual a fraternidade foi lida e ensaiada pelos revolucionários como sendo um valor necessário à missão de tornar uniforme a consciência pública dos cidadãos da época, a fim de se formar a identidade coletiva de um povo que, embora livre, estava disperso e sem um elo verdadeiramente público para homogeneizá-lo; povo que estava, portanto, separado (BAGGIO, 2008b, p. 33).

Por certo, 1790 foi o ano em que a fraternidade começou a se fortalecer (ao menos durante um tempo), não apenas sozinha, mas ao lado da liberdade e da igualdade. Na continuidade das lições de Baggio (2008b, p. 27), o autor assinala que o primeiro testemunho da presença simultânea, portanto, lado a lado, dos princípios da trilogia, se deve ao jornalista Camille Desmoulins que, em 14 de julho de 1790, por ocasião da Festa da Federação[92], descreveu a forma como os soldados-cidadãos se dirigiam uns aos outros transparecendo extrema concórdia, porquanto abraçados eles prometiam liberdade, igualdade, fraternidade.

---

[90] "Todavia, mesmo quando utilizado como mote, o termo fraternidade não é isento de ambiguidades no percurso revolucionário francês. Ele parece empregado às vezes como embasamento para tendências nacionalistas, outras vezes, para tendências classistas. O que ocorre, enfim, é que a fraternidade é percebida e construída a partir de diferenças e exclusões, e não valorizada em seu alcance universal intrínseco (cf. Martin, 1995, pp. 601ss)." (PIZZOLATO, 2008, p. 112).

[91] Aqui o autor vai explicar que é "evidente que, na época do Terror, a fraternidade se distanciava totalmente do seu verdadeiro significado." (BAGGIO, 2008b, p. 35).

[92] A Festa da Federação ocorrida em 14 de julho de 1790 dava-se em comemoração ao aniversário de um evento central que protagonizou o cenário revolucionário da França em 1789: a Tomada da Bastilha. Em 14 de julho de 1789, o povo de Paris, em multidão (e em comunhão), embebido de revolta e de insatisfação ante as crises que assolavam o Estado francês, invadiu e pôs em queda a Bastilha, um dos maiores símbolos do regime absolutista, marcando, pois, o início da revolução. A Bastilha era uma antiga Fortaleza localizada em Paris, que fora transformada em prisão para manter presos àqueles que se opusessem contra os monarcas franceses. Devido o estoque de pólvora e outros armamentos armazenados no local, a Bastilha tornou-se alvo da população parisiense que desejava ter acesso para se municiar.

Segundo o mesmo autor, a partir da descrição de Desmoulins, a festa, os seus ritos, e o comportamento das pessoas que dela participavam tornavam evidentes que ali havia espaço para a fraternidade, sendo este princípio o mais "novo fundamento da cidadania", a representar a unidade que rompia com "a fragmentação feudal da velha França" (BAGGIO, 2008b, p. 28), pois se estabelecia uma relação alicerçada em atributos como a confiança, a união, a cooperação, e os esforços conjuntos para a realização da celebração.

Assim, a fraternidade é presente no projeto revolucionário de empreender uma nova França, despontando como um princípio necessário à instauração de relações em dimensão não mais verticalizada, mas em dimensão horizontal de convivência mútua e recíproca entre diferentes, é o que conclui Baggio (2008b, p. 28):

> Uma nova França é descoberta pelos "franceses", os quais, pela primeira vez, a percorrem como um território unitário. A fraternidade permite que se encontrem numa dimensão horizontal de relações, deixando entre parênteses a estrutura vertical na qual ainda vivem. A fraternidade é tal que não nega a paternidade ainda reconhecida do rei, mas, pela primeira vez, ela é vivida não no sentido da subordinação, mas como abertura às infinitas possibilidades da convivência entre diferentes. (BAGGIO, 2008b, p. 28).

Dando continuidade ao itinerário da fraternidade seguindo os passos de Antonio Maria Baggio (2008; 2009), é possível encontrar menções oficiais ao princípio e à tríade. Ainda em 1790, no dia 4 de julho, no juramento dos deputados eleitos para a Federação, "a Constituição decreta que eles devem jurar que 'permanecerão unidos a todos os franceses pelos laços indissolúveis da fraternidade'". (BAGGIO, 2008b, p. 26)

No mesmo ano, no dia 5 de dezembro, a divisa *liberté*, *égalité*, *fraternité* é encontrada em sede oficial e institucional, na Assembleia Nacional de Paris, quando do discurso de Robespierre[93], referente à organização das Guardas Nacionais. Ao apresentar um projeto de decreto que fazia alusão ao emblema dos guardas, Robespierre declarou que, além de carregarem bordadas no peito as palavras "Liberdade, Igualdade e Fraternidade", estas também seriam transpostas em suas bandeiras junto às cores da Nação francesa. Na ocasião política os três princípios da trilogia foram então reunidos e registrados em ato público escrito amplamente divulgado (BAGGIO, 2008b, p. 28).

Já em 1791 a fraternidade aparece novamente no interior da trilogia política. Em 29 de maio do referido ano, em discurso dirigido ao Clube dos Cordeliers por ocasião da

[93] Maximilien de Robespierre, advogado e político francês, à época ocupava o posto de deputado. Uma das personalidades mais influentes e conhecidas no entrecho da Revolução Francesa; tido também como líder do Clube dos Jacobinos.

constituição das Forças Armadas, o Marquês de Girardin declarou a "Igualdade, a Justiça e a Fraternidade universal" como sendo aspirações do povo francês à luz da Constituição. Com efeito, conforme consignou Baggio (2008b, p. 29), ao ser publicado, o discurso recebeu um acréscimo significativo por parte do próprio Clube, que considerou como necessário adequar o uniforme nacional para que estampasse os dizeres "Liberdade, Igualdade, Fraternidade".[94]

Assim, a presença da fraternidade no período de 1790-1791, serviu, segundo Baggio, como base de sustentação dos avanços democráticos, contribuindo para a delimitação da concepção de povo e para desfazer certas estratificações censitárias vigentes à época, mas, a opulência da fraternidade não se inicia com a sua introdução e uso nos referidos discursos políticos, visto que os oradores retiraram-na justamente da vivência das sociedades. Por certo, interpretando Baggio, torna possível compreender que apesar de os discursos de Robespierre e de Girardin terem dado visibilidade ao ideal fraterno, eles não correspondem propriamente à origem do uso da fraternidade, uma vez que ela já era, muito antes, conhecida e praticada no interior das comunidades, sobretudo na tradição cristã (BAGGIO, 2008b, p. 32).

Em síntese, Baggio leciona que a divisa tornou-se de fato popularmente conhecida em 1793 quando da decisão do diretório do Departamento de Paris – segundo proposta de um dos membros do Clube dos Cordeliers – que impôs aos cidadãos proprietários ou locatários de casas em Paris que exibissem a divisa nas fachadas de suas casas, escrevendo em letras garrafais os dizeres: "'*Unidade, Indivisibilidade da República, Liberdade, Igualdade, Fraternidade, ou a Morte*'" (BAGGIO, 2008b, p. 32-33, grifos do autor).

Em um levantamento histórico, a presença da fraternidade pode ser identificada no entrecho de diversas práticas, grupos e movimentos sociais; certamente um fator que influenciou o seu resgate político naquela época. A tríade também aparece sendo mencionada em diferentes períodos no curso da narrativa histórica da França revolucionária, períodos nos quais a famosa divisa inclusive intercalava ao lado de outros lemas esparsos semelhantemente invocados.

Baggio acrescenta à lógica da construção da fraternidade no seio da sociedade a afirmação de que, já em períodos anteriores a 1789, vivia-se a fraternidade cristã, de forma que a doutrina fraterna era corporificada por intermédio de práticas e ações sociais voltadas à assistência dos mais necessitados e de grupos vulneráveis, isto é, a fraternidade era colocada

[94] Ribeiro (2016b, p. 30) ressalva que, apesar de o lema ter sido declarado e cantado nas ruas, havia, desde o início, uma desarmonia que precisaria ser resgatada mais à frente: "essa fraternidade de união dos cidadãos, essas liberdades individuais e essa igualdade no grito, imposta [...] Essa discrepância é tamanha, que os escravos negros do Haiti usaram o mesmo lema rebelando-se mediante uma grande luta, e não obtiveram as mesmas respostas nem sequer a aplicação equânime dos princípios envolvidos na tríade francesa."

em prática no ato de hospitalidade, na construção de hospitais, asilos e escolas. Ações e instituições que posteriormente viriam a ser compreendidas pelos países democráticos da Idade Contemporânea como sendo direitos relativos à cidadania, a serem assegurados não em nome da fraternidade, mas como desdobramentos da liberdade e da igualdade (BAGGIO, 2009a, p. 10).

No mesmo sentido, é notório que:

> [...] ao longo da história do Ocidente, profundamente influenciado pela cultura cristã, certa linguagem de fraternidade está continuamente presente, com uma vasta gama de nuanças quanto aos conteúdos do conceito: tanto o significado teologicamente "forte" de fraternidade "em Cristo" quanto a uma miríade de manifestações práticas, que vão da simples esmola ao dever da hospitalidade e à fraternidade monástica – que pressupõe a convivência e a comunhão dos bens –, chegando a complexas obras de solidariedade social. (BAGGIO, 2008a, p. 7-8).

Com efeito, é preciso antecipar que a fraternidade anunciada no entrecho das revoluções não era a fraternidade pura e simplesmente retirada do berço do cristianismo. Há de se considerar que, para a sua incorporação à esfera política, a fraternidade precisou passar por um processo de laicização, de secularização, a fim de que pudesse ocupar assento nos espaços da vida pública e política.

Mesmo porque, o ciclo revolucionário iniciado na França dos séculos XVIII e XIX, responsável por marcar o início da queda do absolutismo em terras europeias, era movido por aspirações iluministas que objetivavam combater os privilégios da aristocracia francesa. Recorda-se: foi um movimento burguês – contou com apoio e participação popular dos diferentes grupos e estratos sociais do Terceiro Estado (extremamente heterogêneo) que tinham uma insatisfação comum, mas foi um levante da burguesia –, que tencionava acabar com os privilégios do Primeiro e do Segundo Estados, clero e nobreza, respectivamente.

Os privilégios usufruídos pelos integrantes do Primeiro e do Segundo Estados concentravam-se principalmente no direito de cobrar impostos que, por sinal, eram exigidos em proporções descabidas, e na isenção do pagamento de tributos. Assim, no entrecho da França literária, os estudiosos, insatisfeitos com o *status quo* que privilegiava e assegurava regalias exorbitantes à nobreza, ao clero e à elite aristocrática, a partir do acesso às grandes obras do Século das Luzes, começaram a se render à influência da razão iluminista e a inflamar o movimento revolucionário visando à instauração de uma nova arquitetura político-social (RIBEIRO, 2016b).

Ribeiro (2016b, p. 15-18) vai explicar que a população do Terceiro Estado, unida e ancorada segundo os ideais filosóficos e intelectuais que se espalhavam por todas as camadas da sociedade francesa, deu início a um movimento que a autora diz ter sido ecumênico; porquanto tinha o propósito de se livrar do Antigo Regime que estava banhado em privilégios que há muito sufocavam os princípios anunciados na tríade revolucionária ora estudada.

Como se nota, a fraternidade estava inserida em um cenário de rupturas, no limiar de uma França iluminada que aspirava pelo espírito de liberdade e que, portanto, desejava instaurar um novo Estado norteado pelos valores da república e da democracia, despojando-se dos abusos e opressões do absolutismo. Ademais, para inaugurar um Estado secular, necessário seria romper com a autoridade até então exercida pela Igreja. Aqui, a fraternidade (especialmente a fraternidade) se viu confrontada a abrir mão de suas raízes cristãs para que pudesse ter vez no imaginário dos revolucionários daquele período e ocupar a trilogia.

Dito de outra forma, dado o contexto dos movimentos emancipatórios daquele período, identificou-se a necessidade de tornar secular o conceito de fraternidade para que pudesse ser praticado nos domínios público e político. Uma secularização que se tornou tanto coerente quanto logicamente razoável quando compreendido o espírito de liberdade invocado, em que se buscaria tornar os princípios mais próximos e compatíveis aos ideários iluministas.

Afinal, embora tenham sido os cristãos os responsáveis por inserirem na cultura europeia não apenas o princípio de fraternidade, mas também os outros dois princípios da tríade. Coube, pois, aos iluministas, a tarefa de receberem os referidos princípios em sua forma cristianizada e de os converterem à prática sob os fundamentos de uma cultura pagã, é o que explica Baggio (2008b, p. 40).

Neste processo de laicização dos princípios, tendo em vista que “desenvolvia-se uma intensa batalha contra a Igreja e sua autoridade [...] os princípios da trilogia voltaram-se contra a própria Igreja [...] [e] Quem mais pagou a conta foi o princípio da fraternidade; este era de origem por demais claramente cristã para que pudesse ser ‘emendado’ completamente”, afirmou Baggio (2008b, p. 40).

Isto porque, originariamente, a fraternidade compartilha de raízes substancialmente cristãs, relacionando-se ao espírito de irmandade evocado na Mensagem do Evangelho de Jesus Cristo. Coda (2008) explica as raízes da fraternidade em relação ao cristianismo e obtempera tratar-se de uma categoria puramente cristã, justamente por estar com as suas raízes cravadas no evento de Jesus Cristo e “na paternidade universal de Deus” e chama a

atenção para os termos “irmão”, “fraternidade”, “amor fraterno”, encontrados nos diálogos e nas parábolas das Escrituras.[95] Em suas palavras:

> A fraternidade é uma categoria essencialmente cristã, no sentido de que aprofunda suas raízes no evento de Jesus Cristo e, a partir desse evento, abre caminho na história. Na realidade, é impressionante a marcada presença de termos como *adelphós* (irmão), *adelphótes* (fraternidade), *philadelphía* (amor fraterno) no Novo Testamento. Chama atenção, de modo especial, que *adelphói* (irmãos) seja o termo com o qual os próprios discípulos de Cristo se denominam, e que o substantivo *adelphótes* (fraternidade; cf. *1Pd* 2,17; 5,9) não significasse um ideal a ser conquistado, mas uma realidade alcançada, uma dádiva recebida com a qual a existência e as relações entre os cidadãos se identificam. (CODA, 2008, p. 77).

Fonseca (2019, p. 36) acrescenta à discussão o fundamento teológico e ético da fraternidade, e assevera que, na qualidade de princípio, a fraternidade remonta as suas raízes à tradição cristã, podendo ser encontrada em várias passagens do Novo Testamento, sobretudo na ideia de amor ao próximo: “caracterizada pelo universalismo e vivificada na realidade da comunidade religiosa. Essa ética da responsabilidade para com o outro em nada deriva do parentesco ou de vínculo sanguíneo, visto sua tendência à universalidade.”.

Por sua vez, Carlos Machado obtempera:

> O conceito de amor fraterno cristão encontra aplicabilidade em diversas passagens da bíblia, particularmente em textos que se caracterizam por destacar o universalismo das relações mantidas entre as pessoas, sem qualquer sorte de exclusão, discriminação ou barreiras sociais, políticas ou econômicas. [...] O novo conceito de fraternidade, forjado a partir da difusão da doutrina cristã, desenvolve em toda a humanidade um novo sentido de amor – o amor fraterno – que, como averba Giuseppe Savagnore, não conhece barreiras, une os desiguais e dá-se mesmo onde não encontra reciprocidade. (MACHADO, Carlos, 2014, p. 39; 42-43).

Ademais, Baggio segue explicando que ao passar do cristianismo para o iluminismo, a fraternidade “perdeu a sua centralidade”, tendo em vista que a base para as reflexões

[95] Segue-se a lógica de que: “Todos os homens derivam do casal de origem, Adão e Eva, por sua vez criado por Deus ‘à sua imagem e semelhança’ (cf. *Gn* 1,26). Sua identidade profunda e, ao mesmo tempo, sua vocação é, portanto, serem irmãos. Mas o fratricídio [em alusão à Abel e Caim] demonstra tragicamente a rejeição dessa vocação e o não-reconhecimento dessa identidade. A aliança que Deus estabelece com Abraão e depois com Moisés faz, de certa maneira, a história recomeçar do princípio. Ou melhor, lança as premissas para que se crie um espaço humano – precisamente, o do povo da aliança – no qual o ideal da fraternidade, inscrito no próprio princípio da história humana, se torne praticável, como sinal profético. [...] Portanto, a raiz da fraternidade é indicada ainda mais nas origens do que a narração simbólica da genealogia dos nossos ‘primeiros pais’, na paternidade universal de Deus. Não se trata de uma paternidade genérica, indeterminada e historicamente ineficaz, mas de um amor pessoal, manifestado e incrivelmente concreto de Deus a cada um, a começar por quem é, de algum modo, marginalizado (cf. *Mt* 6, 25-30).” (CODA, 2008, p. 78).

políticas à época era a cidade antiga, na qual era possível identificar a presença da liberdade e da igualdade, porém, ausentes estavam as referências à fraternidade (BAGGIO, 2008b, p. 40).

No processo de adequação da fraternidade cristã à realidade política[96], aproveitou-se do conteúdo sacro de fraternidade, a ideia de unidade, um atributo compatível com a pretensão corrente para se construir a coesão e a homogeneidade da nação. A unidade era símbolo da "desejada" coesão cívica do povo francês.

É imperioso tomar nota de que a tentativa de forjar um novo conceito à fraternidade laica não foi (e ainda não é) uma operação fácil; mesmo porque, ponderou Tosi (2009, p. 44) "seria ilusório pensar em conseguirmos nos livrar definitivamente da influência do pensamento cristão, de seus valores, de suas coordenadas conceituais: embora secularizado, o cristianismo continua sendo o paradigma fundante do espírito o Ocidente.".

Desta complexidade em desmistificar e desvincular, de certa forma, a fraternidade de seu berço cristão, decorre, até os dias atuais, a dificuldade para inserir a fraternidade no imaginário jurídico-político como um valor/princípio vinculante, como categoria política e jurídica tão relevante e objetivamente possível quanto a liberdade e a igualdade.

Talvez por isso, logo após o aparecimento da fraternidade em sede política, ela desaparece, declina e perde o uso, ficando fechada por detrás das cortinas do palco público; "à margem dos acontecimentos da ordem política e jurídica" (NICKNICH, 2016, p. 151). Em contrapartida a liberdade e a igualdade – "geralmente mais antagônicas do que aliadas (antagonistas justamente por serem desprovidas da fraternidade) [...] permanecem em primeiro plano" (BAGGIO, 2008a, p. 8).

O quadro desenhado pós-revolução é basicamente contornado pela presença pujante dos princípios de igualdade e de liberdade, ficando a fraternidade adormecida, não logrando o mesmo destino que os seus companheiros do tríptico francês[97]:

---

[96] Para trazer ao debate da inserção da fraternidade na vida pública, sem estar unicamente atrelado o conceito de fraternidade às raízes cristãs, para tornar possível alocar este princípio no imaginário social, Fonseca (2019) buscou traduzir a fraternidade a uma esfera pública secularizada, apoiando-se no debate travado entre o filósofo Jurgen Habermas e o cardeal Joseph Ratzinger (Papa Emérito Bento XVI), em 19 de janeiro de 2004, na Academia Católica da Bavária, em Munique, Alemanha. Tomando como referência o emblemático encontro entre fé e razão, Fonseca passou a identificar o papel da religião na sociedade hodierna, principalmente sobre o Estado (FONSECA, 2019, p. 38). Nesse sentido, Fonseca sintetiza o pensamento desenvolvido por Habermas no debate, dando sinais de que a modernidade poderia obter o auxílio advindo de pontos de vista transcendentais, inclusive religiosos, colocando-se à disposição para "examinar empiricamente como fato social a continuidade da religião e suas funções sociais em contexto secularizado." (FONSECA, 2019, p. 40).

[97] Baggio explica que a fraternidade não é um termo presente nos dicionários de política, salvo raríssimas exceções; por outro lado, o conceito de liberdade e de igualdade é presente. Portanto, diz-se também que a fraternidade não dispôs da mesma "sorte" que a liberdade e a igualdade, pois, enquanto estas foram inseridas nas constituições de vários Estados de maneira explícita, a fraternidade não teve o mesmo desenvolvimento na seara política a partir de 1789 (BAGGIO, 2009a, p. 9).

> Liberdade e igualdade conheceram, assim, uma evolução que as levou a se tornarem autênticas categorias políticas, capazes de se manifestarem tanto como princípios constitucionais quanto como idéias-força de movimentos políticos. A idéia de fraternidade não teve a mesma sorte. Com exceção do caso francês, como princípio político, ela viveu uma aventura marginal, o percurso de um rio subterrâneo, cujos raros afloramentos não conseguiam irrigar sozinhos, a não ser esporadicamente, o terreno político. Enfim, o pensamento democrático a respeito da fraternidade manteve-se em silêncio. (BAGGIO, 2008a, p. 8-9).

Assim, Baggio obtempera que durante um tempo a abordagem política da fraternidade permaneceu silente, vindo a ser discutida e estudada em décadas mais recentes, a partir do perdurável interesse dos historiadores pelos acontecimentos de 1789, que, ao se debruçarem sobre o conteúdo abrangente da Revolução, também despenderam estudos sobre a trilogia. "A primeira participação de certa importância nós a devemos a J. M. Roberts, que trata do tema da trilogia revolucionária no contexto de um número monográfico de uma revista dedicado à maçonaria." (BAGGIO, 2008a, p. 9).

Em suma, ainda segundo o mesmo autor, os estudos sobre a tríade revolucionária surgiram nas proximidades da data do bicentenário da Revolução de 1789. Baggio destaca a relevância da pesquisa conduzida por G. Antoine (estimulada pela Unesco), publicada em 1981, trazendo à tona o questionamento sobre a influência dos ideais da Revolução Francesa "na cultura dos dois séculos seguintes e se ainda eram vitais na Europa de 1989" (BAGGIO, 2008a, p. 10). A partir daí, outros nomes aparecem como responsáveis pelo desenvolvimento de estudos históricos expoentes e aprofundados sobre o tema, trabalhos que o autor cita como referências no interior do projeto de resgatar a fraternidade em seu conteúdo variado.[98]

Por certo, os estudos começaram a investigar as causas do desaparecimento da fraternidade, ora apontando para o fato de o conceito de fraternidade estar intimamente vinculado ao cristianismo, ora considerando a extensão do princípio, no tocante às suas pretensões, aspectos inerentes à fraternidade que, no curso da sua trajetória política, passaram a questionar a sua eficácia política (BAGGIO, 2008a, p. 11). E "seja por fraqueza, por medo das suas implicações, seja pela eclosão do conflito entre religião e modernidade, que tornou particularmente cheio de obstáculos o terreno da fraternidade." (BAGGIO, 2008b, p. 54).

Disto decorre, mais uma vez, a constatação da intenção de adequar o conceito de fraternidade às exigências republicanas, na tentativa de dar-lhe um conteúdo universal

[98] Além de Antoine, Baggio (2008a, p. 13) menciona alguns autores franceses que, segundo ele, contribuíram para a redescoberta da fraternidade: Marcel David, autor de *Fraternité et Révolution Française* (1987*),* e de *Le primptemps de la fraternité: Genèse et vicissitudes 1830-1851* (1992)*;* e Michel Borgetto, com destaque à sua tese de doutorado *La notion de fraternité en droit public français: Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité* (1993*).* Baggio também cita alguns autores italianos que contribuíram para a descoberta do tema: Filippo Pizzolato (2001) e Eligio Resta (2002).

(próprio de sua matriz ideológica cristã) sob uma interpretação divorciada do cristianismo. Segundo Baggio (2008a, p. 12), a Revolução de 1848, seria o primeiro exemplo histórico da tentativa de descristianizar o conteúdo da fraternidade a partir de novas interpretações, a fim de dar forma à pretendida universalidade.[99]

Pois bem, o que fica evidente com as leituras referentes ao tema é que, de fato, a fraternidade não teve a mesma aceitação na vida pública e política da forma como tiveram os princípios de liberdade e igualdade. Deixando claro, segundo obtemperou Pizzolato (2008, p. 112), que

> […] a *fraternité* compõe a célebre divisa revolucionária. Porém, se formos além desse emprego, por assim dizer, como *slogan*, ainda que dotado de apelo simbólico e político, veremos que, mesmo no ordenamento francês, o termo *fraternité* enfrentou dificuldades, e não poucas, para se traduzir imediatamente em dispositivos jurídicos.

Contudo, as tentativas em resgatar e dar novas interpretações ao princípio fraterno ainda são recorrentes na teoria política (e jurídica). Na construção de sua teoria, John Rawls (1997, p. 112), condensa o conteúdo do princípio da fraternidade, utiliza-o como parâmetro e constrói um princípio equivalente à fraternidade, sobretudo como uma das ideias basilares de sua teoria, isto é, ele traduz e reinterpreta a fraternidade e faz dela derivar o *Princípio da Diferença*. Assim, ele assume: "Um outro mérito do princípio da diferença é que ele fornece uma interpretação do princípio da fraternidade."

Rawls (1997) reconhece a presença secundária da fraternidade que acabou por ficar sufocada em meio aos outros princípios, isto é, em comparação com a liberdade e a igualdade:

> a fraternidade tem ocupado um lugar menos importante na teoria democrática. Considera-se que ela é um conceito menos especificamente político, que não define em si mesmo nenhum dos direitos democráticos, mas que em vez disso expressa certas atitudes mentais e formas de conduta sem as quais perderíamos de vista os valores expressos por esses direitos. [...] Não há dúvidas de que a fraternidade implica tais coisas, assim como um senso de amizade cívica e solidariedade social, mas, entendida desse modo, ela não expressa nenhuma exigência definida. Ainda

[99] A universalidade da fraternidade foi (e ainda o é) desvirtuada quando reduzida à "fraternidade" sectária mantida apenas entre integrantes de determinados grupos fechados, secretos. Nesse sentido, segundo Baggio, a fraternidade de segredo no âmbito de organizações secretas ou a fraternidade de classe do século XX, por exemplo, "não podem ser consideradas como 'fraternidades diferentes', ou seja, como interpretações possíveis da fraternidade; são a sua negação. Na verdade, têm em comum o fato de serem excludentes, isto é, de eliminarem grupos humanos do âmbito da fraternidade; negam de fato a dimensão universal da idéia de fraternidade, referindo-se a sujeitos 'parciais', como a seita, a classe, a nação, a raça." Nesses moldes: "A universalidade fraterna é, assim, atribuída a um sujeito específico, gerando um curto-circuito ideológico – a má universalidade – que pode produzir algum tipo de desumanização dos adversários, dos que não se enquadram no próprio esquema de salvação; e, assim ela se autodestrói. Desse ponto de vista, a parábola da fraternidade na Grande Revolução, desde seu surgimento em 1789 até sua autodestruição, como fraternidade *sans-culottes* e jacobina em 1794, é paradigmática." (BAGGIO, 2008a, p. 20-21).

> temos de encontrar um princípio de justiça que se combine com a idéia subjacente. (RAWLS, 1997, p. 112).

No mesmo sentido, o autor vai dizer que o conteúdo sentimentalista, relacionado à ambição de amizade e solidariedade social, pode ter sido o motivo que manteve a fraternidade estagnada e relativamente ignorada no interior da doutrina democrática; impossibilitando-a de encontrar espaço diante das questões políticas.

Por isso, Rawls (1997, p. 113-114) trabalha e sugere o princípio da diferença como uma espécie de princípio correspondente à fraternidade, buscando atribuir à fraternidade uma concretude política e adequá-la à lógica democrática, devido às dificuldades para se realizar a fraternidade sustentada por laços sentimentais.

Assim, necessário seria interpretá-la como princípio correlato ao da diferença, para que pudesse ser concebida como um princípio praticável e factível, porquanto o princípio da diferença, em relação aos aspectos da fraternidade "expressa o seu significado fundamental do ponto de vista de justiça social". No teor de suas palavras:

> O princípio da diferença, entretanto, parece corresponder a um significado de fraternidade: ou seja, à idéia de não querer ter maiores vantagens, exceto quando isso traz benefícios para os outros que estão em pior situação. [...] Algumas vezes se considera que o ideal de fraternidade envolve laços sentimentais que entre membros da sociedade mais ampla, não seria realista esperar. E essa é certamente mais uma razão para que ele seja relativamente negligenciado na doutrina democrática. Muitos sentiram que esse ideal não tem lugar próprio nas questões políticas. Mas se for interpretado como um princípio que incorpora as exigências do princípio da diferença, ele não é uma concepção impraticável. [...] Nessa interpretação, portanto, o princípio da fraternidade é um padrão perfeitamente factível. (RAWLS, 1997, p. 113).

Para Baggio (2008a, p. 18, grifos do autor), a referência à fraternidade em estudos de autores influentes como John Rawls, um intelectual de destaque "no debate politológico das últimas décadas", demonstra que a fraternidade pode ser considerada como um tema "ao mesmo tempo, *central* e *oculto*". Ao demonstrar que ela também pode, como dito por Tosi (2009, p. 58), "desempenhar um papel político se for capaz de interpretar e transformar o mundo real em que vivemos, mostrando assim um valor heurístico e uma eficácia prática".

Outra possível tentativa de dar aplicação à fraternidade advém de sua associação à solidariedade. Esta que, segundo Baggio (2008a, p. 22) é uma ideia que "dá uma aplicação parcial aos conteúdos da fraternidade". A solidariedade foi o termo que passou a "substituir"

sutilmente a fraternidade, passando a constar nos textos das cartas de direitos, sobretudo nas constituições, e mediante o qual foram reconhecidos direitos sociais no interior dos Estados.

Na definição de Comparato (2010, p. 77),

> A solidariedade prende-se à ideia de responsabilidade de todos pelas carências ou necessidades de qualquer indivíduo ou grupo social. É a transposição, no plano da sociedade política, da *obligatio in solidum* do direito privado romano. O fundamento ético desse princípio encontra-se na ideia de justiça distributiva, entendida como a necessária compensação de bens e vantagens entre as classes sociais, com a socialização dos riscos normais da existência humana.

Baggio (2008a, p. 22), não adepto à ideia de se confundir os significados de fraternidade e de solidariedade, por entender que a fraternidade "tem um significado específico que não pode ser reduzido a todos os outros significados, ainda que bons e positivos, pelos quais se procura dar-lhe uma aplicação", justificou a diferenciação com base na posição das relações de solidariedade e da fraternidade, porquanto a primeira pressuporia relações verticais e a segunda, por sua vez, relações horizontais. Acrescentando, ainda, a corrente ideia de elaboração, na teoria e na prática, de uma "solidariedade horizontal".

Emprestando a distinção de solidariedade vertical e horizontal de Galeotti, Pizzolato vai dizer que

> A solidariedade vertical se expressa nas formas tradicionais de intervenção e ação do Estado social, ou seja, alude à ação direta dos poderes públicos com a intenção de reduzir as desigualdades sociais e permitir o pleno desenvolvimento da pessoa humana. A solidariedade horizontal, por sua vez, diz respeito a um princípio que pode ser deduzido da Constituição, o de um necessário "socorro mútuo" entre os próprios cidadãos, limitando-se o Estado a oferecer-se como fiador externo. (PIZZOLATO, 2008, p. 114).

Nesse sentido, o autor italiano entende que a fraternidade pode ser identificada com a solidariedade, à medida que "parece uma forma de solidariedade que interpela diretamente o comportamento individual e o responsabiliza pela sorte do(s) irmão(s)" (PIZZOLATO, 2008, p. 113). Assim, ele prossegue,

> podemos identificar a fraternidade com aquela solidariedade que chamaremos *horizontal*, uma vez que surge do socorro mútuo prestado entre as pessoas, e que se coloca ao lado daquela outra forma de solidariedade, ligada à fraternidade por um vínculo de subsidiariedade, e que chamaremos *vertical*, baseada na intervenção direta do Estado (e dos poderes públicos) em socorro das necessidades. (PIZZOLATO, 2008, p. 113-114, grifos do autor).

A fraternidade, portanto, é um princípio diferente dos outros. Ela exige mais, ela sustenta várias ambições e deposita uma crença inabalável na capacidade humana. Ante a tantas aspirações, o princípio foi ficando cada vez mais abstrato e menos possível de ser realizado à luz da forjada fraternidade republicana ou laica. Rawls, ao levantar os aspectos sentimentais da fraternidade e a sua inclinação a atitudes mentais e comportamentais, permite interpretar que a natureza da fraternidade está para além da objetividade e para além dos direitos democráticos.

Logo, segundo as considerações de Pezzimenti (2008, p. 75), a partir da compreensão do conteúdo da fraternidade e quando constatado que, com efeito, este princípio "custa mais", fica fácil entender o motivo que torna a sua concretização mais complexa. E a fraternidade custa mais, explica o autor, porque ela exige do ser humano que está em sociedade, o reconhecimento do outro como alguém "que deve ter a nossa mesma dignidade, no pleno sentido da palavra".[100]

E por se recusarem a pagar o preço de legitimar a fraternidade, as sociedades modernas foram se despojando do princípio fraterno e incorporando cada vez mais a dupla liberdade e igualdade, assumindo-as como "fundamentos do projeto democrático moderno, sobre os quais se edificou o modelo da liberal-democracia ocidental" (ROPELATO, 2008, p. 102). No entanto, dada a insuficiência destes princípios "para orientar completamente as relações e as instituições políticas de acordo com diretrizes de equidade e paz estável" (ROPELATO, 2008, p. 102), resta claro que o valor a ser pago ficou agora mais alto, porquanto necessário se socorrer da fraternidade.

Quando se esquece da fraternidade, igualdade e liberdade entram em crise (BAGGIO, 2008), por isto, o resgate da fraternidade é preciso, devido à incompletude ou mesmo ao fracasso da realização dos princípios de igualdade e liberdade, explica Baggio. E para clarificar essa ideia de "fracasso", Baggio elucida que no contexto das sociedades mais industrializadas, a imensa produção de bens materiais e culturais, leva à falsa percepção de que liberdade e igualdade foram realizadas a contento. Porém, ainda segundo o autor, essa impressão positiva logo é desfeita quando constatado que as sociedades permanecem cercadas de imensas faixas de pobreza e de desigualdade; com a formação de uma estrutura estratificada composta por grupos marginalizados (BAGGIO, 2009a, p. 11).

[100] "Deve-se reconhecer o outro homem não só como igual abstratamente, mas aceitá-lo em sua especificidade, ou seja, reconhecer o igual na diferença. O Haiti é o testemunho vivo de que a liberdade e a igualdade, sem essa fraternidade, podem voltar-se, numa situação contrária e que só a fraternidade permite que se alcance o humano." (BAGGIO, 2008b, p. 52).

Portanto, para a satisfação dos três princípios juntos, eles precisam, de fato, caminhar juntos, em "uma fenomenal síntese cultural e política (BAGGIO, 2008b, p. 36). E para que se possa sustentar a ideia da trilogia revolucionária de 1789 em condição de exequibilidade e não apenas como um *slogan* proclamado sem a intenção de ser verdadeiramente praticado, mas como uma "ilusão" necessária à satisfação dos interesses revolucionários (e que logo cairia por terra), necessário é considerar, agora, o pacto trino entre liberdade, igualdade e fraternidade, conjugando-as todas, e não apenas parcialmente.

Afinal, segundo afirmou Baggio (2014, p. 141), adotar a perspectiva conjunta, concedendo, assim, espaço à fraternidade, e "retomar a consideração deste tríptico" após os dois séculos em que liberdade e igualdade não foram capazes de "se compor juntas, permite o desenvolvimento de perspectivas de sistemas políticos em que a fraternidade age como princípio regulador dos outros dois." Nesse sentido, "devemos ser muito otimistas quanto à recuperação da fraternidade; do contrário corremos o risco de também perder o verdadeiro sentido da liberdade e da igualdade." (PEZZIMENTI, 2008, p. 76).

A legitimação e a prática simultâneas dos princípios revolucionários revelam-se necessárias pela lógica de que não bastam a igualdade e a liberdade para fazer da sociedade um todo coeso e para a construção social harmoniosa e em espírito de responsabilidade. Destacando o papel da fraternidade, no mesmo sentido, afirmou Ropelato (2008, p. 103):

> Do ponto de vista político, a fraternidade coloca-se, antes de mais nada, como princípio de construção social, no qual o outro – se podemos definir-nos irmãos – não é diferente de mim, mas outro eu mesmo. Seu significado relacional e, portanto, dinâmico impele a buscar e a reconhecer mutuamente as fisionomias semelhantes entre os diversos sujeitos, grupos sociais e culturais. Além disso, a identificação de uma relação de fraternidade como pertencimento recíproco, entre os atores sociais e políticos, implica pôr em prática relações de partilha e de responsabilidade, que certamente devem ser avaliadas em profundidade.

Estas considerações tornam razoável compreender a fraternidade como um princípio desdenhado, porém, possível. Com dificuldades para a sua alocação no interior da política, castigado pela sua própria autenticidade e superioridade enquanto princípio exigente, e que cobra por uma dinâmica social integradora entre os atores sociais e políticos.

Fundamentada no coração do cristianismo e importada na vivência política e social dos séculos passados, a fraternidade tem resistido às acusações e às mentes desacreditadas, e tem permanecido, ainda que timidamente, no imaginário daqueles que confiam em seu potencial transformador e que não hesitam em querer lhe dar uma chance para, em verdade, atuar nos espaços e nas relações humanas. Com efeito,

> Responder hoje à pergunta[101] sobre a fraternidade requer um esforço coordenado e aprofundado por parte dos estudiosos e, ao mesmo tempo, uma disposição para a experimentação por parte dos agentes políticos. Colaboração que não pode ser improvisada nem planejada no escritório; ela nasce da realidade dos fatos, das escolhas de pessoas e de grupos que já estão agindo nesse sentido. (BAGGIO, 2008a, p. 18).

Conforme dito, a fraternidade se manifesta perante os fatos, diante da realidade, do convívio inevitável e do contato necessário com os indivíduos em comunidade. Por certo, por adquirir sentido na comunhão da tríade, em uma cooperação de funções e fundamentos dinâmicos entre si, a fraternidade, assim como os outros dois valores, se expressa não apenas em sentimentos, mas como "racionalidade", conforme lecionou Baggio (2008b, p. 38): "como interpretação correta da igualdade e da diversidade humanas".

Ela, a fraternidade, precisa ser traduzida segundo os artifícios práticos que a tornem capaz de ser realizada nos domínios da vida pública e privada, em verdadeira sintonia com a liberdade e a igualdade, para que possa refletir na comunhão do corpo social e na superação das dificuldades encontradas para colocar os três princípios em prática. Afinal, tal dificuldade "leva à desconfiança e ao empobrecimento não só factual, como também definitório, dos seus conteúdos." (BAGGIO, 2008a, p. 15).

A fraternidade nasceu em solo *sacro* e foi passada para terras laicas. Processo complexo e relativamente frustrado por não resultar em sua total integração e legitimação político-jurídica. Mas, apesar disso, o princípio esquecido – emprestando-se novamente a expressão de Baggio –, ainda tem sido lembrado na contemporaneidade e tem aberto novos caminhos e perspectivas de aplicação, porquanto pleiteia fazer-se presente também nos corredores da Justiça. Assim, segue-se o resgate da fraternidade, agora, como categoria jurídica.

2.3 Para além da concepção metafísica: a natureza normativa e o conteúdo jurídico da fraternidade

A fraternidade foi ressignificada no entrecho da Revolução francesa de 1789 e na República Revolucionária de 1848, eventos nos quais ela foi considerada politicamente.

[101] O autor se refere à pergunta por ele elaborada, qual seja: "*a problemática realização da liberdade e da igualdade, inclusive nos países democráticos mais desenvolvidos, não poderia ser devida justamente ao fato de a idéia de fraternidade ter sido quase que totalmente abandonada*? [...]?" (BAGGIO, 2008a, p. 18, grifos do autor).

Mediante um processo de laicização ou de secularização, o princípio encontrou lugar comum junto da *égalité* e da *liberté*, e inflamou a razão política daquele período emancipatório, libertário e de ruptura. A fraternidade esteve presente no ecoar das vozes, nos discursos e nas bandeiras francesas, testemunhando, em seu nome, a burguesia revolucionária redesenhar os contornos de uma nova França.

Ultrapassado, pois, o resgate da fraternidade em sede política, com menção à sua matriz genuinamente cristã que, por sinal, é igualmente importante para a compreensão de seu conteúdo, resta agora, deslindar a presença da fraternidade enquanto categoria jurídica. Dito de outra forma, depois de localizada a fraternidade na lógica e na vivência políticas, sobretudo no contexto da França revolucionária, é preciso transpor o princípio fraterno para a realidade jurídica da contemporaneidade.

Por certo, a fraternidade é construída pela conjugação de elementos éticos, religiosos e filosóficos, no entanto, não é apenas destes conteúdos que a fraternidade se perfaz. Assim, torna-se imperioso revelar os meandros jurídicos que a fraternidade ostenta quando compreendida em uma dimensão principiológica, sobretudo na qualidade de princípio de justiça social. Intenta-se, portanto, superar a negação da fraternidade apenas como virtude (ANDRADE, 2010) para inseri-la no campo jurídico; seguindo a trilha que diversos pesquisadores já percorreram quando assumiram a tarefa de revelar o conteúdo jurídico da fraternidade, mormente enquanto princípio ou categoria constitucional.

Desta lógica nasce o compromisso de testemunhar a capacidade que a fraternidade possui para enfrentar, de braços dados com a liberdade e a igualdade, as adversidades e as situações conflituosas que permeiam a esfera social e jurídica. Esta fraternidade que tem como preocupação primeira proporcionar mudanças nos relacionamentos intersubjetivos. Ela não admite a prevalência do individualismo e, portanto, assume o compromisso de assegurar progressos mútuos a toda coletividade. Ao passo que, a pretensão de afirmar o conteúdo jurídico da fraternidade é, segundo Clara Machado (2017, p. 59): “um desafio adequado ao contexto da contemporaneidade”.

O conteúdo jurídico da fraternidade pode ser identificado a partir de sua conotação e de seu alcance no plano teórico e fático, assim, a análise deste princípio sob o viés jurídico demanda a formulação de certas premissas para a compreensão da lógica defendida:

Primeira: a fraternidade possui conteúdo principiológico nomeadamente reconhecido no plano constitucional dos Estados;

Segunda: a fraternidade afasta o individualismo e desenvolve o interesse mútuo e coletivo, o que contribui para a consolidação de direitos individuais e transindividuais;

Terceira: a fraternidade, em diálogo com a dupla liberdade e igualdade, auxilia o Direito a suplantar a instabilidade que assola a relacionalidade humana;

Quarta: a fraternidade está inserida na ordem jurídica internacional, sobretudo a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948;

Quinta: a fraternidade, na condição de conteúdo hermenêutico, humaniza o sistema jurídico e torna mais factível o real alcance da Justiça;

Pois bem, no que tange à primeira premissa, segundo a qual a fraternidade retém natureza principiológica, é possível dizer que a fraternidade foi sendo incorporada no ordenamento jurídico dos países na forma de princípio constitucional, senão como "fraternidade propriamente dita", como "solidariedade", levando-se em consideração as distinções e as aproximações dos termos estudadas em linhas anteriores.[102]

Nessa lógica, a fraternidade aparece como um princípio não menos jurídico que os outros, que vem para agregar à normatividade jurídica e auxiliar na aplicação do Direito, servindo de substrato e de fonte para tanto. Isto é, ao "traduzir-se no código jurídico", explica Fonseca (2019, p. 55): "a fraternidade possui natureza normativa principiológica, servindo para a construção hermenêutica de outras normas, mas impondo comandos deônticos mediante a soberania estatal".[103]

Fonseca (2018) afirma que o princípio da fraternidade é uma categoria jurídica e que não está adstrito às religiões ou à moral, à medida que vem sendo incorporado às Constituições dos Estados ao lado da liberdade e da igualdade, sendo, portanto, necessário empreender a sua redescoberta na atualidade, tendo em vista os problemas sociais, jurídicos e estruturais evidentemente complexos pelos quais as sociedades têm passado. Ademais, Fonseca esclarece que a fraternidade não exclui o direito, do mesmo modo que o direito não exclui a fraternidade.

Tal reflexão é necessária para que o princípio fraterno possa ser aceito, praticado e fomentado no interior da vivência jurídica. Portanto, na forma de princípio jurídico, a

---

[102] Clara Machado (2017, 75-78) trouxe em sua pesquisa uma relação minuciosa das Constituições dos países que fazem referência expressa à fraternidade, ou implícita (como solidariedade), seja no Preâmbulo, a exemplo da Constituição brasileira que traz a expressão "sociedade fraterna", seja na parte dogmática. Segundo Machado, os "dados revelam uma tendência contemporânea do constitucionalismo mundial de prestigiar a fraternidade". Ademais, sobre a discussão que envolve a força normativa do preâmbulo, Machado (2017, p. 80) acrescenta que "a alta incidência da utilização de um preâmbulo pelas constituições revela sua importância como texto normativo que sintetiza os valores e princípios subjacentes ao texto constitucional, não lhe podendo ser atribuído uma função meramente simbólica.".

[103] Fonseca (2019, p. 42) vai dizer que a recepção da fraternidade pelos sistemas jurídicos e políticos se torna plausível mediante o processo de "depuração" pelo qual a fraternidade passou, ou seja: "por processo de (pós)secularização, com evidente operacionalidade no contexto público e social. Prova disso é a expressa referência à noção fraterna no bojo de tratados internacionais, discursos de agentes políticos [...]".

fraternidade contribui para a realização do Direito e não atrapalha na sua missão. Ademais, ambos, Direito e Fraternidade, não são concepções excludentes entre si, eles não se rejeitam, mas, se combinados adequadamente, podem operar na solução dos problemas jurídicos e sociais das sociedades complexas. "Em relação ao Estado, o princípio impõe interpretação que legitime as aspirações sociais, com uma incessante exigência de conferir melhores condições aos indivíduos para garantia de direitos" (MACHADO, Clara, 2017, p. 66).

Tomada como princípio, a fraternidade reveste-se de imperatividade, o que não é coercibilidade, mas uma força vinculante que comanda a sua obediência e o seu respeito enquanto fonte jurídica. Aqui entra uma questão importante: Fonseca (2019, p. 105, grifos do autor)[104] vai explicar que é bem provável que o esquecimento do princípio fraterno na seara jurídica tenha sido motivado pelo conteúdo clássico de que se reveste a normatividade, isto é: a "*força coercitível*".

Nesse sentido, Fonseca (2019, p. 105) lembra as características da fraternidade, ou seja, o fato de ela ser livre, espontânea e de não poder ser imposta, mas que nem por isso o princípio poderia ser esquecido como categoria jurídica. Afinal, ainda sob o entendimento de Fonseca, o desprezo pela fraternidade, à luz das experiências históricas, não tem sido uma boa opção, porquanto as sociedades se viram prejudicadas por tentar operar transformações sociais sem o esteio da fraternidade.

Quando entendida como princípio legítimo, tão necessário quanto os demais para sustentar os parâmetros constitucionais dos Estados democráticos, como dito, ainda que explícita ou implicitamente (na forma da solidariedade),[105] a presença da fraternidade como valor ou juízo basilar, configura requisito indispensável à tarefa de harmonizar as relações e de melhor cumprir os princípios de liberdade e de igualdade, bem como os mandamentos de justiça em âmbito interno e externo.[106]

Nas lições de Aquini (2008a, p. 133): "A fraternidade, todavia, não se apresenta apenas como enunciação de um conceito, mas como princípio ativo, motor do

---

[104] A título de nota: Reynaldo Soares da Fonseca desenvolveu a sua tese de doutoramento a partir da ideia do constitucionalismo fraternal, fazendo prosperar nas linhas teóricas de sua tese, o resgate da fraternidade no sistema de justiça a partir do reconhecimento da fraternidade como princípio constitucional.

[105] "Percebe-se que tanto na solidariedade quanto na fraternidade os contornos de juridicidade formam-se dando responsabilidade ao indivíduo ou ao Estado nas relações jurídicas, haja vista fraternidade e solidariedade representarem o convívio humano responsável. Efetivamente, fraternidade um conteúdo mais amplo, de forma que abarca a solidariedade, mas não se reduz a ela." (MACHADO, Clara, 2017, p. 107).

[106] Baggio considera como necessária a interação dinâmica entre os três princípios: *liberté, égalité, fraternité*, para que tenha impacto nas esferas públicas em âmbito interno e internacional. E este último domínio de impacto – o internacional – é o que melhor dialoga com o raciocínio sustentado neste trabalho, à medida que a dinâmica entre os princípios da tríade francesa, na esfera internacional, é salutar "para responder às exigências das relações entre os Estados, bem como para enfrentar os problemas de dimensão continental e planetária" (BAGGIO, 2008a, p. 23), a exemplo da situação-limite dos refugiados.

comportamento, da ação dos homens, com uma conotação essencialmente moral". De tal forma, resgatar a fraternidade, ou melhor, empregar na seara jurídica e, consequentemente, nas relações sociais, o conteúdo da fraternidade dando-lhe uma extensão e factibilidade política, jurídica e social, faz parte de um processo de reconhecimento de seu valor principiológico, que relembra a sua presença nas Cartas Constitucionais e que atribui ao princípio fraterno o *status* jurídico que ele merece.

E quando mencionada a conotação moral da fraternidade, não como defeito, mas como virtude, leva-se à seguinte interpretação: fala-se aqui de relações humanas, da instabilidade e da crise na sociabilidade dos indivíduos conviventes, por certo, não é fantasioso ou irracional acolher nos domínios jurídicos a fraternidade, sobretudo porque ela figura como um componente intrinsecamente ligado ao comportamento humano e que está alocada nos compartimentos subjetivos, reclamando por obrigações morais. Algo que, por vezes, pode se tornar custoso ao entendimento quando são visualizadas apenas as estruturas formais e individualistas do direito:

> Realmente, numa visão estruturalista e formal do direito de matriz nitidamente individual, é difícil perceber o teor jurídico da fraternidade. Entretanto, quando se compreende o direito enquanto linguagem exteriorizada na organização de relacionamentos sociais, naquilo que o homem faz valorativamente, na conduta humana em interferência intersubjetiva, o diálogo com a fraternidade torna-se factível. (MACHADO, Clara, 2017, p. 60).

Ademais, à luz da vertente principiológica da fraternidade, Ropelato (2008, p. 106) assevera: "a fraternidade aparece como princípio de construção social que aceita o dinamismo da composição dos interesses, garante as diversas identidades pessoais, que não desvaloriza, mas antecede e fundamenta com base na afirmação de uma identidade coletiva comum". Esta abordagem que ressalta o caráter construtivo, dinâmico e valorativo da fraternidade é fundamental para explicitar a importância deste princípio no interior das sociedades plurais, e revela também o significado da segunda premissa.

Encarar a fraternidade enquanto princípio que facilita e impulsiona a dinâmica social para o estabelecimento de relações coesas, é reconhecer o seu caráter mediador entre os outros dois princípios, proporcionando o equilíbrio necessário ao alcance dos imperativos da liberdade e da igualdade. No entendimento de Carlos Machado (2014, p. 115), a fraternidade, como categoria jurídica ao lado dos outros princípios da tríade revolucionária, foi por ele considerada como "ponto de equilíbrio" ou "elemento calibrador".

Dito de outra forma, a fraternidade, no hiato que separa a igualdade da liberdade, funciona como princípio catalisador, no sentido de ser dinâmico e estimulante, ao impulsionar a concretização de direitos. Atua como ponte de diálogo entre os princípios da trilogia, fazendo com que o indivíduo não mais deseje apenas afirmar a sua própria igualdade e liberdade perante o Outro, mas que queira também reconhecer o Outro como igual em dignidade e como alguém igualmente livre.

E por mencionar a dignidade, Clara Machado (2017, p. 68; 73) leciona que a dignidade humana é justamente um "elemento estruturador da fraternidade", de modo que há, segundo a autora, "no princípio da fraternidade, a ideia originária da dignidade uma vez que a fraternidade está integrada ao reconhecimento da condição humana, de maneira que, ao praticar o ato fraterno, também se pratica um ato digno". Conteúdo que exige dos intérpretes do direito uma atualização de sentidos que considere o aspecto da dignidade humana.

Na continuidade, a autora complementa a ideia segundo a lógica do reconhecimento do sujeito, da consciência coletiva e da preocupação com a dignidade,[107] como sendo expressões da própria autenticidade da fraternidade:

> A fraternidade encaminha-se, portanto, para a realização de um processo mediador construtivo da interação comunicativa, agindo no enfrentamento dos conflitos sociais e culturais. De modo geral, a autenticidade da razão fraterna vem a partir da consciência individual e coletiva como condição essencial para a aplicação da dignidade humana. De fato, a dignidade exige a autenticidade do sujeito que conhece e reconhece a relação com o outro e, nessa condição, apreende o sistema das tradições jurídicas e políticas que permeiam as estruturas sociais. (MACHADO, Clara, 2017, p. 74).

Com efeito, a doutrina que se dedica ao estudo da fraternidade é uníssona e, portanto, não diverge da constatação de que a fraternidade serve como ponto de equilíbrio e como verdadeiro vetor de integração entre os princípios de igualdade e liberdade, tornando-os, ainda, possíveis de serem concretizados em maior grau de efetividade.

A partir desse novo paradigma, ponderou Carlos Machado (2014, p. 165), o caráter relacional e intersubjetivo dos direitos passa a contemplar "tratamento jurídico diferenciado, exatamente pelo fato de não se conceber uma intersubjetividade excludente". Afinal, a essência da fraternidade, desde as suas raízes cristãs, privilegia o comportamento gregário, coletivo e plural, ao contrário do comportamento individual e egocêntrico. A fraternidade

[107] "Não bastasse isso, a fraternidade expande o imaginário da tradição moderna individualista ao direcionar o aspecto intersubjetivo da consciência fraterna na esfera do reconhecimento social. Assim sendo, a consagração jurídica da fraternidade numa sociedade plural e multidimensional intensifica o respeito pela dignidade humana assim como o conteúdo jurídico da dignidade repercute na razão fraterna ao direcionar o movimento dialético em meio às consciências individuais e sociais." (MACHADO, Clara, 2017, p. 73).

inspira a necessidade de o sujeito se regozijar com a conquista de direitos mútuos e não viver em processos de disputa; e para que não sejam consagrados os direitos apesar do Outro, mas necessariamente com ele.

Nesse sentido, Pozzoli e Toledo (2017, p. 183) elucidam que o Direito Fraterno e a afetividade, na qualidade de "parceiros nos relacionamentos e sentimentos humanos", podem contribuir para a descoberta do "ponto de equilíbrio da efetiva igualdade entre as pessoas".

Junto da fraternidade, a liberdade também não ocorre em detrimento do Outro, mas se dá mediante o respeito ao direito de liberdade que ele possui. Não seria o mesmo que sacrificar a própria liberdade em prol de um terceiro, mas construir um espaço de fruição de direitos em condições recíprocas, na facilitação de oportunidades para que o Outro possa desfrutar das mesmas prerrogativas também em espírito de igualdade fraterna.

No dizer de Carvalho (2019, p. 241), a partir da fraternidade a ideia de liberdade ganha novos contornos, assumindo uma nova configuração, desvinculando-se, pois, do modelo da propriedade. À luz da fraternidade, as liberdades, ainda segundo Carvalho, "não se chocam, mas se animam; não se delimitam, mas se aproximam; não se digladiam, mas se reconciliam. Tecida na fraternidade, a liberdade é investida de uma orientação eticamente fundada que a retira da sua condição de um puro dado sem justificação". Nessa lógica a fraternidade torna ignorado o individualismo e abre espaço para o desenvolvimento do interesse mútuo e coletivo, processo que contribui para a consolidação simultânea de direitos individuais e transindividuais.[108]

Importante frisar que quando se compara a fraternidade com os princípios de igualdade e de liberdade, a intenção não é a de antagonizar estes princípios e de colocá-los um em lugar doutros. Pelo contrário, a ideia é uni-los harmonicamente em um processo de complementaridade, e não pregar a existência de um em detrimento dos demais. Com efeito, a fraternidade demanda forte articulação com a liberdade e a igualdade (IGHINA, 2009).[109]

---

[108] Clara Machado desenvolveu em sua tese de doutoramento um estudo do conteúdo da fraternidade sob o viés constitucional, como sendo fonte direta de direitos e deveres transindividuais. Segundo Machado, o princípio da fraternidade é instrumento de efetivação de direitos fundamentais transindividuais, pois, "além de ser fundamento jurídico normativo de tais direitos, evidencia a responsabilidade dos indivíduos em comunidade, resgata os deveres fundamentais, incentiva a participação democrática, impõe o reconhecimento da dignidade do outro e o respeito às diversidades num contexto multicultural." (MACHADO, Clara, 2017, p. 164).

[109] Em pesquisa sobre a fraternidade na América Latina, Domingo Ighina apontou que, por vezes, no pensamento latino-americano, a fraternidade foi relacionada à questão identitária, de modo que a "armadilha de definir a fraternidade como 'irmandade cultural, racial e religiosa' foi muito utilizada na hora de justificar a unidade da América Latina." Ainda segundo o autor: "O positivismo, e sua tarefa de construir Estados-Nação na América Latina, reduziu o princípio da fraternidade a um princípio nacionalista, ao entender que os cidadãos eram compatriotas [...]". No entanto, pelo fato de a fraternidade levar "em seu seio a consciência da liberdade e o direito de igualdade [...] a operação de reduzi-la a uma mera política de coesão estava destinada a encontrar limites quase imediatos." (IGHINA, 2009, p. 35-36).

Afinal, a terceira premissa é justamente nesse sentido: demonstrar o diálogo possível entre os princípios da tríade para que, juntos, possam atuar ante as crises relacionais. Por isso, bem cabem as palavras de Tosi (2009, p. 58, grifos do autor) que aduziu não se tratar de "colocar a fraternidade *contra* a liberdade e a igualdade, mas *com* elas" a fim de que os três conceitos e princípios possam ser dialeticamente articulados, "retomando a antiga tradição do humanismo cristão".

Demonstrar o diálogo possível e necessário entre os princípios para o alcance da harmonia e da coesão social é, segundo obtemperou Clara Machado (2017, p. 58), mensurar o importante papel que a fraternidade assume perante a teoria dos direitos fundamentais, pois, a partir da parceria sustentada com os outros dois princípios, o princípio fraterno reorienta e torna completa a racionalidade que interpretará e aplicará os direitos e os deveres fundamentais, algo que acontece, afirmou a autora, a partir do "fenômeno do reconhecimento e da ética da responsabilidade".

A autora trata da ética da responsabilidade e torna possível interpretar nisto a dimensão que o princípio fraterno alcança, sendo, propriamente, a dimensão almejada: a de tocar no Outro, de resgatar as relações e trazê-las para o círculo da humanidade, do convívio responsável entre os indivíduos. Uma responsabilidade evocada pela presença da alteridade e da própria fraternidade no Direito, segundo explicou a autora, e que, portanto, não tem como escapar à fraternidade se presentes o reconhecimento, a dignidade e a responsabilidade. Foi o que ponderou Clara Machado (2017, p. 62):

> Assim, a presença da alteridade e, portanto, da fraternidade no direito é inquestionável, mesmo porque a interação e o reconhecimento do outro enquanto ser humano, bem como a ética da responsabilidade fazem parte da realidade social e da própria conduta humana. Desta forma, ainda que as Constituições democrática não estabeleçam nos seus textos o princípio da fraternidade, pode-se concluir se tratar de princípio implícito que contém o seguinte relato: dada a fraternidade, deve ser o reconhecimento da dignidade humana e a responsabilidade dos indivíduos e do estado.

Pois bem, no tocante à quarta premissa para fundamentar o conteúdo jurídico da fraternidade, diz ser importante registrar que a fraternidade está presente (positivada e explícita) no documento jurídico de maior relevância, permita-se assim considerar, para a consagração de Direitos Humanos em equivalência universal: a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, que convida a humanidade às relações intersubjetivas que devem ser mantidas em "espírito de fraternidade". É o texto do Artigo 1º da Declaração, que vem a universalizar a fraternidade em âmbito internacional.

No mesmo texto, junto da fraternidade, localizam-se a igualdade e a liberdade, porquanto os elaboradores da DUDH preservaram, segundo a inteligência do Artigo 1º, a unidade da trilogia e a sua perfectibilidade para a consecução dos direitos humanos.[110] A inscrição do princípio da fraternidade na Declaração de 1948 é um exemplo da relevância que a fraternidade foi adquirindo pós-tradição iluminista, em que a dimensão do princípio foi sendo ampliada, sobretudo sua posição de vetor jurídico-político, conformando a estrutura normativa da fraternidade (MACHADO, Clara, 2017, p. 55).

A essência fraterna também pode ser encontrada na leitura do Artigo 29 da mesma declaração, que intima a todos os seres humanos ao cumprimento dos deveres para com a comunidade, o que seria, segundo Aquini (2008b, p. 43) "o eco da visão social inspirada pelo cristianismo". Assim, além de estar presente nos artigos supracitados, a fraternidade mostra a sua face, diria em sua mais pura denotação, na inspiração do próprio Preâmbulo, quando faz lembrar a existência da "família humana", expressão literal constante do documento em questão (AQUINI, 2008a).

Nesse sentido, ao evocar a família humana e ao prezar pelo desenvolvimento da personalidade de cada membro desta família ou desta comunidade, a Declaração, pontuou Aquini (2008a, p. 136): "nos abre a um diálogo fecundo com as culturas que valorizam em sua tradição o papel do contexto social no qual cada indivíduo está inserido, sem, todavia, condescender com visões massificadoras ou que anulam a personalidade individual".

Por fim, a quinta premissa vai fundamentar a juridicidade da fraternidade em seu caráter de contributo hermenêutico capaz de tornar mais humana a prática forense e de tornar mais factível o verdadeiro alcance da Justiça. Significando dizer que a fraternidade, se presente no cotidiano institucional e jurídico, trará para mais perto das possibilidades humanas, a chance de "acertar" nas interpretações e na prática do Direito, à luz de uma hermenêutica fraternal e, consequentemente, mais sensível, mais pulsante, mais humana.

Tanto é verdade que, no dizer de Nicknich (2016, p. 162), além de gozar de grande força para possibilitar a concretização da dignidade humana, a fraternidade, "concebida como princípio jurídico", é também essencial "porque representa um desafio ao velho e ao instituído frente à pós-modernidade, superando a visão monológica legalista e excludente.".

A presença da fraternidade na hermenêutica de "humanização" da conduta jurídica é necessária também nos processos que antecedem a interpretação e a aplicação da norma, isto é, a fraternidade, considerada como princípio que não pode ser confrontado ou desprezado,

[110] Segundo Aquini (2008a, p. 133): "O primeiro artigo da DH apresenta-se como uma transposição para a esfera universal dos princípios da liberdade, da igualdade e da fraternidade.".

deve estar presente inclusive na elaboração das normas jurídicas. “As normas jurídicas devem abrigar valores e instrumentos que permitam reeducar e transformar a sociedade, visando à inclusão do outro, tendo em vista a perspectiva relacional.” (MACHADO, Clara, 2017, p. 67).

Pois bem, caminhando para as linhas finais, é conclusivo que a fraternidade importa ao Direito tanto quanto a liberdade e a igualdade. Ultrapassado o seu conteúdo filosófico, teológico e cultural, a fraternidade também ostenta conteúdo a ser explorado nos domínios da vida política e jurídica, mesmo porque é o princípio que mais se aproxima da realização da justiça social. Verificou-se, então, aquilo que a fraternidade tem a oferecer enquanto categoria jurídica, sobretudo na qualidade de princípio norteador da criação e da aplicação das normas jurídicas, e valor ecumênico responsável por coordenar as relações intersubjetivas.

Ao falar em fraternidade, Ferrara (2008, p. 157) fez referência ao valor fraterno como algo que se relaciona à “‘pensabilidade’ de uma efetiva ordem político-institucional e socioeconômica que assuma como pressuposto e finalidade a centralidade de alguns fatores essenciais da condição humana (pessoal e comunitária) num espaço político global”. Surgindo, pois, como um novo modo de trabalhar a consciência humana para que sustente um foco pró-coletividade.

A fraternidade desponta como uma nova racionalidade, que vem para alterar a forma de os indivíduos se relacionarem em sociedade, e que prega uma consciência voltada à humanidade. Tal virtude deve ser aproveitada, pois, para o sistema jurídico, é vantagem tratar e curar as ações antes mesmo de elas serem empreendidas, isto é, discipliná-las na consciência humana, no interior onde se localiza a vontade do sujeito e o modo como ele compreende a realidade; implantando-se a racionalidade fraterna antes que as ações tomem forma no mundo concreto, para que sejam exteriorizadas segundo a alteridade. Uma alteridade cujo reconhecimento, apontou Carvalho (2019, p. 248), afigura-se, inclusive, como manifestação demasiadamente humana de justiça.

Buscar a incorporação da fraternidade no espectro jurídico e dissociá-la de uma concepção meramente abstrata e metafísica é o exercício praticado pelos pesquisadores da contemporaneidade que tentam provar e resgatar o conteúdo factível da fraternidade e demonstrar a sua aplicabilidade nas sociedades complexas e plurais. Exercício que, por sinal, é substancial para que o princípio fraterno possa ser tomado como verdade, como experiência cotidiana, e para que possa atuar na transformação das relações sociais e proporcionar efetivo progresso a toda família humana.

É nesse sentido a defesa da fraternidade como valor possível, aliás, como uma experiência juridicamente possível e experimentável para o estabelecimento da harmonia e da

unidade no ambiente social, como princípio digno de emanar o seu conteúdo material a todas as relações humanas; de potencializar e efetivar os demais princípios e direitos fundamentais, e de sanar os vícios do comportamento humano que têm reprimido os impulsos fraternos que condicionam a busca pelo bem comum.

Por certo, na esteira do pensamento de Fonseca (2019, p. 93), é exigível da fraternidade a sua presença como condutora do modo de vida em sociedade, como "critério regular das relações humanas" e como a expressão de um "pacto de civilidade" segundo as regras democráticas. "Ou seja, mesmo que em contexto não ideal ou como ponto de vista contrafactual, a concretização da fraternidade como norma jurídica demanda sua vivência diária e consciente pela comunidade política, vertida, por exemplo, em critério para a tomada de decisões coletivas." (FONSECA, 2019, p. 93).

A fraternidade, na qualidade de princípio e aceita sob as lentes do jurídico, possui um *modus operandi* que se atreve a fixar o olhar na pessoa e em sua condição humana, apartando-se dos imaginários excludentes. Com isso, a fraternidade consegue contribuir na preservação da dignidade dos sujeitos e, assim, ela se torna uma fonte para a realização de direitos substanciais e a mais singela expressão dos Direitos Humanos, como será testemunhado a partir das próximas linhas.

2.4 O Direito Fraterno como expressão dos Direitos Humanos

A mensagem propagada pelos direitos humanos é uma mensagem que universaliza o *status* dos sujeitos de direito no plano internacional, de modo que, independentemente da nacionalidade ou do vínculo mantido com os Estados, as pessoas devem ter consagrados os seus direitos inatos em uma expressão de reconhecimento não do caráter político do ser humano, mas do reconhecimento de sua condição humana.

Douzinas (2009, p. 349) vai dizer que: "Uma sociedade de direitos humanos transforma essa experiência em um importante princípio de organização e legitimação". Com efeito, falar de direitos humanos sob a perspectiva fraterna é tarefa substancial.

A fraternidade difundida como categoria relacional e valor factível, preza pela construção social alicerçada nas noções de dignidade, humanidade e alteridade. Portanto, o que mais pesa na conformação universal dos direitos humanos é a questão da dignidade que, por sinal, é também pedra angular do princípio fraterno. Daí decorrendo a sua relação com os

direitos humanos, porquanto a fraternidade, segundo Oliveira e Langoski (2016, p. 53), prega uma vivência com escopo na condição humana e nas relações de convivência, motivo pelo qual "assume o compromisso com a justiça social, com a qualidade de vida, com a dignidade intrínseca de todos os seres vivos e com o futuro das gerações".

Interpretando a doutrina dos direitos naturais elaborada pelos cultores do cristianismo, Tosi (2009, p. 56) encontra referência à valorização da dignidade do homem, motivo pelo qual os próprios direitos humanos achariam fundamentos na doutrina cristã, sobretudo na difusão da mensagem de união, irmandade, igualdade e dignidade como razões à superação dos obstáculos interpostos nas relações sociais e culturais. Ademais, a própria proliferação internacional de normas de direitos humanos no século XX, seria fruto de uma continuidade mais alargada do processo de positivação do direito natural (CARVALHO, 2019, p. 232-233).

Nas palavras de Tosi (2009, p. 56):

> A doutrina dos direitos naturais, que os pensadores cristãos elaboraram a partir de uma síntese entre a filosofia grega e a tradição judaica, valoriza a dignidade do homem e considera naturais alguns direitos e deveres fundamentais que Deus imprimiu "no coração" de todos os homens (cf. Maritain, 1967; Lima, 1999). É praticamente uma obviedade afirmar que as raízes teológicas dos Direitos Humanos se encontrem em alguns conceitos fundamentais do cristianismo: no conceito de pessoa, na sua unicidade e dignidade, na idéia de que cada ser humano é criado à imagem e semelhança de Deus, e que existe em todos os homens, inclusive no mais desprezível, uma chama, uma centelha divida que não se apaga; na idéia de que existe um único Pai e que, por isso, todos os homens são irmãos, superando assim as barreiras sociais e culturais.

Com efeito, Tosi considerou a existência da doutrina dos direitos humanos como sendo resultado da tradução dos valores cristãos para uma linguagem laica e racional. Vendo por este ângulo, é possível encontrar também uma origem comum entre os direitos humanos e a fraternidade, tendo em vista que ambos encontram fundamento em princípios cristãos[111]: "Desse ponto de vista, a doutrina moderna dos Direitos Humanos pode ser considerada como uma 'secularização', ou seja, uma tradução em termos não religiosos, mas laicos e

[111] "Se isso é verdade, podemos afirmar que não só a fraternidade mas também a igualdade e a liberdade são conceitos que encontram suas raízes no cristianismo: os Direitos Humanos são parte da tradição histórico-conceitual do cristianismo, e a prova direta disso é que assim são percebidos pelas tradições não-ocidentais, que acusam os Direitos Humanos de não serem universais, mas justamente ocidentais e cristãos" (TOSI, 2009, p. 57).

racionalistas, dos princípios fundamentais da antropologia teológica cristã (cf. Vaz, 1993)." (TOSI, 2009, p. 56).[112]

Dito isto, como a dignidade humana tem sido indicada como pressuposto comum (e não sinônimo) da fraternidade e dos direitos humanos, é interessante trazer à discussão o pensamento de Clara Machado (2017, p. 71) que pontuou a característica do discurso da dignidade humana na contemporaneidade; discurso que está intimamente voltado à necessidade de revisitação de conceitos tradicionais e de repensá-los à luz da arquitetura hodierna, para que seja possível oferecer novos paradigmas sociais necessários à afirmação e ao reconhecimento da identidade dos sujeitos e para o alcance dos direitos humanos:

> O discurso jurídico da dignidade humana no seu caráter contemporâneo está involucrado na concepção de mundo predisposto à reorganização das estruturas sociais e políticas perante os alicerces de uma tradição que, ao ser repensada constantemente na identidade individual e coletiva, possibilita vivenciar novos modelos sociais. Necessário destacar que a compreensão da identidade do sujeito não significa uma habilidade superficial no manejo da convivência, mas a capacidade de apreender a verdade do outro e estabelecer formas significativas de interação em prol de uma realização construtiva dos direitos humanos e fundamentais. (MACHADO, Clara, 2017, p. 71).

Ademais, ao falar da relação entre fraternidade e dignidade humana, Fonseca tratou de mensurar a dignidade como um valor de estruturação da fraternidade e vice-versa, segundo a mesma lógica da valorização da condição humana, pensamento que demonstra que tais princípios conversam entre si, cada qual guardando as suas particularidades. E que, portanto, "qualquer raciocínio a respeito da juridicidade da fraternidade perpassa necessariamente por algum conteúdo de dignidade" (FONSECA, 2019, p. 83), de modo que a fraternidade respeita a dignidade. Assim, esclarece-se que fraternidade e dignidade humana não se confundem, mas se comunicam, porquanto

> a dignidade humana assume **capacidade estruturadora** da fraternidade e é por ela estruturada, seja em função do direito subjetivo, seja em função integrativa na hermenêutica constitucional, haja vista que se pressupõe o reconhecimento da

[112] Tosi (2009, p. 56-57) complementa dizendo: "A história dos Direitos Humanos é, por isso, moderna, embora suas raízes sejam antigas, pois somente na Modernidade os conceitos adquirem seu significado próprio e distinto do antigo. Há ruptura, mas também continuidade entre a tradição jusnaturalista antiga e moderna: a conceitualidade antiga e medieval não desaparece abruptamente, não somente pela permanência das tradições religiosas nas sociedades modernas e contemporâneas mas também pela secularização dos conceitos religiosos, ou seja, pela sua tradução numa linguagem não mais sagrada, mas secular e leiga. Assim, os conceitos da teologia política e da metafísica cristã, consolidados no Ocidente durante muitos séculos, continuam operando em profundidade nas legitimações últimas das convicções morais e éticas da nossa cultura laica e secularizada.".

> condição humana a todo raciocínio em conformidade com a fraternidade. (FONSECA, 2019, p. 84, grifo nosso).[113]

Pois bem, seguindo a análise da fraternidade como expressão dos direitos humanos e como valor compatível e fundamentado em estruturas axiológicas semelhantes, para não dizer idênticas, tem-se que, mais uma vez, a fraternidade ao lado dos outros princípios legitimados e em uma relação dinâmica, imprime fundamento adequado às políticas dos direitos humanos, são as palavras de Baggio (2008a, p. 16) em alusão às considerações feitas por Ana Maria de Barros.

Sem muito esforço a essência do princípio fraterno pode ser tida como a outra face da moeda onde está cunhada a doutrina dos direitos humanos, exemplo que pode ser retirado da leitura da própria Declaração Universal de 1948 que positivou e universalizou direitos e deveres, tendo como base e como ponto de partida não apenas a dignidade humana, mas a existência de uma família humana, nos termos do Preâmbulo da mesma Declaração.

Por certo, a fraternidade, quando transportada para o campo da interpretação e da efetivação dos direitos humanos, torna mais evidente o caráter plural, comunitário e global dos direitos humanos, bem como "o caráter social, fraterno e solidário desses mesmos Direitos, que não são simplesmente do indivíduo e dos grupos ou classes, mas também do 'outro', do mais pobre, do mais desfavorecido" (TOSI, 2009, p. 59).

Assim, fala-se que a fraternidade expressa e eleva ao máximo os direitos humanos porque tende a resgatar a essência humanitária, fraterna, cooperativa e universal desses direitos, e que assume o papel de unir os princípios já existentes e, consequentemente, de tornar possível a unidade da família humana que coexiste em condição de interdependência.

Partindo da premissa da fruição dos direitos humanos, Carvalho (2019, p. 243) ensina que bem mais que o gozo e a satisfação egoísta das vontades individuais, o exercício dos direitos humanos representa, de alguma maneira, um encargo dirigido aos sujeitos, uma carga que antecede a fruição imediata dos desejos pessoais e que se submete ao atendimento, à satisfação das necessidades indeclináveis do próximo.

Seguindo a mesma perspectiva, Aquini (2008a, p. 137) destaca a fraternidade como princípio inaugural da própria estrutura comportamental do ser humano, isto é, ela "está na

---

[113] "Sendo assim, pode-se reconhecer *ab initio* que a fraternidade é um direito fundamental autônomo cujo centro axiológico repousa sobre a dignidade da pessoa humana e desenvolve-se como valor com coloração analítica própria, ao promover a realização harmônica e simultânea da liberdade e da igualdade sem resultados excludentes e reconhecendo a alteridade como característica intrínseca à sua operacionalização na práxis jurídica." (FONSECA, 2019, p. 96).

origem de um comportamento". O autor estabelece, ainda, a dimensão de alteridade que este princípio possui, porquanto se perfaz em relações intersubjetivas, exigindo-se a instauração de relações com os outros seres humanos, que também dará sentido à dimensão de reciprocidade.

Ademais, interpretando Aquini (2008a, p. 139) é possível dizer que a fraternidade comporta, ainda, a dimensão de responsabilidade, isto é, porque a fraternidade "'responsabiliza'" cada indivíduo pelo outro e, conseqüentemente, pelo bem da comunidade, e promove a busca de soluções para a aplicação dos direitos humanos que não passam, necessariamente, todas, pela autoridade pública, seja ela local, nacional ou internacional.".[114]

Por certo, ponderou Tosi (2009, p. 59, grifo do autor) se a liberdade está relacionada à singularidade do sujeito e se a igualdade remete à dimensão social, mas que mantém prevalecente a identidade de grupos ou classes "*contra* outros, a fraternidade [por sua vez] remete à idéia de um 'outro' que não sou eu nem meu grupo social, mas o 'diferente' diante do qual tenho deveres e responsabilidades, e não somente direitos a opor".

Tosi (2009, p. 60) complementa afirmando que "a superação de uma lógica meramente identitária" é justamente "o grande desafio que os Direitos Humanos enfrentam no século XXI, no mundo globalizado, esta é a nova grande tarefa a ser realizada no século XXI [...] em direção a um reconhecimento efetivo da alteridade, da diversidade e da reciprocidade.".

O autor salienta, ainda, que da proliferação de Direitos ocorrida na segunda metade do século XX, resultou também a criação de certa frustração, porquanto não era grande tão somente a lista de "todos os direitos para todos", mas grande passou a ser também, a lista de direitos negligenciados. Assim, na mesma oportunidade de multiplicação e universalização destes direitos, também se colocou em discussão o fundamento individualista que os rodeavam (TOSI, 2009, p. 60)

E na missão de sustentar os valores coletivos (e não individuais) expressos no conteúdo dos direitos humanos, a fraternidade desperta o homem para a noção de uma existência e de uma realização particular condicionada ao coletivo, tornando claro que importa ao homem não apenas a sua condição existencial, mas também a do Outro, pois, disto decorrerá a sua realização pessoal de forma integral. Mesmo porque "[o] homem dos direitos

[114] Aquini explica que, à luz do Artigo 29 da Declaração Universal dos Direitos Humanos, "os deveres são exercidos perante a *comunidade*. O uso desse termo deve ser considerado um afastamento da identificação tão-somente com os deveres perante o Estado, seja porque uma prescrição desse tipo era considerada tarefa da constituição nacional da cada país, seja porque o conceito de comunidade permite englobar uma responsabilidade mais ampla, que ultrapassa as fronteiras nacionais." (AQUINI, 2008a, p. 135, grifo do autor).

do homem não precisa, assim, se confundir com o indivíduo egoísta do mundo moderno...” (CARVALHO, 2019, p. 239).

A ideia de coletividade é característica essencial das relações fraternas. Sobreviver aos intensos estímulos de fruição dos próprios direitos em abandono aos direitos dos Outros é um desafio imposto à superação do tipo mais drástico de ignorância que, segundo Carvalho (2019, p. 238), é a ignorância do Outro, motivo pelo qual o autor sustenta a racionalidade de se transformar em direitos de hospitalidade os direitos de fruição, reconhecendo haver correspondência entre hospitalidade, fraternidade e humanidade:

> A bem dizer, é apenas na conversão ética dos meus direitos de fruição em direitos de hospitalidade que os direitos do homem se despertam à alta condição de direitos humanos. No acolhimento do próximo como meu irmão, meus direitos se humanizam. Há, aqui, uma certa equivalência entre os termos *hospitalidade, fraternidade e humanidade*. Meus direitos humanos ainda arbitrários, meus direitos subjetivos injustificados, minha esfera jurídica de uma liberdade cega, lugar da minha paz, do meu recolhimento e da minha acautelada fruição, lugar, portanto, que me é próprio, minha propriedade, âmbito de minha delimitação, fazem-se, de repente, um espaço de hospitalidade. Em vez de se mostrarem como contestação dos direitos alheios, ou mesmo antes de manifestarem uma atitude de ignorância para com eles, revelam-se como direitos de acolhimento dos direitos negados, ignorados ou trucidados do Outro (CARVALHO, 2019, p. 245, grifos do autor).

No mesmo sentido e intensificando a ideia de que a fraternidade está relacionada à noção de humanidade e à soma de indivíduos que condensam o todo, Andrade obtempera:

> Portanto, quando ao substantivo “fraternidade”, entendemos que ele alcança a extensão da própria humanidade porque, necessariamente, exige a presença do outro com quem se fraterniza e de tantos quantos sejam necessários à expressão “uns aos outros” até tomar o alcance necessário do todo. Assim posto, tomemos também que sobre a humanidade não se está a referir apenas ao próprio homem, mas também a sua concepção enquanto sinônimo de benevolência, clemência – compaixão. (ANDRADE, 2010, p. 41).

Baggio também relaciona a concepção de fraternidade à ideia de humanidade, porquanto considera que a fraternidade foi tendo, ao longo da história, o seu alcance ampliado e que “foi adquirindo um significado universal, chegando a identificar o sujeito ao qual ela pode referir-se plenamente: o sujeito ‘humanidade’”, o que o autor chama de “comunidade de comunidades” (BAGGIO, 2008a, p. 21). Mais uma vez, a humanidade é ressaltada, mais uma vez o grupo multifacetado formado pela família humana é lembrado para que, com ele, a ideia de unidade seja considerada na vivência cotidiana.

Novamente é o chamado para a compreensão da interdependência e da consciência de que é de um por um que se constrói o todo, pois o homem, em sociedade, vive numa associação política na qual, por excelência, o suprimento da necessidade individual se realiza em meio aos demais (ANDRADE, 2010).

Com efeito, interpretando o pensamento de Emmanuel Lévinas, Fonseca vai dizer que é possível extrair das construções teóricas do filósofo, "um conceito de fraternidade próximo à não-indiferença universal para com o Outro. A partir desse, é possível fundamentar uma concepção de direitos humanos fundamentado na relação política para com terceiro" (FONSECA, 2019, p. 33).

No mesmo sentido, Andrade trata da relevância que o indivíduo possui para o corpo social e de como essa relevância deve ser consentida, porquanto a autora também enxerga na fraternidade, no ato de fraternização com o Outro, algo que faz do homem um "humano":[115]

> Fraternalmente, ao homem importa o todo como ao todo, o homem, haja vista que a justiça se realiza quando cada um, desempenhando a função que lhe é própria no corpo social, intenciona o indivíduo, devendo ser tratado por esse mesmo corpo social individualmente, com necessidades e fins próprios, de modo que a felicidade, que é um fim individual por excelência, se realize em sociedade. [...] Portanto, o homem é um ser humano à medida que racional e livremente conforma o *lócus* social no qual considera o outro igual e promove a sua felicidade. (ANDRADE, 2010, p. 46-51).

Este pensamento coaduna com as considerações de Clara Machado (2017, p. 59) que defendeu a noção de fraternidade segundo uma "dimensão intersubjetiva ética", alocando os três princípios da tríade francesa nos compartimentos da condição humana. A autora, no sentido do que está sendo discutido, pontuou a necessidade de se "repensar o perfil egoico da natureza humana incutido pela tradição iluminista e incorporar na esfera da socialização o caráter fraterno." (MACHADO, Clara, 2017, p. 59).

Fonseca (2017) aludiu que o princípio da fraternidade pode ser considerado como um "macroprincípio" dos direitos humanos, vindo a corroborar os argumentos ora sustentados, na

[115] Andrade (2010, p. 53-55) ao desdobrar o conceito de "homem" e de "humano", revelou que "o homem é um conceito que aparece como totalidade imediata e em si, mas como ser humano é necessário que a essência se revele por meio de outro homem e o ser humano explique o homem para si. [...] Uma sociedade de homens não é necessariamente uma sociedade humana. Dito dessa maneira, põe-se que o homem nem sempre é humano se sua essência não se revela." Assim: "O ser humano é o vir-a-ser do homem". Andrade destaca, ainda, a questão de a fraternidade ser uma definição própria do humano, sendo um substantivo aplicado apenas às pessoas e não aos animais. Interpretando a autora, é possível dizer também que o Direito, assim como a Fraternidade, só acontece quando se está diante do homem e este diante de outro como ele, para que assim, se estabeleça uma relação passível de ser disciplinada pelo Direito e de expressar o conteúdo de que se reveste a fraternidade.

defesa de que a fraternidade pode ser tida tanto como expressão quanto como fundamento dos direitos universais que almejam a tutela da pessoa à luz de sua condição humana.

Outra maneira de compreender a associação entre fraternidade e direitos humanos é identificando-os segundo a ideia do conteúdo igualmente universal; identificação esta que decorre, inclusive, da correspondência entre as fontes originárias dos direitos humanos e da fraternidade (valores cristãos). Segundo Baggio (2009a, p. 19-20), por ter uma origem religiosa, a fraternidade possui natureza universal, e consegue traduzir tal conteúdo de forma racional e possível de ser compartilhado nos domínios da vida pública.

Como princípio e valor de conduta, a fraternidade tem as suas exigências e influências, sobretudo na modulação do comportamento humano. A fraternidade é chamada a conduzir os seres humanos a uma mudança de mentalidade e, por conseguinte, fazer com que os mandamentos fraternos sejam refletidos nas relações intersubjetivas de contato com o Outro. Portanto, ela fala da alteridade que os direitos humanos exigem, e a humanidade, por sua vez, deve se atentar a isso, pois, não se admite renunciar, como dito por Baggio (2009a, p. 17) à construção de "uma sociedade realmente humana".

A fraternidade está posta para derrubar os muros que separam e para refazer os laços desfeitos. Para propiciar um canal de diálogo e de reconhecimento, como um princípio harmônico em potencial que se encontra para além da igualdade e da liberdade. Ela pode ainda ser resgatada como uma oportunidade de a humanidade se redimir da violência e da indiferença perpetradas contra o Outro, e permitir que a humanidade responda e cumpra ao mandamento de agir com "espírito de fraternidade"[116] ante as relações e a realização dos direitos humanos, porquanto está em jogo o destino de todos os povos da Terra.

A fraternidade é um valor necessário a ser atrelado aos direitos humanos a fim de que seja preservada a unidade entre os povos, pois, sob a perspectiva relacional, a fraternidade abre espaço para o indispensável e urgente exercício de reconhecimento do Outro e de responsabilizar-se por ele. Para preparar o campo à abertura de uma conformação cosmopolita que amplifique a noção de cidadania e de pertencimento universal, e que eleve a alteridade em seu grau máximo.

Portanto, Baggio (2008b, p. 54) concluiu que a fraternidade, antes de tudo, é algo para ser vivido, pois, é na vivência da fraternidade, e somente assim, que ela pode ser

[116] Em alusão ao Artigo 1º da DUDH que comanda o dever de todos os seres humanos em agir "em relação uns aos outros com espírito de fraternidade". Por certo, "Essa 'responsabilidade fraternal' enunciada no Artigo 1º encontra aplicação no que é prescrito pelo Artigo 29 a respeito dos deveres para com os outros indivíduos. Nessa perspectiva, amplia-se o leque de sujeitos sobre os quais recai potencialmente a responsabilidade de pôr em prática os direitos humanos." (AQUINI, 2008a, p. 138).

compreendida: “A fraternidade é uma condição humana, ao mesmo tempo dada – e, por isso, constitui um ponto de partida – mas também a ser conquistada, com o compromisso de colaboração de todos.” (BAGGIO, 2008b, p. 54).

No mais, voltando às palavras de Aquini (2008a, p. 141), precisa-se adotar a perspectiva da fraternidade na superação dos problemas que enceram o atual contexto globalizado e marcado por sujeitos que detêm o papel de realizar os direitos humanos. Por meio da fraternidade, continua o autor, as dificuldades poderão ser enfrentadas sob um viés “não-particularista ou nacionalista [...] levando em conta que todo problema e toda solução têm ligações de interdependência fraternal com outros povos e pessoas”.

Com efeito, a relação entre fraternidade e direitos humanos também vem firmada na racionalidade de que ambos partem da lógica do reconhecimento da dignidade humana e da noção de responsabilidade, e de que ambos nascem com o escopo de tornar invisíveis e, portanto, superáveis, as barreiras que mantêm os indivíduos separados; e de assim uni-los em suas diferenças. Afinal, “As diferenças entre os homens têm, portanto, o objetivo de permitir-lhes viver a fraternidade, criando, assim, a igualdade. A liberdade nasce como conseqüência.” (BAGGIO, 2008b, p. 37).

Em *Gênesis 4,9* num diálogo entre Deus e Caim, no que toca à narrativa de Caim e Abel, há uma mensagem que remete à responsabilidade do indivíduo pelo Outro: “Javé perguntou a Caim: ‘Onde está seu irmão Abel?’ Caim respondeu: ‘Não sei. Sou eu por acaso o guarda do meu irmão?’”. E a resposta à pergunta, desde o Princípio, sempre foi sim.

Por ser um valor manifestamente humano, quando exposta à observação, a fraternidade deixa transparecer características também unicamente humanas, e talvez a dificuldade e a relutância em se abraçar totalmente este princípio no espaço institucional advenha justamente desta compreensão equivocada de que o seu conteúdo se encerra apenas no “sentir”. Ora, o sentimento pelo Outro não deixa de ser uma expressão da fraternidade, porém, ela não deve ter as suas possibilidades limitadas a isto, porquanto é no “agir” que toda a sua estrutura axiológica passa a ter sentido e encontra lugar no mundo concreto.

Ademais, seria um desperdício reduzir a fraternidade à abstração e deixá-la aprisionada nos compartimentos do interior humano sem a chance de poder modificar a realidade que a espreita do lado de fora. Em verdade, equivoca-se aquele que não percebe que não é a fraternidade que precisa se adequar às exigências da conformação jurídica, política e social, mas é o homem que necessita adaptar-se ao impulso fraterno que nele habita, ainda que por vezes silente e oculto. E se alguém acredita na fraternidade é porque acredita que o homem é capaz de praticá-la.

3 DIREITO, REFÚGIO E FRATERNIDADE

Até aqui o trabalho apresentou a crise humanitária e relacional como razão à configuração dos impasses enfrentados pela pessoa refugiada na dinâmica dos deslocamentos forçados. Por certo, além das razões, a pesquisa ventilou uma possível solução à crise na relacionalidade humana: o resgate da fraternidade. É chegado o momento de combinar as análises e de testar a hipótese que serviu de bússola ao estudo proposto, aplicando-se, pois, a fraternidade na problemática do refúgio. Aqui, as palavras acolhimento, hospitalidade, responsabilidade, solidariedade e cooperação, figuram como expressões da fraternidade consumada no imaginário e na vivência humana.

De antemão, o Capítulo preparará o campo para a semeadura da fraternidade a partir do desenvolvimento do ideário da hospitalidade, corolário da fraternidade; uma ação que desponta como a porta de entrada para a inclusão da pessoa refugiada no interior das comunidades anfitriãs. Para tanto, a análise da hospitalidade seguirá segundo as tradições de pensamento dos filósofos Kant, Derrida e Lévinas, cada qual com a sua contribuição ética a agregar às correntes teóricas da interdependência humana, do pertencimento universal e da responsabilidade pelo Outro; noções que correspondem à máxima da doutrina fraterna.

A fraternidade pode ser concebida como um novo paradigma relacional capaz de romper com os impasses da situação-limite dos refugiados? É o que este Capítulo permitirá responder à luz do entrelaçamento teórico entre Direito, Refúgio e Fraternidade, cujos desdobramentos redundam na racionalidade e na hermenêutica fraternal.

3.1 O cosmopolitismo kantiano como premissa teórica: pertencimento universal e direito-dever à hospitalidade

Acreditando ser possível o estabelecimento de relações pacíficas entre as nações, adotando, para tanto, o Direito como instrumento, o filósofo Immanuel Kant (1724-1804) elaborou, há mais de dois séculos, uma obra denominada *À Paz Perpétua: um projeto filosófico*, cuja primeira publicação é datada do ano de 1795. Em seu "tratado de paz" simbolicamente engendrado, Kant sustenta a ideia da instituição da paz entre os Estados como

alternativa aos conflitos internacionais preponderantes na época em que vivia, tencionando suplantar a violência que configurava o *status quo* (ALMEIDA, 2015). [117]

Assim, movido pela necessidade de apontar uma alternativa de equilíbrio às instáveis relações mantidas entre os Estados de seu tempo, o filósofo concebeu, dentre os artifícios indispensáveis à instituição da paz, uma espécie de direito público de titularidade de toda a humanidade. Na forma de um documento jurídico fictício, *À Paz Perpétua*, nas palavras de Almeida (2015, p. 13), tem o intuito de oferecer "um arsenal teórico que estruture a comunidade internacional de um modo no qual a ação violenta não seja utilizada como forma de relacionamento entre as nações", substituindo, portanto, o estado de guerra, pela convivência harmônica entre os povos da Terra.

A paz, na qualidade de meta a ser alcançada, busca obter o seu triunfo na obediência e no respeito às normas, daí decorrendo a lógica de Kant em argumentar ser o Direito o meio para que haja a pacificação da sociedade internacional. Na concepção kantiana o Direito ocupa a posição de interventor nesta missão de pacificação universal, para tanto, Kant sustenta como uma das dimensões ao estabelecimento da paz perpétua o *ius cosmopoliticum*, limitado ao direito à hospitalidade universal.

O direito cosmopolita, ao lado do direito civil de Estado (*ius civitatis*) e do direito das gentes ou direito internacional (*ius gentium*), constitui, segundo Kant, uma das vertentes do Direito que desponta como necessária à fundação da paz. Assim, para Kant toda constituição jurídica é, no tocante às pessoas que estão sob ela:

> 1) a constituição segundo o direito civil de Estado dos homens em um povo (*ius civitatis*);
> 2) segundo o direito internacional dos Estados em relação uns com os outros (*ius gentium)*;
> 3) a constituição segundo o direito cosmopolita, enquanto homens e Estados que, estando em relação de influência mútua exterior, têm de ser considerados como cidadãos de um Estado universal da humanidade (*ius cosmopoliticum*).
> Esta divisão não é arbitrária, mas necessária em relação à ideia de paz perpétua. Pois se somente um destes, na relação da influência física sobre o outro, estivesse no estado de natureza, então estaria ligado a ele o estado de guerra, e tornar-se liberto de tal estado é justamente a intenção aqui (KANT, 2017, p. 24).

[117] Consoante as palavras de Almeida (2015, p. 7, grifos do autor): "Na obra *À paz perpétua*, Kant não cria uma tecnologia capaz de solucionar os conflitos internacionais, mas elabora uma obra de reflexão filosófica sobre as relações internacionais de sua época, propondo uma superação desse *status quo*. *À paz perpétua* é, na realidade, a meta a ser atingida por meio do respeito e exercício dos princípios e normas estabelecidos nesse fictício tratado de paz. O adjetivo *perpétua* diferencia o tratado em questão dos tratados de paz habitualmente firmados, que não passam de meros armistícios que cuidam de regular a melhor forma jurídica para a cessação das hostilidades entre os inimigos.".

No limiar de sua obra, ao adentrar na seção dedicada aos artigos definitivos para a paz perpétua entre os Estados, Kant expõe qual a necessidade de se instaurar o estado de paz, afirmando haver entre os homens que convivem em harmonia não um estado de natureza (*status naturalis),* mas um estado que está sempre propenso à possibilidade de deflagração de novos conflitos. Portanto, a ausência de hostilidades não transforma o estado (naturalmente) de guerra, em um estado de paz, pelo que o suposto armistício não anula a condição de ameaça constante. Nessa lógica, Kant (2017, p. 23) postula: "Ele [o estado de paz] tem de ser, portanto, instituído, pois a cessação das hostilidades ainda não é garantia de paz".[118]

Como *Primeiro Artigo definitivo para a Paz Perpétua,* Kant apresenta a ideia de que "A Constituição Civil em cada Estado deve ser republicana".[119] À luz da concepção kantiana, a constituição republicana, a servir de base fundante a toda legislação jurídica de um povo, é aquela instituída segundo três princípios: a liberdade, a dependência e a igualdade. Tratando-se, respectivamente, da liberdade desfrutada por todos os membros da sociedade enquanto homens; da dependência no sentido de que todos, enquanto súditos, estejam submetidos aos comandos de uma única legislação; e da igualdade entre estes na qualidade de cidadãos (KANT, 2017). Deste modo, segundo Kant (2017, p. 26): "a constituição republicana, além da pureza de sua origem, por ter-se originado da fonte pura do conceito de direito, tem ainda a perspectiva da consequência desejada, a saber, a paz perpétua."

No *Segundo Artigo definitivo para a Paz Perpétua* consta que "O direito internacional deve fundar-se em um *federalismo* de Estados livres". Nesta parte de seu projeto filosófico, Kant constrói argumentos para justificar a necessidade de uma federação especial, por ele nomeada de "liga de paz" (*foedus pacificum*) ou "federação da paz", em outras traduções. A adoção desta arquitetura federativa estaria centrada na ideia de que, para o estabelecimento do estado de paz, necessário seria firmar um pacto (ou contrato) entre os diversos Estados nacionais. A diferença entre o pacto defendido por Kant e o pacto de paz (*pactum pacis)* ordinariamente conhecido, está no fato de que o último procuraria acabar com uma guerra, ao passo que o primeiro buscaria colocar fim a todas as guerras, não uma única vez, mas definitivamente (KANT, 2017).

---

[118] Em uma vertente que endossa o agir pacífico entre os Estados, Almeida encontra no pensamento kantiano, que prega a instauração da paz perpétua, uma das manifestações históricas e teóricas da não violência. De tal modo, segundo Almeida (2015, p. 5): "A não violência não é um resistência passiva, mas uma outra forma de agir. A ação não violenta parte um conhecimento da ação violenta e cria uma alternativa a ela, superando-a. [...] A não violência é, também, uma resposta eficaz contra a violência [...]".

[119] Para Immanuel Kant (2017), nos domínios de um estado que não tenha uma constituição republicana, a guerra é a coisa mais simples de acontecer, aquilo que menos se hesita no mundo, pois, o contrário do republicanismo, é um governo despótico e violento.

Por fim, no *Terceiro Artigo definitivo para a Paz Perpétua,* Kant pronuncia que "O *direito cosmopolita* deve ser limitado às condições da *hospitalidade* universal". No entendimento de Kant (2017, p. 24), a constituição jurídica à luz do direito cosmopolita importa considerar como "cidadãos de um Estado universal da humanidade", homens e Estados que mantêm entre si relações exteriores de influência recíproca. Assim, dos constatados avanços da humanidade e do estreitamento das relações entre os Estados, nasce uma aproximação cada vez mais inevitável entre os povos da Terra – não obstante se localizem em partes longínquas –, e esta mesma comunidade amplamente difundida aparece como a mola propulsora a tornar possível à humanidade consagrar uma nova configuração universal: a conformação cosmopolita.

Nesse sentido, Zanella (2012, p. 76) constata, portanto, que "o objetivo da teoria cosmopolita de Kant é o de assegurar uma condição que esteja em comum acordo com o direito de liberdade de todos os homens". Afinal, a interdependência entre os povos da Terra tornou-se tão real quanto irremediável:

> Já que agora a comunidade (mais estreita, mais larga), difundida sem exceção entre os povos da Terra, foi tão longe que a infração do direito em um lugar da Terra é sentido em todos, não é, assim, a ideia de um direito cosmopolita nenhum modo de representação fantasioso e extravagante do direito, mas um complemento necessário do código não escrito, tanto do direito de Estado como do direito internacional, para um direito público dos homens em geral e, assim, para a paz perpétua, da qual pode-se aprazer encontrar-se na aproximação contínua somente sob esta condição. (KANT, 2017, p. 41).

Das palavras de Kant acima transcritas, merecem destaque as seguintes premissas conclusivas: (i) devido à aproximação entre os povos, a violação de direitos perpetrada em um lugar da Terra se sentirá em todos os outros; (ii) o direito cosmopolita representa para o Direito Interno e para o Direito Internacional um complemento de código não escrito, portanto, substancial para que a humanidade consiga suportar os impactos do estreitamento geográfico entre povos e Estados; (iii) o direito cosmopolita é também uma condição para o estabelecimento da paz perpétua, um direito público que compreende toda a humanidade.

Na conjugação destas premissas que corporificam o ideário cosmopolita kantiano, vem a propósito elucidar que Kant não reivindica, segundo pontuou Bauman (2017, p. 74), "o cancelamento da distinção entre terras (países, Estados soberanos e autônomos, vistos e tratados por suas respectivas populações como suas pátrias de direito), mas 'um direito de se associar'".

Como direito de se associar, o sociólogo polonês entendeu ser o direito que garante a livre comunicação e interação amigável entre os povos; estabelecendo vínculos de amizade que ofereçam benefícios mútuos e entendíveis como espiritualmente enriquecedores. Dito de outra forma e na integralidade das palavras de Bauman (2017, p. 74, grifos do autor): "O que Kant reivindica é a substituição da *hostilidade* pela *hospitalidade*", de modo que, no princípio da hospitalidade mútua, ainda segundo o mesmo autor, "Kant divisou a possibilidade e a perspectiva da paz universal, pondo fim à longa história de guerras fratricidas que castigaram o continente europeu." (BAUMAN, 2017, p. 74).

Assim, o projeto kantiano não se perfaz pela dissolução literal das fronteiras que separam e delimitam o território dos Estados, mas da consideração de cada ser humano como membro de uma comunidade universal, porquanto Kant se depara com a imagem da unidade quando olha para o Planeta Terra. As construções teóricas de Kant estão para além do direito público interno (que cuida da relação entre um Estado e os seus cidadãos) e do direito externo (que regula o relacionamento entre Estados soberanos), alcançando, segundo ponderou Bobbio (2004, p. 117), a criação de um direito responsável por disciplinar as relações travadas "entre os cidadãos dos diversos Estados entre si".[120]

Deste modo, "podem as partes distantes do mundo entrar pacificamente em relações umas com as outras, e por fim tornam-se publicamente legais e assim podem trazer o gênero humano finalmente sempre mais próximo de uma constituição cosmopolita", foi isto que Kant (2017, p. 38) considerou como possível, existindo, pois, a lógica desejada de harmonizar e tornar equilibrada a coexistência humana segundo um propósito: a manutenção da paz. E a paz, pois, prova a sua necessidade no dizer de Bobbio (2004, p. 1), segundo o qual ela "é o pressuposto necessário para o reconhecimento e a efetiva proteção dos direitos do homem em cada Estado e no sistema internacional".

Consoante já anunciado, o direito cosmopolita de Kant adota como limite o direito de hospitalidade universal. Antes mesmo de prosseguir no desbravamento de sua proposta pacificadora, Kant adverte que, assim como foi com o primeiro e com o segundo artigo para a paz perpétua, o terceiro artigo definitivo – que é um dos pontos menos estudados no escrito de Kant, na percepção de Bobbio (2004) – também se prestaria a falar de direito e não de mero ato de benevolência. Dito em suas palavras:

[120] Sobre isto, Bobbio obtempera: "Por que Kant julga dever acrescentar aos dois gêneros de direito público tradicionais, o interno e o externo, um terceiro gênero? Porque, além das relações entre o Estado e os seus cidadãos e daquelas entre o Estado e os outros Estados, ele considera que devam ser consideradas também as relações entre cada Estado particular e os cidadãos dos outros Estados, ou, inversamente, entre o cidadão de um Estado e um Estado que não é o seu com os outros Estados." (BOBBIO, 2004, p. 126).

> Trata-se aqui, como nos artigos precedentes, não de filantropia, mas do *direito*, e *hospitalidade* significa, aqui, o direito de um estrangeiro, por conta de sua chegada à terra de um outro, de não ser tratado hostilmente por este. Este pode rejeitá-lo, se isso puder ocorrer sem sua ruína; enquanto, porém, comportar-se pacificamente, não pode tratá-lo hostilmente. (KANT, 2017, p. 37, grifos do autor).

Assim, por intermédio do direito à hospitalidade é que se inicia a correlação entre o cosmopolitismo kantiano e a figura do refugiado, pelo que o direito cosmopolita prenuncia a ideia do pertencimento universal dos sujeitos que coexistem neste imenso e, ao mesmo tempo, aproximado espaço compartilhado. A lógica kantiana, portanto, sobressai-se como uma premissa teórica a engatar as reflexões sobre a inclusão, o pertencimento e a proteção da pessoa refugiada. Salientando ser, sobretudo, uma lógica que se coaduna com os preceitos ventilados pela fraternidade. É neste entrecho, pois, que nasce o entrelaçamento teórico entre Direito, Refúgio e Fraternidade.

O raciocínio é sustentado mediante a compreensão de que o direito cosmopolita preconiza a proteção e o respeito à pessoa humana independentemente de seu lugar de origem ou do lugar em que se encontre (diga-se: de onde venha, onde esteja, ou para onde vá), mesmo porque o *ius cosmopoliticum* reconhece a todos o direito de poder se movimentar e percorrer o Planeta Terra, porquanto toda a humanidade detém o direito de propriedade comum sobre a sua superfície. Foi o que assinalou Kant (2017, p. 38): "[existe o] direito da posse comunitária da superfície da Terra [...] e ninguém tem mais direito do que outrem de estar em um lugar da Terra". Daí decorre, portanto, o direito de o ser humano não ser tratado sob reações hostis, existindo também, segundo Kant (2017), a proibição de que os Estados exerçam, de maneira inóspita, o domínio sobre território alheio.[121]

Bobbio (2004, p. 3-5) considerara a teoria kantiana do direito cosmopolita como uma teoria que, utilizada em seus discursos sobre os direitos do homem, poderia ser reputada tanto como conclusão dos argumentos desenvolvidos a respeito do tema quanto como ponto de partida a engatar novas reflexões. Inclusive, Norberto Bobbio fez uso do direito cosmopolita

[121] Vide os pontos sublinhados por Bobbio: "Disso derivam duas máximas: no que se refere à primeira relação, o dever de hospitalidade, ou o direito (Kant sublinha que se trata de um direito e não apenas de um dever meramente filantrópico) de um estrangeiro que chega ao território de um outro Estado a não ser tratado com hostilidade; no que se refere à segunda relação, 'o direito de visita que cabe a todos os homens, ou seja, de passar a fazer parte da sociedade universal, em virtude do direito comum à posse da superfície da Terra, sobre a qual, sendo ela esférica, os homens não podem se dispersar isolando-se ao infinito, mas devem finalmente se encontrar e coexistir'. Desses dois direitos dos cidadãos do mundo derivam dois deveres dos Estados: do primeiro, o dever de permitir ao cidadão estrangeiro o ingresso no seu próprio território, do que resulta a condenação dos habitantes das costas dos Estados bárbaros, que se apoderam das naves que nelas aportam e escravizam os náufragos; do segundo, o dever do hóspede de não se aproveitar da hospitalidade para transformar a visita em conquista, do que resulta a condenação dos Estados comerciais europeus que, sob o pretexto de estabelecerem relações comerciais, introduzem tropas que oprimem os nativos." (BOBBIO, 2004, p. 126).

como expressão kantiana por diversas vezes em seu discurso e, segundo o filósofo de *A Era dos Direitos*, tal concepção, à sua época, ainda não havia tido o acolhimento merecido na teoria do direito. Aqui, portanto, a teoria kantiana emerge como ponto de partida, pelo que contribui para a discussão e o aprimoramento de pensamentos semelhantes, ampliando-se e abrindo-se espaço à inserção da hospitalidade universal na ordem global, em especial, com os olhos fixados na pessoa refugiada.

À luz da proposta de paz kantiana coroada pelo *ius cosmopoliticum*, nota-se que é demasiadamente urgente atribuir à comunidade humana a tarefa de impulsionar a integração entre os povos da Terra. Isso porque, conforme asseverou Bauman (2013, p. 37), a integração humana precisa ser elevada ao nível da "humanidade", considerando a existência de um vínculo de "interdependência universal", tratando-se, portanto, "literalmente, de uma questão de vida (compartilhada) ou morte (conjunta)".

Esta pressa para o estabelecimento de um estado de paz ante as ameaças que margeiam e comprometem a segurança e a harmonia universais, já havia sido anunciada como urgente por Bobbio, que destacou a inexorabilidade e também a dificuldade de se encontrar respostas às questões que abririam os olhos da humanidade a uma visão global, a culminar no sublime e ordeiro desenvolvimento dos povos da Terra. Permita-se dar voz às palavras do filósofo italiano:

> Nos tempos de hoje, quando a cega vontade de poder que dominou a história do mundo tem a seu serviço meios extraordinários para se impor, menos do que nunca a honra do douto pode ser separada de um renovado senso de responsabilidade, no duplo significado da palavra, para o qual ser responsável quer dizer, por um lado, levar em conta as conseqüências da própria ação, e, por outro, responder pelas próprias ações diante de nosso próximo. [...]. À medida que nossos conhecimentos se ampliaram (e continuam a se ampliar) com velocidade vertiginosa, a compreensão de quem somos e para onde vamos tornou-se cada vez mais difícil. Contudo, ao mesmo tempo, pela insólita magnitude das ameaças que pesam sobre nós, essa compreensão é cada vez mais necessária. Esse contraste entre a exigência incontornável de captar em sua globalidade o conjunto dos problemas que devem ser resolvidos para evitar catástrofes sem precedentes, por um lado, e, por outro, a crescente dificuldade de dar respostas sensatas a todas as questões que nos permitiriam alcançar aquela visão global, única a permitir um pacífico e feliz desenvolvimento da humanidade. (BOBBIO, 2004, p. 120).

Nesta perspectiva, norteando-se pelo atual cenário mundial, é possível enxergar uma direção que exige a adoção de novas formas de a humanidade se relacionar; ao passo que uma nova maneira de se olhar para o Outro precisa ser inaugurada. Para tanto, sob o viés da hospitalidade, alinha-se o pensamento para indicar o caminho a ser percorrido rumo à harmonização e à pacificação humanas, utilizando-se, sobretudo, das lentes da fraternidade, a

fim de que os seres humanos possam, de fato, se enxergar e se reconhecer em condições puramente fraternas. Ao ser resgatado na realidade hodierna, o ideal filosófico de Kant exsurge como uma verdade que instiga a humanidade a refletir e a materializar a possibilidade de convivência pacífica e solidária. No mesmo sentido, Bobbio entende que:

> A concepção individualista da sociedade já conquistou muito espaço. Os direitos do homem, que tinham sido e continuam a ser afirmados nas Constituições dos Estados particulares, são hoje reconhecidos e solenemente proclamados no âmbito da comunidade internacional, com uma conseqüência que abalou literalmente a doutrina e a prática do direito internacional: todo indivíduo foi elevado a sujeito potencial da comunidade internacional, cujos sujeitos até agora considerados eram, eminentemente os Estados soberanos. Desse modo, o direito das gentes foi transformado em direito das gentes *e* dos indivíduos; e, ao lado do direito internacional como direito público externo, o *ius publicum europaeum*, está crescendo um novo direito, que poderemos chamar, com as palavras de Kant, de "cosmopolita", embora Kant o limitasse ao direito de todo homem a ser tratado como amigo, e não como inimigo, qualquer que fosse o lugar onde estivesse, ou seja, ao direito (como ele dizia) de "hospitalidade". Contudo, mesmo com essa limitação, Kant via no direito cosmopolita não "uma representação fantástica de mentes exaltadas", mas uma das condições necessárias para a busca da paz perpétua, numa época da história em que "a violação do direito ocorrida num ponto da terra é sentida em todos os outros". (BOBBIO, 2004, p. 96).

Sobre a passagem retrotranscrita é preciso abrir um importante parêntese: quando estudada a teoria kantiana sobre o direito cosmopolita, embora a razão majoritariamente reconhecida seja pela ideia igualitária e humanitária de se criar o *status* de verdadeiros **cidadãos do mundo**, assinala-se que a hospitalidade de Kant encontra uma limitação que se encerra no direito de visita.

Ou seja, na teoria kantiana, o direito à hospitalidade que garantiria a permanência do hóspede durante certo tempo dependeria de um "contrato caritativo particular", de modo que haveria, em lugar disto, o direito de visita que, segundo ele: "assiste a todos os homens, de oferecer-se à sociedade em virtude do direito da posse comunitária da superfície da Terra, sobre a qual, enquanto esférica, não podem dispersar-se ao infinito, mas têm finalmente de tolerar-se uns aos outros" (KANT, 2017, p. 38). Havendo, portanto, o direito de adentrar e de permanecer amistosamente em território que não o de seu Estado, sob a condição de visitante.

Daqui decorrem críticas e teorias filosóficas tendentes a reconhecer o caráter da cidadania global que Kant se mostra defender, no entanto, sobre a limitação ao direito de visita, surgem outras correntes. Uma delas, em específico, parte do filósofo Jacques Derrida, que despendeu esforços intelectuais para falar da hospitalidade condicional e da hospitalidade

absoluta ou incondicional segundo a sua tradição filosófica, tópico que será abordado em ocasião subsequente.

Como já destacado em linhas anteriores, mas sendo digno de reprisar, a hospitalidade apregoada por Kant comporta duas dimensões e situações de aplicabilidade: (i) ao estrangeiro que chega à Terra de outrem; e (ii) aos Estados que, com base na interpretação de Almeida (2015, p. 11-12) têm o dever de "não usurpar da hospitalidade que lhe é oferecida pela população de um determinado Estado ou território e transformar o seu direito de visita num violento ato de conquista".

Pois bem, a par das peculiaridades que abraçam a teoria kantiana, o que se sabe é que, de fato, constatou Bobbio (2004, p. 127), Kant tinha "prefigurado o direito de todo homem a ser cidadão não só do seu próprio Estado, mas do mundo inteiro; além disso, havia representado toda a Terra como uma potencial cidade do mundo", precisamente, nos termos de Bobbio, como uma "cosmópolis". Deste modo, tomando como inspiração os imperativos kantianos e todo o arcabouço jusfilosófico que redimensionam a ideia de pertencimento universal, aspira-se fazer com que a humanidade se aproxime cada vez mais desta configuração cosmopolita, sobretudo na missão altruísta e humanitária de proteger àqueles que vivem em constante ciclo de perigo e violência: os refugiados.

Na vertente defendida por Almeida (2015, p. 80): "A figura do refugiado é o resultado de uma ação jurídica no âmbito do Direito Cosmopolita, conforme definido por Kant". Nesta perspectiva, a proteção da pessoa refugiada mostra-se como uma conduta a ser concretizada a expensas do imaginário kantiano de que seria possível reconhecer o direito de todo ser humano em poder compartilhar com dignidade um espaço de direitos e de deveres que geograficamente já se sabe compartilhado. Bastando à humanidade compreender que já não se permite mais viver de forma isolada, e que não é admitido viver se esquivando da responsabilidade que há pelo todo; tendo em vista que o efeito da violação de direitos em um lugar da Terra alcança a todos os outros (KANT, 2017), sendo, pois, um exercício de sobrevivência atentar-se à presença do Outro que bate à porta do território alheio com um olhar que clama por hospitalidade.

A humanidade, por seu turno, ainda continua procrastinando a missão de materializar o apelo de Kant à hospitalidade universal (BAUMAN, 2017), pelo que se esbarra em condutas inospitaleiras dos Estados e em reações hostis por parte dos sujeitos que são interpelados pela presença do Outro. No entanto, há quem encontre sinais de aproximação da humanidade ao

imperativo cosmopolita.[122] Almeida (2015, p. 60) considerou que a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, por consubstanciar-se em um documento pertencente aos cidadãos do mundo, seria considerada o primeiro passo à instauração do direito cosmopolita; porquanto o autor reverbera a necessidade de diálogo e cooperação entre o DIDH e o direito cosmopolita. Na continuidade, sob as lições de Celso Lafer (1995, p. 172, grifos do autor) os direitos humanos, a considerar da promulgação da Carta da ONU, tornaram-se "um *tema global*, à maneira kantiana".

No mesmo sentido, Rabenhorst (2002) obtempera:

> não há dúvidas de que os direitos humanos, pelo menos desde a promulgação da Declaração de 1948, estão associados ao ideal kantiano de construção de um direito cosmopolita. Logo, o que poderia significar a globalização dos direitos humanos senão a universalização de normas jurídicas, sanções e procedimentos destinados a proteger e promover valores universais inquestionáveis? (RABENHORST, 2002, p. 23).

Portanto, embora o projeto filosófico de Kant – no que diz respeito à universalização do direito de estar em qualquer lugar da Terra sem que recaia sobre si um tratamento hostil, e do dever de dar àquele que chega a recepcionalidade adequada –, ainda não seja praticado em sua integralidade, sobretudo quando se adota como exemplo a situação das pessoas em deslocamento forçado pelo mundo, há esperança de que este projeto, à maneira que exigem as condições contemporâneas, possa ser concretizado. A hospitalidade, enquanto representação de uma ação fraterna, mostra-se como uma conduta indispensável ante a dinâmica dos deslocamentos em massa.

A concepção da hospitalidade, corolário da fraternidade, tem por esteio, antes de tudo, a dignidade humana.[123] A fraternidade, por sua vez, tem por missão justamente preservar no ser humano a sua condição de dignidade, em um exercício cotidiano e progressivo de reconhecimento. Isto é, o escopo fraterno é fazer com que um indivíduo passe a enxergar no outro a sua própria dignidade. É condição primeira que surja o reconhecimento

[122] "Inspirando-me nessa extraordinária passagem de Kant, exponho a minha tese: do ponto de vista da filosofia da história, o atual debate sobre os direitos do homem – cada vez mais amplo, cada vez mais intenso, tão amplo que agora envolveu todos os povos da Terra, tão intenso que foi posto na ordem do dia pelas mais autorizadas assembléias internacionais – pode ser interpretado como um 'sinal premonitório' (*signum prognosticum*) do progresso moral da humanidade." (BOBBIO, 2004, p. 49).

[123] Nessa lógica da dignidade, Almeida pontua: "O Direito Cosmopolita é a dimensão adequada para o surgimento de um sujeito com a atuação política no âmbito de Direitos Humanos, um verdadeiro cidadão cosmopolita, que, tomando a dignidade da pessoa humana como fundamento de sua atuação, tenha como tarefa a reivindicação dos direitos, a proposição de iniciativas, a reflexão e o pensamento e, por meio da ação política como agir conjunto, seja capaz de iluminar a afirmação de Hannah Arendt: '(...) O homem pode perder todos os chamados Direitos do Homem sem perder sua qualidade essencial de homem, sua dignidade humana. Só a perda da própria comunidade é que o expulsa da humanidade.'" (ALMEIDA, 2018, p. 142).

da dignidade alheia para que, na sequência, o sujeito possa se sentir responsável pela preservação da dignidade do outro no seio de uma comunidade coesa. Sobre essa responsabilidade e capacidade ética do ser humano, caberá à pesquisa tratar mais adiante.

Assim, diante da conhecida situação das vítimas da crise humanitária do presente século, a atitude fraterna, consubstanciada no gesto hospitaleiro e de acolhida, além de uma obrigação moral mínima – a ser paga dentro da própria mente do sujeito, mas com projeções na realidade externa (e, por isso, fazendo a diferença) –, é também um direito.

A hospitalidade, segundo as inspirações kantianas, é um direito-dever. Portanto, não apenas de altruísmo e de humanitarismo este direito se perfaz, aliás, é também, reconhecidamente, uma expressão concreta da fraternidade, esta que, por sua vez, carrega igual conteúdo jurídico para escoltar a humanidade durante o longo percurso que caracteriza a corrida na qual disputam a guerra e a paz. Afinal, sob a concepção de "paradigma relacional e trinitário, a fraternidade é uma categoria que agrega a comunidade humana universal, a partir de um bem comum construído dialogicamente." (FONSECA, 2019, p. 65).

Portanto, à luz do pensamento de Martini e Simões (2018, p. 257, grifo das autoras) a fraternidade é um conceito facilmente vinculado à hospitalidade, isso porque a abordagem da fraternidade "implica o resgate de várias dimensões da vida que retornam hoje, exatamente porque a perspectiva da *codivisão* é a alternativa que temos para superar outras dificuldades atuais, como, por exemplo, o fim das delimitações geográficas e políticas do Estado-nação".

Aproveitando as palavras de Bobbio (2004, p. 1), a mensagem é a de que: "haverá paz estável, uma paz que não tenha a guerra como alternativa, somente quando existirem cidadãos não mais apenas deste ou daquele Estado, mas do mundo". Porém, enquanto o retrato transposto pela realidade for o de pessoas percorrendo as fronteiras dos Estados e sofrendo as mais lastimáveis condições de miséria humana, enquanto muros e cercas continuarem sendo erguidos, enquanto milhões de indivíduos permanecerem vivendo diuturnamente o martírio em busca de sobrevivência, e enquanto mantido o antagonismo nas relações humanas, não haverá a consagração da figura do cidadão do mundo.

Tudo isso será um sinal de que o mundo ainda compreende e mantém, além de territórios que separam os povos, sentimentos igualmente dissidentes que não cooperam para a queda dos muros, que não cooperam para o resgate dos necessitados, e que não cooperam para a tarefa de dar a todos o reconhecimento de sua dignidade. Quando das tristes situações narradas, sabe-se que não é esta a mensagem que a hospitalidade prega e que não é isso que a fraternidade almeja.

Pelo contrário, a hospitalidade, expressão da fraternidade, se dá quando, no lugar do fechamento de fronteiras, a humanidade se abre para receber o outro amistosamente, independentemente de sua condição, dado que uma única condição é a que prevalece: a condição de ser humano. Ou, para quem assim quiser compreender: a condição de *frater*. Alguém com quem se reparte a mesma superfície terrena, com quem se divide as paredes da mesma casa de coexistência; e alguém que, apesar de não compartilhar do mesmo sangue, compartilha da mesma atmosfera que protege e que dá vida a toda Família Humana.

3.2 A hospitalidade em Jacques Derrida

Para continuar a falar da hospitalidade é imperioso agregar à discussão as razões do filósofo da *desconstrução*, Jacques Derrida (1930-2004), cuja filosofia proporciona significativa contribuição ao campo fértil da disciplina da hospitalidade universal. Ante as urgências e as injustiças que irrompem nos dias atuais, Derrida, repensando criticamente a ideia de Estado-Nação, de cidadania, de soberania e o próprio conceito de Estado (BERNARDO, 2002), tende a desconstruir e a reinventar uma nova forma de pensar o político e o jurídico.

Pois bem, ao compilar e interpretar o pensamento ético de Jacques Derrida, Bernardo (2002, p. 425, grifos da autora) desnuda a ética da hospitalidade[124] derridiana, e clarifica que a ambiciosa proposta de Derrida está para além do Estado e para além do político, de modo que a sua ética fundamentada na hospitalidade incondicional deve ser ajustada para além destes imperativos, porquanto o filósofo obtemperou que os seres humanos não são "*definidos de parte a parte pelo político* ou, e noutros termos, porque nem tudo é político", daí a necessidade de inaugurar pensamentos e práticas que transcendam o limite do político e do Estado. Assim, Derrida desconstrói e reconstrói a hospitalidade e o próprio cosmopolitismo, buscando melhor adequá-los e aperfeiçoá-los ao espectro da realidade presente.

A lógica derridiana se descortina numa época cuja "reflexão sobre a hospitalidade pressupõe, entre outras coisas, a possibilidade de uma delimitação rigorosa das soleiras ou fronteiras", e que acontece nos corredores que delimitam, principalmente, a fronteira entre o público e o privado. Mas que também envolve a possibilidade de circunscrever os limites

[124] A título de nota, é interessante consignar que Jacques Derrida foi discípulo de Emmanuel Lévinas, portanto, percebe-se que muito da ética e da filosofia derridiana é herança levinasiana.

"entre o familiar e o não-familiar, entre o estrangeiro e o não-estrangeiro, entre o cidadão e o não-cidadão" (DERRIDA; DUFOURMANTELLE, 2003, p. 43).

Uma das significativas desconstruções de Derrida no que tange à hospitalidade e à lógica cosmopolita é a desvinculação da hospitalidade do conceito de cidadania. Derrida pretende desvincular a hospitalidade da ideia de cidadania da forma como ele entendia que era a hospitalidade de Kant: "a hospitalidade kantiana é a hospitalidade *do* cidadão: está portanto sujeita à legislação estatal de que, *de todo*, depende. Embora universal, é uma hospitalidade interestadual: são os Estados que devem definir e outorgar as leis da hospitalidade." (BERNARDO, 2002, p. 436, grifos da autora).

Seguindo a vertente que aponta para o sujeito estrangeiro ser considerado em sua individualidade, apartado da cidadania, Bernardo (2002, p. 432) obtempera ser necessário empregar os esforços requeridos por Derrida, a fim de que a receptividade incondicional ao estrangeiro aconteça; e para que a hospitalidade acolha o recém-chegado e o faça, "eventual e desejavelmente", um cidadão. "Mas um cidadão do mundo, ele mesmo pensado a partir do seu acolhimento como estrangeiro absoluto ou visitante inesperado, e não a partir de um qualquer chão de pertença." (BERNARDO, 2002, p. 432).

Pretendendo evocar a hospitalidade poética de Jacques Derrida, a filósofa e psicanalista Anne Dufourmantelle, o convidou a *falar da hospitalidade*, ocasião em que Derrida, na defesa de sua ética da hospitalidade, perpassa pela filosofia kantiana.[125] Assim, apesar de ser algo "notável", o cosmopolitismo kantiano, segundo Derrida, esbarra em limitações que lhes são fatais à própria realização da hospitalidade pretendida, pelo que anuncia a hospitalidade e, ao mesmo tempo, impõe condições à sua concretização.

Segundo Derrida, Kant destrói na raiz a possibilidade "do que ele mesmo coloca e determina", à medida que insere em seu discurso a juridicidade, ou seja: "isso diz respeito à juridicidade desse discurso, à inscrição num direito desse princípio da hospitalidade cuja idéia infinita deveria resistir ao próprio direito – em todo caso, excedê-lo onde ela o exige." (DERRIDA; DUFOURMANTELLE, 2003, p. 63). Por isso, se perguntado se o hospedeiro kantiano considera e trata o sujeito a quem concede abrigo como um estrangeiro, a resposta, segundo Derrida *et al.* (2003, p. 63), seria sim e não: "Ele o trata como ser humano, mas instala sua relação com aquele que está em sua casa segundo o direito".

[125] Reforçando: a hospitalidade kantiana, que, de início, parece estender-se sem medida, está limitada ao direito de visita, em que se exclui o direito à residência. Embora sendo um "direito", este direito estaria condicionado à soberania do Estado, dependendo ainda mais da vontade estatal (um contrato) para disciplinar e permitir o direito de residência, portanto, uma hospitalidade margeada pela lei e pelo Estado.

Assim, Derrida vai reinventar uma ética da hospitalidade que tenha por pressuposto não a condicionalidade, nem a sujeição aos imperativos estatais, tampouco a violência perpetrada contra o estrangeiro, mas a incondicionalidade, que reconhece e que denuncia, segundo Bernardo (2002), a trágica insuficiência da hospitalidade política ou cosmopolítica (ao passo que confere e recusa o direito). Uma hospitalidade que não impõe restrições à acolhida, seja o estrangeiro um sujeito com identidade nominável, seja ele o *Outro absoluto.*

Pois bem, a concepção de hospitalidade absoluta ou incondicional defendida por Derrida está ancorada na "questão do humano, do sujeito, da humanidade" (GEDIEL; CASAGRANDE; KRAMER, 2016, p. 23). No mesmo sentido, Meneses (2012, p. 19) explica que, para Derrida, o ato de ser hospitaleiro pressupõe "a capacidade de recepção ou do acolhimento do Outro", de modo que o conceito de hospitalidade não seria estático, mas, preferencialmente, "um conceito dinâmico, que nos obriga a sair de nós próprios e das instituições, para poder estar atento à vulnerabilidade do estrangeiro".

Não é segredo que Derrida compreende a hospitalidade como uma experiência que deriva da incondicionalidade e não de relações político-jurídicas regidas por expedientes burocráticos do Estado, relações que, na tradição cosmopolítica, sujeitam o estrangeiro a uma espécie de juízo, "alguém que, para que seja recebido, começa-se por querer saber o seu nome; ele é levado a declinar e garantir sua identidade, como se testemunha diante de um tribunal" (DERRIDA *et al.*, 2003, p. 25); porquanto ele discorda das construções que ancoram a hospitalidade segundo as leis de direito e dever.

Em sua reconstrução crítica, Derrida explica que a hospitalidade segundo as leis da hospitalidade – e não segundo A lei da hospitalidade – não está aberta a qualquer um que chegue, estando condicionada às características pessoais e estatutárias do estrangeiro, isto é, ele precisa ter uma identidade, um vínculo, seja familiar, social ou estatal. De igual forma, é preciso que ele seja submetido às exigências do direito, à jurisdição, a fim de que o hospedeiro possa se certificar de que não se trata de um "parasita", e para que possa, enfim, considerá-lo como um hóspede legítimo.[126]

Com efeito: "Nessas condições, não se oferece hospitalidade ao que chega anônimo e a qualquer um que não tenha nome próprio, nem patronímico, nem família, nem estatuto

[126] "Como distinguir entre um hóspede (*guest)* e um parasita? Em princípio, a diferença é estrita, mas para isso se exige um direito; é preciso submeter a hospitalidade, a acolhida, as boas-vindas, a uma jurisdição estrita e limitativa. Nenhum que chega é recebido como hóspede se ele não se beneficia do direito à hospitalidade ou do direito ao asilo, etc. Sem esse direito ele só pode introduzir-se 'em minha casa' de hospedeiro, no *chez-soi* do hospedeiro (*host),* como parasita, hóspede abusivo, ilegítimo, clandestino, passível de expulsão ou detenção." (DERRIDA *et al.*2003, p. 53).

social, alguém que logo seria tratado não como estrangeiro, mas como mais um bárbaro." (DERRIDA *et al.*, 2003, p. 23). No mesmo sentido, o filósofo especifica:

> para começar, o direito à hospitalidade pressupõe uma casa, uma linhagem, uma família, um grupo familiar ou étnico recebendo um grupo familiar ou étnico. Justamente por estar inscrito num direito, num costume, um *ethos* e uma *Sittlichkeit*, essa moralidade objetiva, da qual falamos na última vez, supõe o estatuto social e familiar dos contratantes, a possibilidade de que possam ser chamados pelo nome, de ter um nome, de serem sujeitos de direito, dotados de uma identidade nominável e de um nome próprio. Um nome próprio não é nunca puramente individual. Se nos detemos um pouco mais sobre esse dado significativo, pode-se notar mais um paradoxo ou uma contradição: esse direito à hospitalidade oferecido a um estrangeiro "em família", representado e protegido por seu nome de família, é ao mesmo tempo o que torna possível a hospitalidade ou a relação de hospitalidade com o estrangeiro, o limite e o proibido. (DERRIDA *et al.*, 2003, p. 21-23).

Assim, esta hospitalidade que pressupõe uma identidade e que não está aberta ao outro absoluto não é a hospitalidade incondicional que Derrida advoga, porquanto a hospitalidade pura é aquela que diz "sim *ao que chega*, antes de toda determinação, antes de toda antecipação, antes de toda identificação, quer se trate ou não de um estrangeiro, de um imigrado, de um convidado ou de um visitante inesperado", quer seja o estrangeiro um cidadão de outro país ou não, aliás, seja ele "humano, animal ou divino" (DERRIDA *et al.*, 2003, p. 69, grifos dos autores).

É nesse sentido que Derrida logra o ineditismo de sua hospitalidade, pois, ao estabelecer-se para além do Estado e para além do político, sua ética privilegia o sujeito, o estrangeiro, o ser inominado, o total desconhecido, que é acolhido em sua singularidade e humanidade, independentemente de suas particularidades ou condição existencial.[127] É a hospitalidade incondicional e absoluta que oferece acolhida ao Outro, sem que se interrogue a sua identidade e sem que seja aceito mediante um patronímico. É, ainda, a hospitalidade gratuita, em que há a cessão de um espaço ao estrangeiro, sem cobrar-lhe nada em troca, nem mesmo reciprocidade:

> Em outros termos, a hospitalidade absoluta exige que eu abra minha casa e não apenas ofereça ao estrangeiro (provido de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc.), mas ao outro absoluto, desconhecido, anônimo, que eu lhe *ceda lugar*, que eu o deixe vir, que o deixe chegar, e ter um lugar no lugar que ofereço a ele, sem exigir dele nem reciprocidade (a entrada num pacto), nem mesmo seu nome. (DERRIDA *et al.*, 2003, p. 25, grifos dos autores).

[127] "Já fizemos alusão a isso: a diferença, uma das sutis diferenças, às vezes imperceptíveis entre o estrangeiro e o outro absoluto, é que este último pode não ter nome e nome de família; a hospitalidade absoluta ou incondicional que eu gostaria de oferecer a ele supõe uma ruptura com a hospitalidade no sentido corrente, com a hospitalidade condicional, com o direito ou o pacto de hospitalidade." (DERRIDA *et al.*, 2003, p. 23).

Por certo, torna-se evidente que A lei da hospitalidade absoluta "manda romper com a hospitalidade de direito, com a lei ou a justiça como direito." (DERRIDA *et al.*, 2003, p. 25). Dito de outra forma, A lei da hospitalidade em seu sentido incondicional parece desejar transgredir as leis da hospitalidade, comandar o "divórcio" com a hospitalidade encarnada no direito ou dever, rasgando o papel que sela o acordo, o pacto político e jurídico, no qual se encerra a hospitalidade cosmopolítica.

Do direito à hospitalidade – segundo as suas leis – decorre uma injustiça ou mesmo certo perjúrio (DERRIDA *et al.*, 2003), por esse motivo, em sua desconstrução, o filósofo denuncia a injustiça, por considerar que uma política que ignora e que não corresponde ao princípio de hospitalidade incondicional é, portanto, uma política que declina à justiça.[128] Pelo que seria "*preciso*, cosmopolitas, *mais um esforço*",[129] continuou Bernardo (2002, p. 426, grifos da autora) em alusão às palavras de Derrida; um esforço de "afectar, infectar e aperfeiçoar a hospitalidade cosmopolita através da incondicional porque ela é, não só manifestamente insuficiente, como, em si mesma, injusta.".

Jacques Derrida enxergou no direito à hospitalidade um paradoxo, uma aporia que parece limitar-se e contradizer-se. Uma relação entre hóspede e inimigo, levando o filósofo a fundir os termos hospitalidade e hostilidade, cuja união geraria a *hostipitalidade*, proposta que despontou a partir de duas derivações latinas – sobretudo, da leitura de Émile Benveniste, um estudioso das línguas que empreendeu a análise histórica e etimológica do termo *hostis* –. "O estrangeiro (*hostis*) recebido como hóspede ou como inimigo. Hospitalidade, hostilidade, *hostipitalidade*" (DERRIDA *et al.*, 2003, p. 41, grifo dos autores).[130]

Na lógica derridiana o direito à hospitalidade, que está subordinado aos imperativos estatais, fica paradoxalmente impedido de prosperar, é o efeito da pervertibilidade provocada pela violência estatal ou deste direito. Um "efeito paradoxal" de uma perversão "virtualmente inevitável", qual seja: "apagar o limite entre o privado e o público, o segredo e o fenomenal, o lar (que torna possível a hospitalidade) e a violação ou impossibilidade do lar". Assim ele

[128] Nesta perspectiva, Bernardo (2002, p. 438), interpretando o pensamento derridiano, entende que o filósofo, apesar de reconhecer a insuficiência das leis estatais para garantir a hospitalidade, ele não nega a necessidade do Estado e de suas leis (ainda que insuficientes e injustas) para acolher à própria hospitalidade incondicional, e para limitar ou regular violências particulares ou privadas. Muito embora o filósofo testemunhe na figura do Estado-Nação, a representação de interesses particulares capazes de comprometer os processos de transformação atinentes a um direito internacional (BERNARDO, 2002).

[129] Aqui, Bernardo (2002) refere-se ao título de uma obra de Jacques Derrida de 1997, denominada *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!*

[130] O termo *hostis*, em latim, significa hóspede, porquanto também significa hostil, inimigo.

conclui: “Essa máquina interdita a hospitalidade, o direito à hospitalidade, que ela própria devia tornar possível” (DERRIDA *et al*., 2003, p. 57-59).

Nessa antinomia[131], o filósofo disserta no sentido da pervertibilidade mútua, isto é, ao mesmo tempo em que as leis da hospitalidade pervertem e contaminam a hospitalidade enquanto dom, portanto, pura e gratuita, A lei da hospitalidade absoluta também transgride e afronta às leis convencionais de hospitalidade, assim, as leis estatais pervertem A lei da hospitalidade incondicional ao passo que, quando A lei da hospitalidade é inscrita nas leis da hospitalidade, elas se pervertem mutuamente.

Dito de outra forma, essa pervertibilidade que marca o entrelaçamento entre as leis plurais e a lei singular, é algo tanto inevitável quanto irredutível, pois, para que a lei da hospitalidade possa se concretizar, ela precisa ser inscrita num direito.[132] Mas, como transpor a hospitalidade ao campo do político e do jurídico? Foi o que questionou Bernardo (2002) ao refletir sobre a dificuldade desta tradução do “dom” em “contrato”:

> a dificuldade de ter de pensar, *como se deve*, uma hospitalidade *anterior* e *para além d’as leis da hospitalidade através* delas - *através* das próprias leis da hospitalidade. Como é que na sua incondicionalidade ela as *atravessa*? Ou seja, como traduzir jurídica e politicamente o *desejo de hospitalidade*? Como transformar o *dom* em contrato, a *abertura* ou o *acolhimento* em acto policiado? Noutros termos: como inscrever o *dever absoluto* da hospitalidade no campo do político e do jurídico? O que significa, sublinhemo-lo de novo, que a *hospitalidade pura* ou *incondicional* não é, à partida, para Derrida, um conceito jurídico ou político, mas antes meta – ou ultra-ético: ela assina justamente a matinalidade inaugural ou a véspera - uma véspera que, no reiterado dizer do filósofo, nunca se faz dia –, do *pensar da diferance* [...] (BERNARDO, 2002, p. 423, grifos da autora).

Derrida conclui, portanto, que existe uma hierarquia entre as leis e A lei. Um pensamento que revela a existência anterior e superior da lei da hospitalidade incondicional em relação às leis da hospitalidade limitada, de modo que A lei estaria acima das leis, e que,

---

[131] De acordo com a filosofia derridiana, existiria, pois, uma antinomia insolúvel entre *A* lei da hospitalidade incondicional e *as* leis da hospitalidade limitada, pois a última comporta a junção de direitos e deveres “sempre condicionados e condicionais, tais como os definem a tradição grego-latina, mais ainda a judaico-cristã, todo o direito e toda a filosofia do direito até Kant e em particular Hegel, através da família, da sociedade civil e do Estado. [...] A antinomia da hospitalidade opõe irreconciliavelmente *A* lei, em sua singularidade universal, a uma pluralidade que não é apenas uma dispersão (*as* leis), mas uma multiplicidade estruturada, determinada por um processo de repartição e de diferenciação: por leis que distribuem diferentemente sua história e sua geografia antropológica.” (DERRIDA *et al*., 2003, p. 69-71, grifos dos autores).

[132] No mesmo sentido Bernardo (2002, p. 443, grifos da autora) explica: “Ou seja, para ter *força de lei*, A *lei da hospitalidade* precisa de se desviar da *rectidão*, que lhe é própria, inscrevendo-se *nas leis* condicionais e condicionantes da hospitalidade, assim se efectivando. Assim se efectivando, assim se concretizando, é certo, mas assim também se traindo, assim também se pervertendo, assim também se transmutando i-mediatamente em hostilidade. Não há, é impossível, *hospitalidade pura* – na sua incondicionalidade, ela só é possível (já) contaminada pela hostilidade. Só é possível como impossível.”.

portanto, "ela é ilegal, transgressiva, fora-da-lei, como uma lei anômica, *nómos a-nómos*, lei acima das leis e lei fora-da-lei" (DERRIDA *et al.*, 2003, p. 71, grifos dos autores).

No entanto, como foi dito em linhas anteriores, o filósofo fala da necessidade de inscrição da lei incondicional nas leis que limitam a hospitalidade, isto é, de sua inserção no plano jurídico, tratando-se de uma exigência necessária à constituição e concretude da hospitalidade singular, muito embora as leis estejam prontas a negá-la, a ameaçá-la, a convertê-la e a pervertê-la. Nas palavras de Derrida:

> Mas ainda que se mantendo acima das lei da hospitalidade, *a* lei incondicional necessita *das* leis, ela as requer. Essa exigência é constitutiva. Ela, a lei, não seria efetivamente incondicional se *não devesse tornar-se* efetiva, concreta, determinada, se não fosse esse seu ser como dever-ser. Ela arriscar-se-ia a ser abstrata, utópica, ilusória, e, portanto, a voltar-se em seu contrário. Para ser o que ela é, *a* lei tem necessidade *das* leis que, no entanto, a negam, ameaçam-na, em todo caso, por vezes a corrompem ou pervertem-na. E devem sempre poder fazê-lo. (DERRIDA *et al.*, 2003, p. 71, grifos dos autores).

Segundo Bernardo (2002, p. 426, grifos da autora) a hospitalidade incondicional: "afigura-se a Derrida a única capaz de responder hoje, *o mais justamente possível*, às terrificantes urgências que recortam o horizonte sombrio dos nossos dias".

Afinal, a hospitalidade anunciada por Derrida é aquela que acolhe sem a imposição de barreiras políticas ou estatais como um todo, mas não significa que seja uma hospitalidade irresponsável, em verdade, essa hospitalidade que parece impossível, enquanto dádiva ou ato poético,[133] é aquela que irá inspirar e conduzir as leis de hospitalidade, a fim de perturbá-las, estremecê-las, pervertê-las e, por assim, melhorá-las, aperfeiçoá-las, humanizá-las e supri-las em suas impotências e insuficiências,[134] para que se alcance ou se aproxime tanto quanto possível da hospitalidade pura. Motivo pelo qual a perversibilidade mútua é necessária:

> Porque essa perversibilidade é essencial, irredutível, e necessária. A perfectividade das leis tem seu preço. E, portanto, sua historicidade. Reciprocamente, as leis condicionais deixariam de ser leis da hospitalidade se não fossem guiadas, inspiradas, aspiradas, exigidas mesmo pela lei da hospitalidade incondicional. Esses dois regimes de lei, *da* lei e *das* leis, são, portanto, ao mesmo tempo contraditórios, antinômicos *e* inseparáveis. Eles se implicam e se excluem simultaneamente um ao outro. Eles se incorporam no momento de se excluir, eles se dissociam no momento de se envolver um no outro [...] expondo-se um ao outro, eles se mostram ao mesmo

[133] "*Um ato de hospitalidade só pode ser poético*", Jacques Derrida. (DERRIDA *et al.*, 2003, p. 4).

[134] "A ambos, ao político estritamente definido pelo Estato-nacional e à hospitalidade que oferece, uma hospitalidade regulada pelo estado da letra ou pela letra do Estado, seja ela universal, a desconstrução derridiana lembra e revela, por um lado, a insuficiência, denunciando a sua pouca perfectibilidade e a sua insuficiente universalidade: não há ainda hospitalidade cosmopolita, ou seja, ela não vigora ainda universalmente." (BERNARDO, 2002, p. 425).

> tempo mais e menos hospitaleiros, hospitaleiros e inospitaleiros, hospitaleiros *enquanto* inospitaleiros. (DERRIDA *et al.*, 2003, p. 71-73, grifos dos autores).

Sobre a influência perfectível que a hospitalidade incondicional exerce sobre as leis da hospitalidade, o filósofo elucida que ao "romper" com a hospitalidade de direito, a hospitalidade pura não condena nem se opõe à hospitalidade condicional, ao contrário disto, A lei pode colocar e manter as leis em um "movimento incessante de progresso; mas também lhe é tão estranhamente heterogênea quanto a justiça é heterogênea no direito do qual, no entanto, está tão próxima (na verdade, indissociável)." (DERRIDA *et al.*, 2003, p. 25).

Bernardo (2002, p. 427, grifos da autora) entende que a proposta pensada e sonhada por Derrida, de um novo cosmopolitismo inspirado e afetado pela lógica da hospitalidade incondicional, e que vem, ainda, na esteira do "espírito das declarações dos direitos do homem, se revela capaz de estabelecer solidariedades e alianças *para além* da cidadania, *para além* de um determinado Estado-nação, *para além* das fronteiras dos Estados-nações [...]". Entendendo, assim, que a junção da lei com as leis, seria responsável por inaugurar um novo "perfil ético-político-jurídico" das leis da hospitalidade (BERNARDO, 2002, p. 444).

Desta maneira, a lei incondicional da hospitalidade seria, pois, no dizer de Derrida *et al.* (2003, p. 73-75, grifos dos autores) "uma lei sem imperativo, sem ordem e sem dever. Uma lei sem lei, em suma. Um apelo que manda sem comandar"; e essas características da hospitalidade justificam o fato de que ela deve ser praticada apenas "*em conformidade com* o dever" e não "*por*" dever". Afinal, ainda segundo o filósofo, a acolhida baseada em uma "hospitalidade de quitação", "não é mais uma hospitalidade absoluta, ela não é mais graciosamente oferecida para além da dívida e da economia, oferecida ao outro, um hospitalidade inventada pela singularidade do que chega, do visitante inopinado.".

Com efeito, "tudo se passa como se a hospitalidade fosse o impossível", afirmou Derrida *et al.* (2003, p. 69, grifos dos autores), ao passo que a própria lei da hospitalidade definiria tal impossibilidade, "como se não se pudesse senão transgredi-la, como se *a* lei da hospitalidade absoluta, *incondicional*, hiperbólica, como se o imperativo categórico da hospitalidade exigisse transgredir todas *as* leis da hospitalidade". Transgredindo-se, pois,

> as condições, as normas, os direitos e os deveres que se impõem aos hospedeiros e hospedeiras, aos homens e às mulheres que oferecem e àqueles e àquelas que recebem a acolhida. Reciprocamente, tudo se passa como se *as* leis da hospitalidade constituíssem, marcando seus limites, poderes, direitos e deveres a desafiar e a transgredir *a* lei da hospitalidade, aquela que exigiria oferecer ao chegador uma acolhida sem condições. (DERRIDA *et al.*, 2003, p. 69, grifos dos autores).

Uma hospitalidade que não olha se o estrangeiro é cidadão, apátrida, refugiado, enfim, se tem um nome ou sobrenome, se é detentor de um estatuto social, ela olha, pois, para a necessidade da acolhida. Uma hospitalidade que não repete a hostilidade que é característica da política e das leis convencionais, e que oferece a acolhida incondicional do recém-chegado, do estrangeiro – sem distinção – e, portanto, sem submetê-lo à violência de ter que pedir hospitalidade em uma língua que não é a sua:[135]

> A questão da hospitalidade começa aqui: devemos pedir ao estrangeiro que nos compreenda, que fale nossa língua, em todos os sentidos do termo, em todas as extensões possíveis, antes e a fim 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 um estrangeiro e dir-se-ia, a propósito dele, em asilo e em hospitalidade? (DERRIDA *et al.,* 2003, p. 15).

Portanto, findam-se estas reflexões deixando lançadas as seguintes indagações delineadas por Derrida *et al.* (2003, p. 25-27, grifos dos autores): "A hospitalidade consiste em interrogar quem chega? [...] Ou será que a hospitalidade começa pela acolhida inquestionável? Oferece-se hospitalidade a um sujeito? [...] Ou a hospitalidade se *torna,* se *dá* ao outro antes que ele se identifique?" Digo, é preciso, pois, que o recém-chegado seja antes "posto ou suposto" como sujeito de direito para que seja possível conceder-lhe acolhimento?

Seguindo às inspirações éticas de Derrida, é possível responder às questões postas da seguinte maneira: é necessário um esforço, um esforço humano, em todos os sentidos, para se chegar um passo mais próximo da hospitalidade justa, da "grande Lei da hospitalidade", no dizer derridiano. Jacques Derrida disse que "para construir o espaço de uma casa habitável e um lar, é preciso também uma abertura, uma porta e janelas, é preciso dar passagem ao estrangeiro. Não existe casa ou interioridade sem porta e sem janelas". (DERRIDA *et al.*, 2003, p. 55). Esta mensagem fala por si só, dispensando-se aqui traduções, paráfrases ou explicações, porquanto poderia incorrer-se no risco de subtrair a sua essência ou de abrandar o seu tom inquietante.

Na Seção anterior, o cosmopolitismo e a hospitalidade de Kant foram adotados como premissas teóricas com vistas a impulsionar a discussão sobre a hospitalidade. As

---

[135] Derrida explica que: "Entre os graves problemas que tratamos aqui, existe aquele do estrangeiro que, desajeitado ao falar a língua, sempre se arrisca a ficar sem defesa diante do direito do país que o acolhe ou que o expulsa; o estrangeiro é, antes de tudo, estranho à língua do direito na qual está formulado o dever de hospitalidade, o direito ao asilo, seus limites, suas normas, sua polícia, etc. Ele deve pedir a hospitalidade numa língua que, por definição, não é a sua, aquela imposta pelo dono da casa, o hospedeiro, o rei, o senhor, o poder, a nação, o Estado, o pai, etc. Estes lhe impõem a tradução em sua própria língua, e esta é a primeira violência." (DERRIDA *et al.*, 2003, p. 15).

contribuições kantianas agregadas à ética derridiana, ainda que guardem razões inconfundíveis e aspectos fundamentais dissidentes, partem do pressuposto de que a humanidade deve estar aberta à receptividade do estrangeiro, do Outro; ora do homem que é cidadão ora do simples sujeito do mundo. Uma abertura que ora se curva diante das leis da hospitalidade de direito-dever, ora é inspirada pelo dom da hospitalidade que transgride as leis convencionais, advogando a acolhida incondicional do Outro absoluto.

Mas o que é axiomático é que a mensagem da hospitalidade está presente. Seja a hospitalidade justa de Derrida, seja a hospitalidade de direito de Kant, ambas, enquanto desafio ético e político, convergem para reafirmar a lógica que diz: mais hospitalidade e menos hostilidade; mais responsabilidade e menos indiferença; devotando-se a mais um passo rumo à hospitalidade da alteridade. E por mencionar responsabilidade e alteridade, dá-se um salto para alcançar a ética levinasiana, que diria ser complemento (ou fundamento) das razões à hospitalidade universal.

3.3 Contribuições da Ética da Alteridade de Emmanuel Lévinas

Na continuidade do estudo da hospitalidade e para seguir com o desiderato de enveredar pela fraternidade, é elementar passar pela ética de Emmanuel Lévinas (1906-1995). Afinal, das construções filosóficas levinasianas, retira-se um conteúdo ímpar a respeito de determinados conceitos à medida que o autor apresenta uma concepção inédita sobre a questão do Outro, sobre o rosto do Outro, sobre a alteridade, sobre a responsabilidade infinita pelo Outro, e também sobre as noções de acolhimento e de hospitalidade.

A repercussão do pensamento de Lévinas na história da reflexão filosófica modificou o sentido do pensamento filosófico da época, refletindo também na filosofia pensada no presente, ao passo que o pensamento levinasiano orienta a filosofia à ética, inaugurando um novo pensamento ético que encontra sentido numa nova concepção de responsabilidade, de justiça, de Estado e de outros institutos. Atribuindo, ainda (ou principalmente), novos contornos ao pensamento sobre o Outro (DERRIDA, 2015, p. 18).

Por certo, ante a abordagem da fraternidade e da temática do refúgio, perpassar pelo pensamento levinasiano é um exercício necessário. Mesmo porque o conteúdo próprio da filosofia de Emmanuel Lévinas vai ao encontro da ideia de fraternidade que ora se defende e se fundamenta, vindo a robustecer os argumentos que pregam a importância da fraternidade como valor indispensável à intermediação do relacionamento humano. Com efeito, a categoria

da fraternidade pode ser traduzida e expressa nas ideias de Lévinas mediante sua ética da alteridade (FALLER, 2016, p. 100).

A ética levinasiana, do mesmo modo, é contributo para alimentar o campo teórico da hospitalidade. E fraternidade e hospitalidade, quando juntas, funcionam como vetores do desenvolvimento de uma racionalidade voltada ao Outro, de uma racionalidade aberta ao encontro, por meio da qual torna possível ao homem despir-se do pensamento egocêntrico, egoístico e fechado em si mesmo. Sendo a mesma racionalidade defendida por Lévinas.

Portanto, do pensamento de Lévinas se extraem premissas substanciais à compreensão da necessidade de acolhimento e de responsabilidade pelo Outro, atitudes indispensáveis ante a crise humanitária e que revelam o conteúdo máximo da alteridade. Por essa razão, torna-se pertinente adentrar nos postulados éticos do filósofo da alteridade.[136]

Em contraposição ao entendimento de outros pensadores, Emmanuel Lévinas, por herança da linguagem fenomenológica (COSTA; CAETANO, 2014 p. 196), desenvolve um pensamento analítico a respeito da ontologia, porquanto constrói a sua ética mediante um diálogo crítico com o Ocidente ontológico, de modo que propõe uma "saída ética" diante do contexto turbulento e inquietante do pós-guerra; época que escancara os impasses existenciais dos sujeitos, sobretudo nas relações intersubjetivas (FALLER, 2016, p. 101).

É importante compreender o contexto em que se deu o pensamento de Lévinas, contexto moldado a partir de sua vivência e de suas raízes. Afinal, o filósofo francês nascido em família judaica, na Lituânia, esteve a experienciar junto da sociedade de sua época um momento de sofrimento, de diminuição da importância da pessoa, de indiferença à existência do Outro e da redução do valor atribuído à ideia de humanidade.

Ademais, Lévinas vivenciou de maneira pessoal e dolorosa as tragédias humanitárias do século XX, tendo testemunhado as atrocidades do nazismo e, inclusive, sofrido a perda de familiares pelas mãos do regime nazista (COSTA; CAETANO, 2014, p. 198). Com efeito, diante de um século marcado pela desvalorização e pela redução do valor humano, Lévinas desenvolve a sua ética para buscar refrear os impulsos individualistas, egoístas, destrutivos e separatistas instalados no interior da sociedade.

Uma sociedade que embora já coroada com o desenvolvimento tecnológico, científico e com outros avanços, estaria empregando o mau uso dos artifícios do progresso e

[136] Vale dizer que Lévinas não foi o filósofo responsável pela criação ou pelo desenvolvimento primeiro do conceito de alteridade. Por certo, Lévinas se encarregou de repensar a ontologia Ocidental para fundamentar a sua ética. Mesmo porque o termo alteridade já estava presente no cotidiano da filosofia antes de iniciada a empreitada de Lévinas, por exemplo, no Dicionário de Filosofia *Nicola Abbagnano* (1998) a alteridade, *alteritas, altérité*, está relacionada à característica de: "Ser outro, colocar-se ou constituir-se como outro." (COSTA; CAETANO, 2014).

usufruindo da inteligência humana não para a construção de benesses à comunidade, mas para a destruição das relações sociais construídas; e para a destruição da própria vida humana. Vida que restaria reduzida frente à racionalidade negativa corrente, por privilegiar a imposição sobre o Outro e a subjugação do Outro, e não a abertura para o convívio harmônico e pacífico.

O fato é que quando o homem acredita estar triunfando e desfrutando das promessas da tecnologia e do desenvolvimento, ele está, em verdade, perdido, fragilizado e isolado em suas ambições. Numa racionalidade fechada que não permite desobstruir a passagem dos atributos morais que se manifestam no social. *Status quo* que proporcionou a Lévinas a conclusão de que: "A crise do humanismo em nossa época tem, sem dúvida, sua fonte na experiência da ineficácia humana posta em acusação pela própria abundância de nossos meios de agir e pela extensão de nossas ambições." (LÉVINAS, 1993, p. 82).

Diante do fechamento, da inversão de valores e do enfraquecimento dos sentimentos humanitários que reconduzem os propósitos vida humana, o homem acaba comprometendo à sua própria existência e, por conseguinte, à existência do seu semelhante, permitindo se afogar no mar de conflitos que ele mesmo criou. Tratando-se de uma racionalidade direcionada ao "egoísmo totalitário",[137] do sujeito que está fechado em si mesmo e que tem por reflexos a violência e o sofrimento humano (COSTA; CAETANO, 2014). Da totalidade em oposição à categoria do infinito.

Por esses motivos, Lévinas desenvolveu a sua filosofia com fundamento na necessidade de resgate do valor humano, da necessária racionalidade de tornar valorosa a existência humana e da urgente "revalorização do sentimento ético do humano" (COSTA; CAETANO, 2014, p. 198).

Por certo, enquanto crítico da Ontologia sustentada pela filosofia ocidental, Lévinas propõe a introdução da "ética como filosofia primeira". Na concepção do filósofo (1993) a ontologia é voltada ao egocentrismo e está preocupada em alocar o Eu no centro do Universo. Ao sustentar a ética como filosofia primeira, Lévinas se opõe à totalidade fundada na ontologia que unifica o Eu e o Outro. Ele encontra na ética a porta de entrada para a

[137] Costa e Caetano (2014, p. 199) lecionam que a reflexão de Lévinas encontra esteio e origem "na denúncia dessa totalidade. A totalidade que conduziu o Ocidente a manter uma civilização que almeja o poder e a dominação através da busca incessante de inovações científicas e tecnológicas. A consequência direta dessa totalidade é uma sociedade na qual o sujeito encontra-se enclausurado em si-mesmo, preso ao seu desejo de poder e de produção de consumo.". Por certo, a ideia de totalidade surge da crítica que Lévinas faz à ontologia, porquanto opera a totalização do Mesmo e do Outro num sistema; totalidade que o filósofo busca romper (CARRARA, 2012, p. 33).

manifestação da transcendência do ser, um ser que transcende impulsionado pelo desejo do Outro e que se lança em sua direção.[138]

Em sua filosofia é manifesta a abertura para a alteridade, para o reconhecimento e para o respeito à diferença. Sendo a ética, e não a ontologia, segundo Lévinas, o que oportuniza a pluralidade (o oposto de totalidade) nas relações sociais, pois admite pensar e considerar o Outro em relação ao Mesmo. Dito de outra forma, a ética permite considerar a alteridade de outrem e não anulá-la, permite considerar a diferença do Outro sem que haja a redução do Outro ao Mesmo, havendo, portanto, a manutenção da identidade dos sujeitos[139], pois, enquanto a ontologia somente pensa a alteridade, a ética foge à totalização, sendo "respeitadora da alteridade" (CARRARA, 2012, p. 33).[140]

Nesse sentido, o autor propõe uma nova conformação filosófica que estaria voltada ao Outro e trabalha o conceito de alteridade, tomando este conceito como um conteúdo prático a ser princípio norteador das relações humanas (COSTA; CAETANO, 2014, p. 199). Uma articulação teórica que encontrou na ética a razão primeira para se fundamentar a existência do ser humano (FALLER, 2016, p. 101).[141]

Na constatação de Bauman (2017, p. 76), dois séculos depois de Kant, Emmanuel Lévinas viria a assumir "uma posição mais sectária", adotando uma perspectiva mais radical na discussão entre moral e ontologia, porquanto o filósofo atribuiu prioridade à ética, fazendo prosperar a tese de que é "a ontologia (a condição existencial humana, que inclui a sociedade, objeto da administração política) que precisa (tem de, deve, é obrigada a) se submeter à avaliação e ao julgamento da ética – e não o inverso." (BAUMAN, 2017, p. 76).

Lévinas fala da relação ética com o Outro, da responsabilidade infinita que o indivíduo tem pelo Outro, pelo sofrimento do Outro. Ele lança o despertar para o tema da responsabilidade em primeiro lugar; a responsabilidade ilimitada, transcendental e precedente à própria liberdade do sujeito e expressa por meio de um sim incondicional (DERRIDA, 2015, p. 17).

Em suas obras o filósofo se dedicou a refletir criticamente a forma como os indivíduos se relacionam, razão pela qual constatou a tendência à negação da

---

[138] "A relação com outro enquanto rosto cura da alergia, é desejo [...]" (LÉVINAS, 1980, p. 176). Ademais, o pensador ensina que: "É o Desejo que mede a infinidade do infinito, porque ele constitui a medida pela própria impossibilidade de medida. A desmedida medida pelo Desejo é rosto." (LEVINAS, 1980, p. 49).

[139] Preservando a "unicidade do eu" e respeitando a "alteridade de outrem" (CARRARA, 2012, p. 33).

[140] "A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser." (LÉVINAS, 1980, p. 31).

[141] "Emmanuel Lévinas deslocava lentamente o eixo, a trajetória ou a própria ordem da fenomenologia ou da ontologia que ele havia introduzido na França a partir de 1930, porém para submetê-los a uma inflexível e simples exigência" (DERRIDA, 2015, p. 27).

responsabilidade, isto é, ao agir desprovido de preocupação e de responsabilidade para com o próximo, comportamento impulsionado pelo excesso de si que conduz ao fechamento: os sujeitos se fecham e se contentam com o próprio isolamento, margeados em atitudes egoístas voltando-se tão somente ao Eu (Mesmo) e ignorando ou neutralizando o Outro (LÉVINAS, 1980).

> Ninguém pode permanecer em si: a humanidade do homem, a subjetividade, é uma responsabilidade pelos outros, uma vulnerabilidade extrema. O retorno a si faz-se desvio interminável. Bem antes da consciência e da escolha – antes que a criatura se reúna em presente e representação para fazer essência – o homem aproxima-se do homem. Ele é tecido de responsabilidades. Por elas, lacera ele a essência (LÉVINAS, 1993, p. 124).

Este trabalho já tratou da importância do encontro com o Outro para o estabelecimento de relações, para despertar o sentimento de responsabilidade e também para impulsionar a sensibilidade pelo Outro. O encontro face a face é um dos fundamentos do pensamento levinasiano, pregado como porta de entrada para o estabelecimento do diálogo. Porquanto Lévinas sugere o verdadeiro "sair de si" para ocupar-se do Outro e para ter sobre o Outro uma responsabilidade ilimitada (FALLER, 2016, p. 102).

Sobre o encontro, Godoy obtempera:

> Encontro é um conceito relacional que permite a descrição de modos de imbricação entre sujeitos, o mesmo e o outro, conferindo valor constitutivo para a experiência de si mesmo a partir de uma despossessão. O encontro nos força a sair da ideia de alteridade para a anomia, para o reconhecimento daquilo que suspende o regime de normatividade social que nos fazia absolutamente dependentes da figura atual da identidade. (GODOY, 2016, p. 41).

Ainda na concepção de Godoy, o encontro é o momento responsável pela atribuição de visibilidade ao sujeito, constituindo, ainda, expressão da própria hospitalidade:

> O encontro é o quadro da própria hospitalidade, pois ali começa a ser decidido o reconhecimento. O encontro é o momento em que o sujeito vai ou não ganhar visibilidade, será ou não audível, terá ou não sua presença ou inclusão ressignificada pelo Direito. Isso afeta o outro, mas também a si próprio. Há sempre uma despossessão em jogo, pois dizer quem é o outro também coloca a posição do si mesmo em questão. Nesse sentido, há uma violência ou uma potência desconstituinte no encontro. O encontro pode ser um evento que recodifica o eu e o outro, e, portanto, sua própria cena. (GODOY, 2016, p. 41).

Para Lévinas (1993, p. 61) a epifania do absolutamente Outro é rosto; rosto que interpela e que ordena. É presença revelada que intima a responder: "o rosto fala-me e

convida-me assim a uma relação sem paralelo com um poder que se exerce, quer seja fruição quer seja conhecimento" (LÉVINAS, 1980, p. 176). O rosto desperta à sensibilidade e à própria humanidade, ele ensina o homem a ser mais humano e proporciona o encontro com a alteridade, motivo pelo qual Lévinas (1993) considera a manifestação do rosto como sendo o primeiro discurso.

Ainda sob este prisma, Carvalho (2019, p. 246, grifos do autor), à luz das lições de Lévinas, vai dizer que a presença do Outro, a presença da alteridade não é uma ameaça, pelo contrário, é presença que desperta e que orienta, dando ensejo à inauguração de "uma cultura jurídica não da ignorância e da emulação, não do *medo*, mas da *humanização*".

Ademais, na concepção de Lévinas, a partir do face a face e por meio do rosto do Outro é impossível também a sua negação, à medida que o rosto faz romper o sistema. Quer queira quer não, no encontro face a face, no estampar do rosto do Outro há uma simetria humana que impele ao cuidado, à responsabilidade e que inadmite a indiferença: "O rosto que me olha me afirma. Mas, face a face, não posso mais negar o outro: somente a glória numenal do outro torna possível o face a face. O face a face é assim uma impossibilidade de negar, uma negação da negação" (LÉVINAS, 2010, p. 57).

A perspectiva do encontro é também fundamental para tornar possível a organização da coletividade, envolvendo a construção da identidade coletiva, de significados coletivos, e da construção da própria comunidade. É condição para instaurar a cultura do diálogo e para o estabelecimento de relações construídas com o coletivo enquanto fruto do encontro não apenas com o Outro, mas do encontro com a dor do Outro, com o sofrimento do Outro, com a experiência de vida do Outro, com cada "ferida" que marca o "corpo social" (FALLER, 2016, p. 107-108).

Segundo Bauman (2013, p. 95) Lévinas compreende na figura da sociedade um núcleo indispensável, haja vista o papel diferenciado a ser por ela desempenhado, motivo pelo qual, na concepção de Lévinas, a sociedade ostenta a condição de algo que é necessário, uma espécie de "dispositivo destinado a tornar viável o companheirismo dos seres humanos, armados e carregados que são de impulsos morais, e assombrados pela responsabilidade incondicional que têm um pelo outro." (BAUMAN, 2013, p. 96).

Ademais, Faller (2016, p. 109) ponderou que é preciso compreender que o encontro com o Outro e o compromisso infinito que nasce desse encontro é algo que se realiza numa perspectiva prática, isso porque a construção da racionalidade humana é condicionada e orientada pelas condições reais de vida, condições estas que também afetarão no modo como

os indivíduos enxergam e entendem o mundo, e no modo como intervêm na realidade que se afigura.

No mesmo sentido, com esteio na filosofia de Lévinas, Faller complementa dizendo que a partir da compreensão do necessário compromisso com o Outro, o ser humano é constituído e integrado ao mundo, substituindo a dimensão que nega a presença do Outro pela dimensão que assume e reconhece não apenas a presença, mas a responsabilidade pelo Outro no mundo e pelo mundo:

> Compreender que o compromisso com o outro, me constitui e integra meu estar no mundo, livremente, altera profundamente a forma de compreender como se constroem nossas relações de responsabilidade uns pelos outros e pelo mundo. A dimensão negativa, da negação desaparece para dar espaço à dimensão da constituição positiva da vida modo relacional, da responsabilidade ética como um modo de exercer a liberdade plena de estar com os outros no mundo. (FALLER, 2016, p. 102).

Com efeito, o que Lévinas (2010, p. 139) propõe é a alocação do Outro como primeiro, em substituição à consciência soberana do sujeito, anunciando a responsabilidade como característica da humanidade da consciência, tendo em vista que a "humanidade da consciência não está absolutamente nos seus poderes, mas na sua responsabilidade". E mais, está: "Na passividade, no acolhimento, na obrigação a respeito de outrem"; de modo que a questão da consciência soberana não é mais a primeira, mas o Outro que é primeiro.

E sobre a responsabilidade e a humanidade evocadas por Emmanuel Lévinas, Costa e Caetano (2014, p. 209) elucidam:

> Daí decorre que para Lévinas o ato de humanidade nasce na responsabilidade pelo Outro, na relação da Alteridade pelo Outro. Pois, é a partir da Alteridade que surge a possibilidade, no interior do Eu, de sair do egoísmo, do isolamento, do individualismo, nascendo assim uma sociedade mais justa, solidária e fraterna. Portanto, ficou claro que o pensamento de Lévinas é uma denúncia da violência entre os homens e uma defesa da ética da Alteridade como um dos recursos possíveis à realização do sentido profundo do ser humano.

Considerado um autor profético, Lévinas deixou um legado a ser revisitado e compreendido sob a conjuntura da realidade contemporânea. Jacques Derrida, seu discípulo, desenvolveu a sua "desconstrução" bebendo da fonte ética de Lévinas, daí decorrendo a perceptível semelhança na tradição de pensamento e nos conceitos forjados pelos filósofos quando falam de hospitalidade.

Em ocasião de homenagem póstuma a Emmanuel Lévinas, Derrida foi porta-voz da mensagem de hospitalidade e de acolhimento apregoada por seu mestre, afirmando, pois, que

a proposta de Lévinas era a de "pensar a abertura em geral a partir da hospitalidade ou do acolhimento" (DERRIDA, 2015, p. 36). Por certo, Derrida obtempera que a obra *Totalidade e Infinito*, de Emmanuel Lévinas, é um verdadeiro tratado sobre a hospitalidade deixado a título de legado por Lévinas.

Assim, o legado levinasiano deve estar presente nas discussões contemporâneas, época em que persistem as turbulências na vivência humana, em que os conflitos persistem em eclodir. É salutar relembrar a ética de Lévinas para que seja luz a guiar os caminhos rumo à hospitalidade, falando-se aqui da hospitalidade para o refugiado.

Multiplicar no pensamento hodierno a convicção sobre a importância do acolhimento segundo a tradição de pensamento dos filósofos que defendem a hospitalidade é tarefa essencial, sobretudo quando é uníssono o reconhecimento da necessidade da aproximação dos sujeitos em sociedade para que seja possível o alcance do bem comum, para a construção conjunta de um ambiente que integre as diferenças e que as recepcione como forma de expressar o respeito e a consideração pelo Outro.[142] Guardando respeito pelo que o sujeito é e pela infinitude de predicados que ele constitui.

Por certo, a superação da indiferença e o respeito à diferença é traço substancial do processo de reconhecimento da dignidade do Outro, do processo de amar o próximo. Afinal, o amor, segundo Lévinas, se estabelece essencialmente entre sujeitos diferentes e, portanto, retira substrato da desigualdade. Ele, o amor, "vive da desigualdade" (LÉVINAS, 2010, p. 58).

Conforme vem sendo destacado no corpo teórico desta Seção, a ética levinasiana é importante por chamar a atenção ao compromisso que nasce no encontro com o Outro, do despertar para a responsabilidade que acontece no face a face, no compartilhamento da presença humana. Demonstra que a própria existência individual carece da coexistência com o coletivo e que o despertar para o humano é possível mesmo que se conheça das inclinações humanas que podem tender para o mal.

Aqui, torna possível identificar no pensamento de Lévinas a consciência da capacidade humana de praticar tanto o que é bom quanto o que é ruim, porquanto o sujeito pode não despertar para o Outro; algo factível devido à possibilidade do mal, mas memorou a existência de justos e santos no decurso da história humana:

---

[142] No tocante à construção de um espaço comum de vivência e da ética que impele à realização conjunta, Godoy (2016, p. 43) obtempera: "O pensamento que atualiza a questão 'quem somos nós?', que a coloca na própria situação do encontro concreto com o outro para propor uma atitude de construção de um mundo compartilhado, um mundo comum. Nesse momento estão em jogo não apenas as ações que nos fazem ser quem somos, mas também as ações que nos permitem mudar aquilo que somos como condição para propor aquilo que podemos fazer juntos. O que começa por simplesmente podermos viver juntos."

> O mal é a ordem do ser simplesmente – e, ao contrário, ir na direção do outro é a abertura do humano no ser, um "outramente que ser". Não tenho em absoluto a certeza de que o "outramente que ser" tenha triunfo assegurado; pode haver períodos em que o humano se extingue completamente, mas o ideal de santidade é o que a humanidade introduziu no ser. Ideal de santidade contrário às leis do ser. Ações e reações recíprocas, compensação de forças desdobradas, restabelecimento do equilíbrio, sejam quais forem as guerras, sejam quais forem as "crueldades" que esta linguagem indiferente que se toma por justiça abriga, é a lei do ser. [...] A humanidade alcança a amizade, mesmo quando isto parece interromper-se, mas também constrói uma ordem política onde o determinismo do ser pode retornar. [...] Mas o humano consiste em agir, sem deixar-se guiar por estas possibilidades ameaçadoras. É o despertar para o humano. E, na história, houve justos e santos. (LÉVINAS, 2010, p. 141-142).

Nesse alcance da amizade entre os sujeitos que formam a humanidade, há também o reconhecimento de uma existência que está atrelada à existência do Outro e que perante esta se assume um compromisso, portanto, se estabelece o comprometimento ético da existência que passa a importar mutuamente. Reconhecendo, ainda, que para se chegar ao próprio Eu necessário é o encontro com o Outro. É o verdadeiro ser e o estar com o Outro, e não além, longe, ou apesar do Outro (FALLER, 2016, p. 103). É ser, de fato, um pelo Outro e não cada um por si, como verdadeiros guardiões (responsáveis) uns dos outros (LÉVINAS, 1993).

Nesta perspectiva, a alteridade é o valor que interpela o sujeito – que interpela mediante a face do Outro – a assumir o dever de responsabilidade pelo próximo, dever que, sem muito esforço, é identificado como o atributo necessário à superação das dificuldades relacionais contemporâneas e à superação das crises de sociabilidade. Dever que impele à vivência ética mais humana para se chegar à alteridade, substituindo, segundo Lévinas (2010, p. 242), o "para-si" pelo "para-outro", tendo em vista a inversão empregada pela humanidade que, por vezes, faz prosperar o "cada um por si".

Afinal, continuou o autor: "É na relação pessoal, do eu ao outro, que o 'acontecimento' ético, caridade e misericórdia, generosidade e obediência, conduz além ou eleva acima do ser" (LÉVINAS, 2010, p. 242).[143] Diante do chamado acontecimento ético mencionado por Lévinas, é possível ver a abertura do humano para as práticas de fraternidade (caridade, misericórdia, generosidade), abrindo-se, ainda, ao acolhimento. E para Lévinas, "a

[143] "A ideia do infinito, o transbordamento do pensamento finito pelo seu conteúdo, efectua a relação do pensamento com o que ultrapassa a sua capacidade, com o que a todo o momento ele apreende sem ser chocado. Eis a situação que denominamos acolhimento do rosto. A ideia do infinito produz-se na *oposição* do discurso, na socialidade. A relação com o rosto, com o outro absolutamente outro que eu não poderia conter, com o outro, nesse sentido, infinito, é, no entanto a minha Ideia, um comércio. Mas a relação mantém-se sem violência – na paz com essa alteridade absoluta. A 'resistência' do Outro não me faz violência, não age negativamente, tem uma estrutura positiva: ética." (LEVINAS, 1980, p. 176).

hospitalidade torna-se o próprio nome daquilo que se abre ao rosto, daquilo que mais precisamente o 'acolhe'." (DERRIDA, 2015, p. 39).[144]

Meneses (2012, p. 43) obtempera que o acolhimento é "o fundamento ético, que trata de responsabilizar-se pelo Outro", porquanto na concepção de Lévinas, "a hospitalidade descreve-se como acolhimento daquele que é diferente de mim, como um desejo do Outro. Segundo esta perspectiva, a perseguição do estrangeiro é um crime contra a hospitalidade.". E sobre o fenômeno da alteridade, Meneses também ressalta que a vivência da alteridade tornou possível o desencadear da fenomenologia da hospitalidade.

Sobre a hospitalidade em Lévinas, Derrida interpreta e explica:[145]

> A palavra 'hospitalidade' vem aqui traduzir, levar adiante, re-produzir as duas palavras que a precederam: 'atenção' e 'acolhimento'. Uma paráfrase interna, também uma espécie de perífrase, uma série de metonímias expressam a hospitalidade, o rosto, o acolhimento: tensão em direção ao outro, intenção atenta, atenção intencional, *sim* ao outro. (DERRIDA, 2015, p. 40, grifo do autor).

Assim, à luz da ética levinasiana que possui grande serventia para as construções teóricas e argumentativas do presente trabalho, nota-se que algumas ideias despontam e merecem ser frisadas: a ideia da necessidade do encontro com o Outro, para que seja factível estabelecer conexões humanas indispensáveis à pacificação e à coesão social, mediante a convivência e a vivência pautada na ética; a alteridade que condiciona, ou melhor, que impulsiona à hospitalidade e ao acolhimento; e a síntese desta ética que convida à responsabilidade ilimitada pelo Outro cujo Rosto aparece e interpela por reconhecimento.

Pelo que foi dito, a ética da alteridade levinasiana é inaugurada na presença do Outro. É por meio do Rosto, do encontro face a face, da emanação da sensibilidade e de toda sorte de responsabilidade que possa resultar desse encontro que a verdadeira alteridade acontece. Uma ética revestida de alteridade que transforma a compreensão mútua entre os sujeitos, dando espaço para a manifestação e manutenção do respeito recíproco e para a assunção da responsabilidade pelo Outro, relativizando a autonomia do ser e possibilitando a abertura à sociabilidade (FONSECA, 2019, p. 33).

---

[144] "O acolhimento determina o 'receber', a receptividade do receber como relação ética. Já o havíamos escutado: 'Abordar o Outro no discurso é *acolher* sua expressão em que ele ultrapassa a todo instante a ideia de que se poderia ter dele. É então *receber* do Outro para além da capacidade do eu...'" (DERRIDA, 2015, p. 43, grifos do autor).

[145] Nesse sentido Derrida vai explicar que, na concepção de Lévinas: "Só se pode apreender ou perceber o que *receber* quer dizer a partir do acolhimento hospitaleiro, do acolhimento aberto ou oferecido ao outro. A razão é ela própria um *receber*. [...] a razão *é* sensibilidade. A própria razão é acolhimento enquanto acolhimento da ideia de infinito – e o acolhimento é racional." (DERRIDA, 2015, p. 43-44, grifos do autor).

É certo que o desejado e estimulado encontro com o Outro é um caminho que se abre também à complexidade das relações humanas e da própria constituição dos sujeitos em sua individualidade e particularidade, o que pode resultar em conflitos igualmente complexos. “Porém, parece um preço necessário e bom a ser pago pela restauração do componente ético da responsabilidade coletiva” (FALLER, 2016, p. 106).

Com efeito, o pensamento inédito de Lévinas vem a calhar com as necessidades e os desafios da contemporaneidade, sendo, inclusive, o próprio desafio lançado a toda humanidade para a superação do empobrecimento e do descompasso na manifestação das obrigações morais, e para que sejam sanadas as próprias falhas na relacionalidade. Um desafio que interpela pela busca da integração dos sujeitos e pela harmonização da sociabilidade, de modo que o Rosto do Outro seja revelado ao Mesmo como um ser semelhante, uma semelhança que vem fundamentada no *Gênesis*, portanto, na semelhança originária com Deus (COSTA; CAETANO, 2014, p. 197).

A mensagem prelecionada por Lévinas (1980) é aquela que ressalta a responsabilidade pelo Outro na medida em que ele é mortal. Tornar-se responsável pelo Outro é o chamamento basilar das construções levinasianas e do estabelecimento de laços de afinidade com o Outro que é diferente de mim; faz parte das exigências que comportam o relacionar-se com o Outro com infinitude e não com totalidade. É a mensagem que apregoa a hospitalidade, a solidariedade e a amizade, que traduz como essência da linguagem a bondade, porquanto é a mensagem que fala de justiça e de fraternidade.

3.4 Aplicando a fraternidade na situação-limite dos refugiados

Fixando o olhar sobre o curso da história da humanidade é notório que muitos dos conflitos humanos outrora deflagrados tiveram início a partir da injusta e arbitrária diferenciação sustentada pelos homens; distinções que refletiram nos desarranjos das relações humanas e que deram azo aos processos segregacionistas, discriminatórios, de subjugação, de exploração e de exclusão. Processos que, não satisfeitos com a própria violência da supressão de direitos humanos, provocaram sofrimentos inenarráveis às vítimas que tiveram de suportar, intimamente e em seus corpos castigados e desvanecidos, tamanhas injustiças.

Desde então os esforços para alcançar a igualdade entre os povos têm sido confrontados com o desejo insistente em querer distinguir e afastar aquele que é rotulado

como diferente. A máxima da contemporaneidade tem sido muito mais influenciada pela lógica do evitamento e do individualismo, que pela construção e manutenção de vínculos humanos. Em outras palavras, haveria, pois, nos tempos presentes, uma predileção por afastar tudo quanto possa representar um problema em potencial, assim, o sujeito se afasta para que não veja recair sobre os seus ombros a responsabilidade pelo Outro.

Neste contexto, a crise humanitária do presente século tem contado consequências calamitosas à humanidade. A emergência do salto no número de refugiados e da afluência de pessoas em deslocamento forçado pelo mundo tem caracterizado o drama diário daqueles que pelejam fronteiras a fora e batem às portas em busca de segurança, em busca de asilo.

Vítimas dos danos colaterais das guerras, da violência, da miséria incapacitante e das desigualdades que estratificam, a começar pelo restrito e escasso privilégio da mobilidade humana. "Habitantes do Segundo Mundo", no dizer baumaniano, eles figuram em uma incessante saga por sobrevivência e tornam-se exemplos do martírio, da decadência, da vulnerabilidade e da instabilidade que permeiam as relações humanas.

Eles são "refugiados da bestialidade das guerras, dos despotismos" de uma existência brutalmente esvaziada de perspectivas, estranhos que se tornam "assustadoramente imprevisíveis" (BAUMAN, 2017, p. 14) e que, por isso, acabam despertando o medo, a ansiedade e a insegurança no interior das comunidades de destino que, por vezes, se mantêm resistentes à acolhida e agem sob impulsos repressores e de securitização, com fins de conter a entrada do fluxo humano em movimento nas fronteiras.

A partir deste cenário surge a imediata percepção de que os paradigmas existentes para intermediar as relações humanas estão frágeis e não estão sendo suficientemente resistentes para suportar o abalo violento provocado pela crise na relacionalidade humana, sobretudo, para dar conta dos impasses nefastos configurados na situação-limite dos refugiados. Assim, depois de conhecido o conteúdo quadripartido da fraternidade (teológico, filosófico, político e jurídico) é possível defender e testar a sua aplicação como possível resposta aos anseios e às vicissitudes das sociedades contemporâneas e de toda a configuração da humanidade em escala global.

Afinal, é dedutível, à luz de seu resgate histórico, que a fraternidade tem potencial que a qualifica como vetor de uniformização do processo de concretização simultânea dos princípios de igualdade e de liberdade, pelo que seria capaz de instaurar, na comunidade global, a urgente pacificação e harmonização das relações humanas.

Bauman (2017, p. 24) afirmou o seguinte: "A humanidade está em crise – e não existe outra saída para ela senão a solidariedade dos seres humanos". Com efeito, a saída aqui

está sendo buscada direito da fonte, isto é, a matriz da solidariedade é a fraternidade, por isso, testa-se a capacidade da fraternidade enquanto categoria social e jurídica apta a inspirar e difundir os seus imperativos no entrecho da problemática do refúgio.

A situação dos refugiados requer um novo paradigma de solução que, além de reconhecer a condição vulnerável destas vítimas da violência, tenha por objetivo a tomada de ações factíveis para que a devida proteção possa ser plenamente oferecida. Por certo, enquanto valor jurídico e social a fraternidade estende os seus braços para alcançar a todos os atores que vivem em sociedade, possibilitando que as ações fraternas possam ser manifestadas por meio dos sujeitos e em suas relações intersubjetivas.

Deste modo, a responsabilidade ética pelo Outro fica dividida entre todos os sujeitos de direito, não apenas como encargo depositado na figura dos Estados e das organizações, mas dirigido a cada pessoa em sua singularidade. Esta distribuição é fundamental, visto que, para a consolidação do processo de acolhida e de inclusão da pessoa refugiada, todos os atores têm a sua parcela de contribuição e de ação para que o processo seja exitoso e para que dele não resultem traumas ainda maiores às vítimas.

Dito isso, defende-se que a fraternidade é capaz de transformar as relações humanas e de inaugurar um novo estágio de convivência em equivalência global. Enquanto novo paradigma de orientação do comportamento humano e de construção de valores sociais, o *princípio esquecido* é capaz de conjugar certas configurações opostas, atuando, pois, na conversão das ações negativas que regem o proceder humano.

Assim, da aplicação da fraternidade na situação-limite dos refugiados, em síntese, podem ser obtidas as seguintes configurações em conversão:

Hostilidade	**Separação**	**Discriminação**	**Diferença**	**Exclusão**
↓	↓	↓	↓	↓
Hospitalidade	**Convivência**	**Reconhecimento**	**Pertencimento**	**Inclusão**

Pois bem, a primeira configuração em conversão é a hostilidade. O agir hostil é um dos limites a que a pessoa refugiada está exposta. A hostilidade se perfaz em um ato de negação, de recusa à presença do refugiado e da impugnação do direito de asilo. Declina-se o seu direito de ser recebido em lugares alheios à sua terra natal, e a negativa ou o embaraçamento à concessão de refúgio consubstancia-se em um tratamento hostil a caracterizar mais um dos traumas colecionados pela pessoa em situação de refúgio.

Ademais, a presença da hostilidade em detrimento da hospitalidade diante da causa dos refugiados é uma realidade social e política que carece ser convertida, pois,

> Apesar do direito de asilo consagrado na Declaração Universal dos Direitos Humanos e do compromisso que os Estados têm de acolher os refugiados, estes últimos enfrentam problemas de acesso a este direito na medida em que o que prevalece nos Estados anfitriões são políticas migratórias hostis em oposição às políticas de hospitalidade (GONZÁLEZ; MATÍAS, 2018, p. 206, tradução nossa).[146]

Neste prisma, a fraternidade, quando presente no imaginário e nas ações dos sujeitos internacionais, é capaz de converter a hostilidade em hospitalidade. A hospitalidade,[147] já delineada e demonstrada como necessária e defensável ante os deslocamentos forçados, quando concedida ao estrangeiro (seja como direito, seja como dom) revela a sua essência abundantemente fraterna, aliás, afigura-se como expressão da fraternidade, porquanto esta se faz concreta, tangível e perceptível nas ações que privilegiam a hospitalidade em lugar da hostilidade.

Hospedar,[148] portanto, é a porta de entrada, a primeira porta que se abre à pessoa refugiada a fim de que possa ser iniciado o longo processo de acolhimento. Hospedar é dar lugar ao estrangeiro, ao refugiado, é tornar potente e audível a voz dos mandamentos fraternos que inspiram o Direito e que orientam as relações humanas. Martini e Simões (2018, p. 258) afirmam que tanto a fraternidade quanto a hospitalidade estão relacionadas à vida em comum, uma "vida permanentemente ligada a experiências éticas fundamentais que permitem um novo espetáculo: o contato com o distinto, [...] com o 'outro'". Assim, a hospitalidade torna-se indispensável ao estabelecimento do contato com o Outro, porquanto se abre à convivência.

Nesse sentido, Godoy (2016) escreveu sobre a necessidade da hospitalidade de encontro e sobre a substancialidade das relações nutridas com o Outro:

---

[146] "*A pesar del derecho de asilo consagrado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos y del compromiso que tienen los Estados de acoger a refugiados, estos últimos se enfrentan a problemas de acceso a este derecho en tanto lo que impera en los Estados de acogida son políticas migratorias hostiles en contraposición a las de hospitalidad.*"

[147] Em referência à hospitalidade derridiana, Gediel *et al.* (2016, p. 22) afirmam que: "O dom, a amizade, o perdão, a justiça e a hospitalidade põem em questão o humano, o homem, a humanidade, o humanismo. A hospitalidade sem limitações vem orientada pela ideia que o humano que chega é diferente do outro que o recebe em sua terra. É estranho, estrangeiro, mas mesmo assim humano, que espera a hospitalidade incondicional e se depara com a hospitalidade condicionada, obturada pelo performativo jurídico do direito humanitário, do direito internacional, seus conceitos e instrumentos jurídicos e burocráticos dos Estados.".

[148] Hospedar e não hostilizar é uma ação que, inclusive, dá razão ao princípio da não devolução, uma das bases mais fundamentais e mais humanitárias sustentadas no âmbito do Direito Internacional dos Refugiados.

> Por isso é fundamental uma hospitalidade de encontro, uma ética do encontro. Isso não significa simplesmente "abrir" a fronteira, como parece exigir uma postura incondicional de oferta de hospitalidade, pois, de fato, uma fronteira nunca está realmente aberta ou fechada. O ponto é que, em uma rotação de perspectiva do Estado para o sujeito, pode-se começar a perceber que nós mesmos somos a fronteira. A relação com o outro não é um só questionamento do outro sobre sua história, pois esse também é um problema que me coloca em questão, que exige de mim uma resposta e uma atitude. Não apenas de autorreflexão, mas de reconhecimento do outro, de si e de um modo de ação. Uma ação que será política, pois intervém no mundo, e que compreende uma ética, pois está ligada a um modo de relação com o outro. (GODOY, 2016, p. 42-43).

A segunda configuração a ser convertida pela fraternidade é a separação. Separar (ou afastar) é uma ação presente no entrecho dos deslocamentos forçados, uma vez que, além de existir o impasse da separação que acomete os refugiados durante a fuga vertiginosa ou no itinerário do deslocamento – em que muitos acabam ficando separados do convívio familiar – ou mesmo no momento da entrada em outros países – como consequência das políticas de controle migratório –, persiste, ainda, a separação fomentada no interior das comunidades anfitriãs, estabelecendo-se a distância real ou simbólica entre os que estão do lado de fora e os que estão do lado de dentro.

Fala-se da cisão social que ocorre quando da chegada do contingente de refugiados, afastamento provocado por fatores já mencionados, que antagonizam, acusam e vulgarizam a imagem dos migrantes, restando prejudicada a inclusão deste grupo vulnerável nas comunidades locais. Ao tratar da política da separação, das armadilhas e das tentações advindas da separação e da indiferença, Bauman ponderou:

> a política da separação mútua e de manter distância, com a construção de muros em vez de pontes, contentando-se com "câmeras de eco" à prova de som, em vez de linhas diretas para uma comunicação sem distorções (e, tudo considerado, lavando as mãos e manifestando indiferença sob o disfarce da tolerância), só leva à desolação da desconfiança mútua, do estranhamento e da exacerbação. [...] a única forma de escapar dos atuais desconfortos e sofrimentos futuros passa por rejeitar as traiçoeiras tentações da separação. Em vez de nos recusarmos a encarar as realidades dos desafios de nossa época, sintetizados na expressão "Um planeta, uma humanidade", lavando as mãos e nos isolando das irritantes diferenças, dessemelhanças e estranhamentos autoimpostos, devemos procurar oportunidades de entrar num contato estreito e cada vez mais íntimo com eles – resultando, ao que se espera, numa *fusão* de horizontes, e não numa *fissão* induzida e planejada, embora exacerbante. (BAUMAN, 2017, p. 22-23, grifos do autor).

Portanto, no lugar da separação, a fraternidade é capaz de motivar ações de convivência.[149]A separação convertida em convivência é o ponto crucial para a harmonização das relações sociais mantidas entre nacionais e estrangeiros, uma vez que a convivência é um estágio indispensável ao estabelecimento do diálogo, quesito vital ao equilibro e à pacificação das relações humanas.

Arendt (2007, p. 31) considerou que os homens em sua condição existencial são seres racionais e igualmente humanos, cada qual espelhando diferenças e particularidades inerentes às suas características individuais e que, por isso, para que as diferenças possam ser refletidas, os seres humanos precisam estar na presença constante dos Outros e com eles estabelecer, continuamente, o diálogo.

A convivência, portanto, abre espaços de diálogo, abre oportunidades à troca de experiências, à troca de valores culturais e à troca de identidades previamente estabelecidas, dando espaço à formação de uma identidade coletiva, agora, multifacetada e integradora das diversidades e do misto de culturas socialmente compartilhadas.

O diálogo, por sua vez, surge como prática indispensável à superação das diferenças humanas e à sobrevivência comum diante da nova arquitetura planetária:

> Infelizmente, com o aprofundamento e o enrijecimento das diferenças humanas em quase todos os lugares e em cada vizinhança, talvez um diálogo respeitoso e bem-intencionado entre as diásporas se torne condição cada vez mais importante, crucial para nossa sobrevivência planetária comum; mas ele também é, pelas razões que já relacionei, difícil de se obter e de ser defendido de forças presentes e futuras. Difícil, porém, só significa uma coisa: a necessidade de uma grande dose de boa vontade, dedicação, disposição ao acordo, respeito mútuo; desprezo comum por qualquer forma de humilhação; e, claro, a firme determinação de restaurar o equilíbrio perdido entre o valor da segurança e o da retidão ética. (BAUMAN, 2013, p. 93).

No mesmo sentido, a convivência e o diálogo são fatores que aproximam as pessoas, e a aproximação, por seu turno, é primordial ao encontro face a face com o Outro. Bauman (2017, p. 24) considerou que a recusa ao diálogo é o primeiro entrave a ser vencido para que seja abandonada a alienação mútua dos sujeitos, de modo que insistir no silêncio, na indiferença, na insensibilidade, na falta de foco e no desprezo à face do Outro é tornar o caminho do encontro ainda mais espinhoso. Com efeito: “A ausência de fraternidade afasta a

[149] A conversão da separação pela convivência é uma ação que vai ao encontro do princípio da unidade familiar, visando à manutenção dos vínculos familiares e à união de membros da família que foram separados durante o itinerário da migração, principalmente o restabelecimento de vínculos afetivos e familiares de crianças refugiadas separadas. A unidade familiar é essencial para que o sujeito possa passar pelo processo de reconstrução da vida em uma nova comunidade, pois a convivência familiar torna menos difícil e dolorosa a fase de adaptação e de assimilação de toda a traumática trajetória do refúgio.

possibilidade o contato com o "outro" e não permite a construção de uma identificação com o coletivo." (NICKNICH, 2016, p. 154).

Sobre o mesmo assunto, Melina Fachin (2020, p. 72) torna possível agregar à discussão a visão de que o diálogo tem força potencial de ampliar a inclusão, de abranger o Outro, o excluído. E mais, ainda na concepção da autora, o diálogo é possuidor de um sentido "educativo e civilizatório" por admitir o confronto de ideias e posicionamentos distintos, confrontação que propicia, inclusive, o exercício de alteridade e cooperação entre os sujeitos. Diálogo que traduz tolerância, compreensão, respeito e reconhecimento ante a diversidade. Daí a necessidade de instigar "a relacionalidade dialogante como elemento de formação e crescimento das identidades pessoais e coletivas" (ARAÚJO, 2014, p. 58).

Quando o Outro está distante, longe do convívio, torna-se mais difícil fazer despertar o interesse, a consideração, o amor, a compaixão e, principalmente, a responsabilidade por ele. É no rosto, é no olhar, é no contato e na aproximação que se manifestam ações e sentimentos fraternos, segundo a razão e a capacidade da fraternidade. Em outras palavras,

> a fraternidade detém a capacidade de ser portadora da propriedade relacional voltada para uma vocação e cultura do encontro. [...] intenta-se estabelecer a fraternidade articulada na sociedade fraterna e suas relações, visando o estabelecimento de uma dimensão relacional, a qual segue prestando um memorável contributo: a certificação de uma ordem fraterna que passa a sustentar as relações na dinâmica do pensamento contemporâneo. (ROSSETTO; VERONESE, 2016, p. 146).

A convivência – proporcionada pela hospitalidade – torna-se, portanto, um estágio substancial ao desenvolvimento das demais ações que consolidam a acolhida fraterna ao estrangeiro refugiado. Conviver é, inexoravelmente, conhecer da dor e do sofrimento do Outro, mesmo que se pretenda evitar, mesmo que não se queira saber: a convivência proporciona um compartilhar de vidas, e o olhar para o rosto do Outro é um estímulo necessário para, além de enxergá-lo, conhecê-lo e, mais ainda, reconhecê-lo, pois o reconhecimento recíproco não se manifesta sem se reclamar o rosto do Outro, rosto com o qual se possa identificar alguma semelhança ou proximidade (MBEMBE, 2017, p. 187).

Ademais, a convivência e a relação humanas são necessárias, pois, somente "no interior de relações verdadeiramente humanas e sociais que se fazem a experiência e o conhecimento da própria dimensão intersubjetiva, bem como do reconhecimento e da aceitação do outro, de qualquer outro." (ARAÚJO, 2014, p. 49).

A terceira configuração em conversão é a discriminação. Já foi dito em oportunidades anteriores que a pessoa refugiada é vítima de processos de rotulagem e de estigmatização; ora é julgada como ameaça, como terrorista, como criminosa, ora é tida como um perigo que espreita do outro lado do muro pronto para instaurar o caos. A propagação de conceitos distorcidos e de imagens equivocadas sobre o refugiado é, portanto, o principal estímulo à instigação de mentalidades e ações discriminatórias e xenofóbicas; atitudes que cooperam para a perpetuação da violência.

A fraternidade, em sua essência genuinamente cristã, afasta todo tipo de distinção, de preconceito, de cisma, de desconfiança, de intolerância, tudo quanto culmine em ações discriminatórias e de não aceitação. Portanto, na qualidade de valor que centraliza a unidade e a igualdade entre os seres humanos, e que alimenta laços de afeição e comunhão com o Outro, a fraternidade torna possível converter a discriminação em reconhecimento, em aceitação.

Uma das faces da discriminação é revelada na negação da subjetividade dos sujeitos, um problema que culmina em igual negação de diálogo e de proteção. Age-se como se a retirada da subjetividade fosse capaz de amenizar ou afastar a responsabilidade pelo Outro. Bauman (2013, p. 78) reforça a ideia da negação da subjetividade humana ao considerar que, no desencadeamento de ações que visam à segurança, há pessoas, grupos, classes, que têm negada sua subjetividade enquanto seres humanos, sendo trivialmente reclassificados como meros objetos. Uma atitude que envolve a desfiguração ou o apagar no rosto do Outro aquilo que lhe atribui humanidade, à luz da lógica de ódio contemporânea (MBEMBE, 2017, p. 104).

A mencionada reclassificação do humano como objeto é algo que se julga identificar na análise da condição da pessoa refugiada quando transformada em uma entidade quase-humana, isso, porque os refugiados

> não são tratados como sujeitos, mas como o contrário ou oposto do sujeito, ou como não-sujeitos ou objetos. Se eles são objetos, não são seres humanos, portanto, não fazem jus nem mesmo às necessidades mínimais de vida, como alimento, abrigo, roupas, um refúgio. Se eles são não-sujeitos, não têm direitos nem prerrogativas; a lei nada deve a eles, e sua sobrevivência fica a cargo da benevolência do Estado ou da filantropia privada (DOUZINAS, 2009, p. 367).

Nas sociedades humanas contemporâneas, explicou Bauman, há uma tendência para o estabelecimento de limites que impõe distinções categóricas às criaturas, de modo que há uma conformação de valores que dita a quem serão aplicadas as responsabilidades morais e,

portanto, determina quais categorias humanas estarão apartadas e "excluídas dos domínios da obrigação moral" (BAUMAN, 2017, p. 81).[150]

No mesmo sentido e interpretando Tosi (2009, p. 61-63) é possível dizer que para que o homem consiga exercer sobre o outro algum tipo de atitude ruim, primeiro ele precisa "desumanizá-lo"[151], apagando na mente as características humanas que o sujeito possui, para depois praticar sobre ele algum tipo de violência, de modo que, primeiro, explicou Tosi, é preciso "matar" o sujeito de maneira simbólica dentro da própria mente. A solução apontada pelo autor é pela superação da "dialética negativa da alteridade", por uma "dialética da intersubjetividade", na qual o outro não seja visto "como um *não-eu*, mas como um *outro eu*".

Em extremidade oposta à discriminação está o reconhecimento que, por sua vez, é o ato de olhar para o Outro – aquele com quem se permitiu conviver e conhecer – e concebê-lo como o Outro que, assim como o Eu, é igualmente destinatário e titular de direitos humanamente fundamentais, alguém cuja subjetividade não é ignorada; uma criatura estimada em sua dignidade. Reconhece-se, então, a condição humana do Outro, a humanidade que o faz semelhante, mesmo na diferença:

> Reconhecer o outro como a mim mesmo significa superar uma dialética puramente negativa da alteridade, para alcançar o reconhecimento comum de pertença, que é parte da nossa condição humana. Afinal, essa máxima é uma secularização do princípio cristão de amar ao próximo como a si mesmo. Por isso, precisamos reconhecer no outro o que há em comum com nossa condição humana. (TOSI, 2009, p. 63).[152]

Segundo Clara Machado (2017, p. 111), uma das funções desempenhadas pela fraternidade na qualidade de princípio é justamente a função de reconhecimento, segundo a qual: "explicita a alteridade e a intersubjetividade no direito, impondo-se do sujeito de direito

---

[150] "Podemos acrescentar que a responsabilidade, essa condição última e indispensável da moralidade nas relações humanas, encontraria no espaço perfeitamente planejado um solo infértil, senão inteiramente venenoso. Com toda a certeza, não brotaria nem medraria num espaço higienicamente puro, livre de surpresas, ambivalência e conflito. Só poderiam assumir sua responsabilidade as pessoas que tivessem dominado a difícil arte de agir sob condições de ambivalência e incerteza, nascidas da diferença e variedade. As pessoas moralmente maduras são aqueles seres humanos que cresceram a ponto 'de precisar do desconhecido, de se sentirem incompletos sem uma certa anarquia em suas vidas', que aprenderam a 'amar a 'alteridade'." (BAUMAN, 1999, p. 54).

[151] "A violência nasce com a desqualificação do outro, a retirada do outro das suas características humanas para colocar em evidência os aspectos negativos e, assim, desumanizá-lo." (TOSI, 2009, p. 61)

[152] "[...] A identidade é construída na relação dialética entre subjetividade e alteridade. Essa relação pode ser meramente negativa: o outro é visto como um não-eu, o diferente de mim. Se a alteridade permanecer nesse nível, o outro se tornará o inimigo, o adversário, aquele que me é hostil e do qual devo desconfiar. A dialética entre subjetividade e alteridade não pode ser suprimida, porque é parte constitutiva da construção da nossa identidade; mas tal dialética não significa que o outro deva ser visto necessariamente como inimigo, desconhecendo a condição humana comum em que todos estamos." (TOSI, 2009, p. 61).

um olhar para o outro, o respeito às diversidades numa sociedade multicultural (processo de inclusão), o espírito de tolerância, de compreensão mútua e de solidariedade."

Reconhece-se no diferente a igualdade inata, intrínseca, visceral, que faz da humanidade uma grande comunidade de diferentes que se reconhecem – mesmo na diversidade – como iguais, como sujeitos revestidos e criados sob os fragmentos de uma mesma humanidade (MBEMBE, 2017). Um reconhecimento que é produto da fraternidade, uma vez que "a fraternidade remete à ideia de um 'outro' que não sou eu nem meu grupo social, mas o 'diferente' diante do qual tenho deveres e responsabilidades, e não somente direitos a opor" (TOSI, 2009, p. 59).

O reconhecimento obtido por meio da fraternidade também dá lugar à empatia, à alteridade, pois, quando o Outro é reconhecido como um outro-eu, fica mais fácil colocar-se em seu lugar e compartilhar da sua dor. O sujeito que se abre ao encontro compreende a história do Outro entendendo que poderia ser a sua própria história, afinal, todos estão sujeitos às adversidades.[153] Mentalidade que abre espaço ao reconhecimento da vulnerabilidade dos sujeitos e da aceitação de que todos vivem expostos a toda sorte de eventos, inclusive à morte, é o que ensina Mbembe, daí decorrendo a necessidade de se submeter à presença do Outro de maneira desarmada:

> Deixar-se afectar por outro - ou ser exposto de maneira desarmada a outra vida - é o primeiro passo para esta forma de reconhecimento que não se deixa encerrar nem no paradigma do senhor e do escravo nem na dialéctica da impotência e da omnipotência, ou do combate, da vitória e da derrota. Pelo contrário, o tipo de relação que daí resulta é uma *relação de cuidado*. Assim, reconhecer e aceitar a vulnerabilidade - ou mesmo admitir que viver é sempre viver exposto, inclusive à morte - é o ponto de partida de qualquer elaboração ética, cujo objecto, em última análise, é a humanidade. (MBEMBE, 2017, p. 232, grifos do autor).

Assim, os refugiados, que são nômades – "não por escolha, mas por veredicto de um destino cruel – nos lembram [...] a vulnerabilidade de nossa própria posição e a endêmica fragilidade de nosso bem-estar arduamente conquistado" (BAUMAN, 2017, p. 21). Nesse mesmo sentido, Douzinas (2009, p. 370) aduz que o confronto travado com o refugiado revela possível a cada indivíduo ser, igualmente, um refugiado, implicando o dever de aceitar não

[153] Achille Mbembe (2017, p. 51-52) ensina que, "nas antigas tradições africanas, o ponto de partida da interrogação acerca da existência humana não é a questão do ser, mas a da relação, da implicação mútua, ou seja, da descoberta e do reconhecimento de uma outra carne diferente da minha. É a questão de saber como me transportar para lugares longínquos, simultaneamente diferentes do meu lugar e implicados nele. Nesta perspectiva, a identidade será não uma questão de substância mas de plasticidade. É uma questão de co-composição, de abertura para o exterior de outra carne, de reciprocidade entre múltiplas carnes e os seus múltiplos nomes e lugares."

apenas a presença do Outro, mas de aceitar também que o próprio Eu é um Outro. Douzinas prossegue a sua análise dizendo que, por vezes, as pessoas insistem em mandar embora o refugiado na tentativa de se proteger do "terrível reconhecimento de que o Outro, o refugiado está em nós, e que não podemos evitar viver como Outros." (DOUZINAS, 2009, p. 371).

Além disso, Douzinas (2009, p. 363), tomando a figura do refugiado como símbolo gritante da alteridade e do exílio humano, constata não haver lembrança maior das demandas da ética que o pedido de asilo feito por alguém que sofre perseguição. Ao passo que também não há "encarnação empírica mais forte do Outro que o verdadeiro refugiado. Esta é a razão pela qual o refugiado é visto como tal ameaça. Sua chegada nos lembra de que nós também, em nossas moradias seguras, jamais estamos em casa [...]".

Com efeito, é bem verdade a afirmação feita por Mbembe (2017, p. 54, grifos do autor) que disse: "Aquilo que muitos se recusam a admitir é que, no fundo, somos feitos de pequenos empréstimos de sujeitos estrangeiros e, consequentemente, seremos sempre *seres de fronteira*." Portanto, espera-se, na fraternidade, que todos estejam igualmente suscetíveis a se abrirem ao reconhecimento, e a tornarem o Outro tão importante quanto, tão necessitado quanto, tão digno de proteção quanto, e tão humano quanto o Eu.

A quarta configuração em conversão é a diferença; o ato de diferenciar o Outro. No reconhecimento, como visto, existe o olhar para as diferenças, mas, por meio delas, encontram-se pontos de compatibilidade e identificação com o Eu, permitindo-se visualizar, na figura do Outro, um outro-eu, diferente, mas reconhecidamente semelhante.

Mas, se as diferenças identificadas não forem totalmente supridas pelo reconhecimento da igualdade do Outro, as distinções se tornarão critérios de seletividade e de formação de identidades exclusivas e excludentes, servindo para diferenciar os estrangeiros dos nacionais, os pertencentes dos não pertencentes à comunidade.[154] Neste ínterim, a superação fraterna da diferença se daria quando convertida em pertencimento.

O pertencimento diria ser outro estágio do reconhecimento, ainda mais profundo. Diante do hóspede convivente, como dito, torna-se possível a identificação e a clarificação das diferenças entre os sujeitos, exigindo-se esforços para o reconhecimento da igualdade. Porém, a sociedade, convertida e orientada segundo a lógica do pertencimento, além de identificar as diferenças, seria capaz de compreendê-las, de aceitá-las, de respeitá-las e de não

[154] Sobre o caráter relacional do homem, Pizzolato (2008, p. 117) leciona: "Nessa perspectiva, o que se evidencia é o caráter naturalmente social e político da pessoa, cuja identidade só se constrói na relação social com o diferente de si, no pertencimento historio e no enraizamento cultural. [...] Portanto, segundo a ótica antropológica personalista, o homem, todo homem, é um ser estruturalmente carente e aberto à relação com o diferente de si. Não são, então, a autonomia e a independência que caracterizam o homem, mas, ao contrário, a dependência ou interdependência estrutural.".

desejar sufocá-las a fim de impor ou ditar regras a serem cumpridas para que, só assim, o Outro possa vir a pertencer a um determinado lugar.

Sobre o convívio com as diferenças, convívio este que é possível por intermédio da fraternidade, Oliveira e Silva (2016, p. 131) elucidam:

> A convivência com as diferenças requer o enfrentamento de problemas sociais, seja do mesmo nível institucional ou não; o que pressupõe a necessidade de um instrumento que viabilize a superação de tal obstáculo. Aos obstáculos para uma convivência humana harmoniosa sugere-se o resgate do princípio da fraternidade como a maneira diligente para tais enfrentamentos sociais, prezando a dignidade e os valores de uns com os outros.

Pertencer é se sentir parte de um lugar e, ao mesmo tempo, sentir que aquele lugar também te pertence. É uma necessidade humana que só se realiza através do humano. É fundir-se em um processo de identificação recíproca. Ademais, segundo Pizzolato (2008, p. 118): "Pertencer a uma comunidade é constitutivo e estrutural da identidade humana, não um dado acessório ou opção eventual, voluntarista". Por certo, permitir que o refugiado sinta-se parte da sociedade que o acolhe é uma das ações mais humanas e mais altruísticas[155]que se pode praticar ante a crise humanitária.

Devolver à pessoa refugiada um espaço seguro para que possa chamar de seu é uma dádiva. Afinal, a dor de abandonar a própria terra é tida como um dos castigos mais cruéis que pode recair sobre o ser humano. A dor do exílio, do desterro, é inflexível, afinal, por ser um animal social, o homem tem a sua vida dificultada quando os vínculos são cortados (ARENDT, 2013, p. 15). Portanto, proporcionar o sentimento de pertencimento é o clímax da convivência e do reconhecimento, cujo desfecho se dará na total inclusão.[156]

A quinta e última configuração em conversão é a exclusão. O ato de excluir que, sobretudo, decorre das configurações anteriores (discriminação e diferença), é uma ação que contribui para a intensificação do sofrimento da pessoa refugiada, tornando-a, mais uma vez, vítima de violência. A exclusão banaliza a luta e a dificuldade enfrentadas pelo refugiado no curso das travessias, e reduz a zero os esforços envidados.

O deslocamento é responsável por fazer do refugiado alguém que, de fato, está desencaixado, que está deslocado e que pode permanecer em contínuo movimento se não for

[155] Segundo observou Jubilut (2007, p. 35): "O altruísmo é um dos sentimentos encontrados há mais tempo na raça humana, manifestando-se de diferentes formas e por meio de diversos atos", inclusive, a acolhida de pessoas refugiadas.

[156] "A questão da pertença continua sem solução. Quem é daqui e quem não é? O que fazem aqui aqueles e aquelas que não deveriam cá estar? Como poderemos livrar-nos deles? Mas o que significa 'aqui' e 'fora' na época dos mundos imbricados, mas também da sua rebalcanização?" (MBEMBE, 2017, p. 102).

devidamente realocado. Mas quando a exclusão é manifesta, dá-se o inverso, o encaixe não acontece e o sujeito passa a se sentir semelhante a uma peça que não serve em lugar algum: deslocado, desencaixado, avulso, excedente, totalmente marginalizado.

Nesta configuração, a fraternidade desponta como necessária para provar que, em verdade, todas as peças têm lugar no quebra-cabeça, e para atuar como motor a conduzir pacientemente as mãos dos sujeitos no interior das comunidades a fim de que possam ajustar o espaço e encaixar todas as peças justapostas no grande quebra-cabeça que é a sociedade. Aqui, a fraternidade surge como um canal para converter a exclusão em inclusão.

De fato, como um quebra-cabeça, a sociedade é composta por diversas peças sabidamente diferentes, cada qual com o seu formato próprio, singular e, não obstante a falta de homogeneidade, isto não significa que inexista coesão e correspondência entre elas, de modo que todas têm um lugar exclusivo para encaixe. Ademais, por serem diferentes, as peças não guardam preferências ou hierarquias, uma não é melhor ou mais importante para o jogo que a outra, porquanto todas são tanto únicas quanto necessárias à completude e à montagem final, razão pela qual peça alguma poderá ser desconsiderada, retirada ou excluída.

Por certo, a pessoa refugiada, assim como cada indivíduo que preenche o espaço comum da humanidade, é peça substancial neste quebra-cabeça, razão pela qual não é racional e coerente a sua exclusão, afinal, cada sujeito humano exerce um papel fundamental na tarefa de tornar a humanidade um todo completo e integrado. Ademais, incluir e integrar o refugiado no interior das comunidades anfitriãs é também uma ação necessária à completude da própria existência do sujeito em deslocamento, tornando possível ao sujeito deslocado e desencaixado unir-se ao todo infinito que constitui a humanidade. Então, juntam-se, pouco a pouco, as peças que formam esta sociedade global fragmentada.

Em síntese, os estágios necessários à acolhida digna e à proteção humanitária dos refugiados são os seguintes: hospedar para conviver; conviver para conhecer; conhecer para reconhecer; reconhecer para pertencer; e pertencer para incluir. Incluir o refugiado é uma ação vital à sua escorreita proteção, sendo também fruto da hospitalidade, da convivência, do reconhecimento e do pertencimento. A inclusão, verdadeira missão social, é o triunfo da acolhida, uma acolhida que se faz possível mediante a conversão operada pela fraternidade.

Hoje, o fenômeno das migrações forçadas adota um perfil inédito e guarda relações profundas com os domínios da subjetividade e da moralidade humanas. É fruto de uma crise relacional e de sociabilidade que requer soluções igualmente aprofundadas; um verdadeiro tocar na alma. Nas palavras de Baggio,

> A humanidade deve ser encontrada e tocada, pelo fato de que o sujeito-humanidade existe unilateralmente em suas diferenças, e só o encontro ético-existencial (com o outro ser humano, enquanto sujeito concreto) previne as formas ideológicas em que podem degenerar os processos de abstração e de aplicação dos princípios universais. Dessa forma, a universalidade não é negada, mas alcançada por um caminho diferente do da racionalidade abstrativa, percorrendo as formas relacionais do ser humano concreto. (BAGGIO, 2009a, p. 103).

Fala-se disto porque é manifesto que a solução está assentada no mesmo lugar de onde nascem os conflitos, isto é, no próprio ser humano. Afinal, é na mente do homem que nascem as guerras (ONU, 1999), e onde são cultivados pensamentos antagônicos e contrários à pacificação da humanidade, portanto, é justamente na mente humana que devem ser restaurados os parâmetros existenciais, valorativos e comportamentais do humano, para que da mente se elevem as virtudes fraternas passíveis e capazes de serem exteriorizadas e ancoradas no processo de transformação da guerra em paz.

Por certo, já que a solução reside no interior humano, necessário se faz aprender, assimilar e cultivar uma perspectiva de convivência e de relacionamento mais humanizada, mais voltada à sensibilidade; inscrita na filosofia da ética da alteridade, da hospitalidade, da responsabilidade, da consciência global sobre a interdependência humana que encerra a sociedade cosmopolita, e da fraternidade. Mensagem que vem inspirada e revelada na doutrina de Chiara Lubich, a qual, alicerçada na cultura de paz, de fraternidade e de diálogo, alertou que

> Os obstáculos para a harmonia da convivência humana não são apenas de ordem jurídica, ou seja, devidos à falta de leis que regulem esse convívio; dependem de atitudes mais profundas, morais, espirituais, do valor que damos à pessoa humana, de como consideramos o outro (LUBICH, 2006).

Assim, no entrecho de uma sociedade globalizada e abarrotada de adversidades, o montante imensurável de leis e postulados jurídicos não está sendo o suficiente para frear os impulsos conflituosos da humanidade. Pelo que é necessário ir além e mais profundo para atingir o cerne da questão, e para agregar aos paradigmas existentes um reforço mais que necessário para renovar o espírito e as intenções da criatura humana, direcionando e elevando a humanidade às condições de convívio harmônico e pacífico; em comunhão e unidade.

Para tanto, a fim de contribuir neste árduo processo de restauração das relações humanas, sobretudo, no duro processo de superação dos impasses decorrentes da situação-limite dos refugiados, a fraternidade irrompe como uma solução que vem para curar a mácula

na raiz. Uma solução que não é fantasiosa, que não é alegórica, mas que é necessária e exclusivamente humana – portanto, possível.

Já estamos vivendo, assinalou Bauman (2017, p. 66), quer queira quer não, em um planeta cosmopolitizado no qual predomina a interdependência universal, faltando, porém, a "consciência cosmopolita", uma consciência que possa ser condizente e harmoniosamente compatível com a condição sustentada pelos povos da Terra, o que se torna um desafio a ser transporto pela humanidade:

> Este é de fato um grande desafio, real e verdadeiramente um desafio do tipo vida e morte (vida *conjunta,* morte *conjunta).* Aproximando-se (ou talvez já tendo atingido) uma bifurcação no caminho de nossos possíveis futuros, um deles levando ao bem-estar cooperativo, o outro à extinção coletiva, somos ainda incapazes de elevar nossas consciências, intenções e ações à globalidade já existente – e cuja reversão é altamente improvável – de nossa interdependência em termos de espécie, uma condição de torna a escolha entre sobrevivência e extinção dependente de nossa capacidade de "viver lado a lado", mutuamente em paz, em solidariedade e cooperação, entre estranhos que podem ou não sustentar opiniões e preferências semelhantes às nossas. (BAUMAN, 2017, p. 72).

No mesmo sentido, Tosi (2009, p. 63) defende a ideia da fraternidade universal, tendo em vista as relações estabelecidas entre os diferentes povos, "numa época de globalização caracterizada como sociedade de risco (*Risikogesellschaft*)". O autor obtempera que a fraternidade concebida de maneira universal "pode alcançar um nível mais amplo de consenso, no momento em que o que está em jogo é a própria sobrevivência da humanidade."

Razão que motiva Tosi a dizer que é adepto às ideias que apontam para a instauração de uma conformação cosmopolita:[157]

> Por isso, concordo com os ensaios que apontam para a necessidade de uma transição do Direito Internacional dos Estados soberanos para um Direito cosmopolita que se preocupe das questões ecológicas, da paz e da guerra, do desenvolvimento, ou seja, de todas as questões que passam por cima das fronteiras dos Estados e exigem a superação de uma lógica meramente individualista, do interesse pessoal ou de grupo ou de classe, ou de etnia. Diante dos perigos que ameaçam a sobrevivência da humanidade, temos dois caminhos: ou a volta do estado de natureza da guerra de todos contra todos, ou o reconhecimento de que estamos num mesmo barco e devemos procurar saídas coletivas que possam salvar a todos. (TOSI, 2009, p. 64).

[157] No mesmo sentido são as palavras de Araújo (2014, p. 56): "Na consideração de uma possibilidade concreta de articular pluralismo cultural – resultado do processo de globalização – e a cidadania não só local, mas também universal. O tema é decisivo, antes mesmo do que em seu valor teórico, no valor prático, concreto, que envolve pessoas reais na vida diária. Basta ver em todo o mundo as tensões entre afirmação e busca visível de identidade local forte e senso mais intenso e sentido de pertencimento universal, inclusive apoiados pela consciência de que hoje muitos desafios requerem respostas e soluções em nível planetário.".

Nessa lógica, Pozzoli e Toledo (2017, p. 184) afirmam ser a fraternidade, "uma nova possibilidade de integração entre os povos e nações, fundamentada no cosmopolitismo, em que as necessidades vitais serão supridas pela amizade, pelo pacto jurado conjuntamente".

É conclusivo que a mudança começa e termina na humanidade. Ela acontece por meio da, para a, e na humanidade. Entretanto, "vive-se em uma sociedade onde há uma perda sensível da real dimensão da própria liberdade humana ou do sentido de humanidade" (ARENDT, 2007, p. 47), razão pela qual um valor à altura da fraternidade merece ser resgatado, para que, junto dele, sejam também resgatados o significado e a sensibilidade compreendidos na ideia de humanidade.

A palavra humanidade deve ecoar com todos os seus sentidos ante a crise humanitária. Com efeito, tornar as relações mais humanas é um avanço, um progresso moral e espiritual que se mostra urgente em meio à dinâmica predominantemente instável das sociedades hodiernas. Tarefa que se perfaz em expectativa e apelo totalmente direcionados à consciência humana, na crença de que a humanidade pode evoluir e atingir um estágio de dignidade mais avançado. Aliás, é uma convicção necessária, pois, na descrença da capacidade humana em tornar factíveis e plausíveis os valores de humanidade e fraternidade, residem a continuidade da crise e a impossibilidade de se operar transformações no mundo.

A fraternidade, "é capaz de dar fundamento à idéia de uma comunidade universal, de uma unidade de diferentes,[158] na qual os povos vivam em paz entre si, sem o jugo de um tirano, mas no respeito das próprias identidades. E justamente por isso a fraternidade é perigosa." (BAGGIO, 2008b, p. 53).

Por fim, a pesquisa se dispôs a desbravar e a deixar-se expor aos "perigos" e aos fascínios da fraternidade como forma de introduzi-la no entrecho da crise na relacionalidade humana. Para tanto, a fraternidade foi semeada no contexto da situação-limite dos refugiados, com a finalidade de tornar possível colher os frutos da doutrina, da filosofia e do Direito Fraterno, e entregá-los como alimento à humanidade que se encontra vazia e fragilizada, carecendo de um substrato revitalizante. Uma humanidade precarizada que precisa ser restaurada, sobretudo no controle e no domínio das obrigações morais e da ética humanas.

Falar de fraternidade e buscar fundamentar a sua aplicação no contexto do refúgio é convidar o humano a prostrar-se em verdadeiro diálogo e autorreflexão. Um convite que,

[158] A afirmação de Baggio pode ser complementada com o carisma de Chiara Lubich (2008) que, em Mensagem ao I Congresso Nacional sobre o tema "Direito e Fraternidade", anunciou que a fraternidade é "a categoria de pensamento capaz de conjugar a unidade e a distinção a que anseia a humanidade contemporânea".

apesar de não dispor necessariamente de força coercitiva – pois exerce autoridade no interior da consciência humana – pode ser compreendido como uma convocação endereçada a toda humanidade, porquanto todos estão sendo continuamente instados a agir.

É apelar para a fraternidade como matéria-prima disponível para o manejo da humanidade, um substrato a partir do qual é possível conceber vínculos que aspiram a unidade, a comunhão, a hospitalidade, a responsabilidade e a inclusão. Contudo, por ser matéria-prima, a fraternidade depende da vontade, do ofício, do esforço e das mãos humanas para que consiga tomar forma, mas, no instante em que for revelada a sua concretude, daí não será mais o homem que moldará a fraternidade, mas a fraternidade que moldará o homem, e que o fará segundo as suas próprias formas e fórmulas não puramente estéticas ou superficiais, mas profundamente reais e humanamente possíveis de serem materializadas.

3.4.1 Da Solidariedade e da Cooperação Internacionais

À época da elaboração da Convenção relativa ao Estatuto dos Refugiados de 1951, os Estados Partes reconheceram a necessidade da mobilização de esforços conjuntos para o enfrentamento da questão dos refugiados. Reconheceram, ainda, outras matérias fundamentais que margeiam o cenário do fluxo das migrações forçadas. Assim, no preâmbulo da referida Convenção, consta o seguinte Considerando:

> Considerando que da concessão do direito de asilo podem resultar encargos indevidamente pesados para certos países e que a solução satisfatória dos problemas cujo alcance e natureza internacionais a Organização das Nações Unidas reconheceu, não pode, portanto, ser obtida sem cooperação internacional,
>
> Exprimindo o desejo de que todos os Estados, reconhecendo o caráter social e humanitário do problema dos refugiados, façam tudo o que esteja ao seu alcance para evitar que esse problema se torne causa de tensão entre os Estados,
>
> Notando que o Alto Comissário das Nações Unidas para os Refugiados tem a incumbência de zelar pela aplicação das convenções internacionais que assegurem a proteção dos refugiados, e reconhecendo que a coordenação efetiva das medidas tomadas para resolver este problema dependerá da cooperação dos Estados com o Alto Comissário, Convieram nas seguintes disposições [...] (CONVENÇÃO DE GENEBRA, 1951).

Alguns pontos deste preâmbulo merecem ser destacados: (i) o fato de que a concessão de refúgio pode resultar em maiores encargos a certos países, o que deve ser

analisado levando em consideração que são as nações menos desenvolvidas ou em fase de desenvolvimento que mais recebem refugiados no mundo; (ii) o reconhecimento da natureza e do alcance internacionais do problema; (iii) o reconhecimento de que o compromisso e a busca por soluções satisfatórias deverão acontecer no plano da cooperação internacional; (iv) o diagnóstico de que a problemática dos refugiados possui caráter social e humanitário; (v) que os Estados devem se organizar e cooperar para evitar que o problema se torne causa de tensão em suas relações; e que, (vi) além de cooperarem entre si, os Estados deverão cooperar com o mandato do ACNUR.

No mesmo sentido, há também um considerando na Declaração das Nações Unidas sobre o Asilo Territorial de 1967 que revisita os propósitos proclamados na Carta das Nações Unidas (1945) e que reforça a ideia da cooperação internacional entre os Estados:

> Considerando que os propósitos proclamados na Carta das Nações Unidas são a manutenção da paz e a segurança internacionais, o fomento de relações de amizade entre todas as nações e a promoção da cooperação internacional na resolução de problemas internacionais de carácter económico, social, cultural ou humanitário e no desenvolvimento e estímulo do respeito pelos direitos humanos e pelas liberdades fundamentais de todos, sem distinção de raça, sexo, língua ou religião. (DECLARAÇÃO DA ONU SOBRE O ASILO TERRITORIAL, 1967).

Desta passagem destacam-se, por sua vez: (i) o compromisso firmado entre os Estados da ONU para preservar a paz e a segurança internacionais; (ii) a ideia do estabelecimento de vínculos de amizade entre as nações; e (iii) a cooperação internacional como instrumento utilizado na resolução de problemas, inclusive nas questões humanitárias, e na garantia de respeito aos direitos humanos e fundamentais de todas as pessoas sem que haja qualquer distinção.

Ademais, no artigo 2º (1 e 2)[159] da mesma Declaração, novamente os objetivos e princípios das Nações Unidas são relembrados, e mais uma vez é reforçada a questão da responsabilidade da comunidade internacional sobre a situação das pessoas que procuram por asilo, bem como a tarefa dos Estados de cooperar, individualmente ou em conjunto, em prol de um Estado que esbarre em dificuldades ou em oneração excessiva para conceder ou

[159] Artigo 2º da Declaração das Nações Unidas sobre o Asilo Territorial de 1967: "1. A situação das pessoas a que se refere o parágrafo 1 do artigo 1.º é do interesse da comunidade internacional, sem prejuízo da soberania dos Estados e dos objectivos e princípios das Nações Unidas. 2. Quando um Estado encontrar dificuldades em conceder ou continuar a conceder asilo, os Estados, individualmente ou em conjunto, ou por intermédio das Nações Unidas, considerarão, **com espírito de solidariedade internacional**, as medidas necessárias para aliviar a oneração desse Estado." (grifo nosso).

permanecer concedendo asilo. Aqui, sublinha-se a expressão utilizada pelos elaboradores da Declaração de 1967 quando enunciaram que as medidas necessárias para aliviar a situação deveriam ser adotadas: "com espírito de solidariedade internacional". [160]

Pois bem, buscando tornar tangíveis as ações fraternas que possam assegurar a proteção da pessoa refugiada, já a caminho do desenlace deste trabalho, a proposta é assimilar a categoria fraterna e a sua *práxis* a duas possíveis condutas ou princípios que se devidamente sustentados no âmbito das relações internacionais se consubstanciam em legítimas expressões da "operacionalidade" da fraternidade ante a crise humanitária: a solidariedade e a cooperação entre os Estados e as organizações internacionais.

Pondo-se em prática, portanto, estes princípios norteadores do Direito Internacional dos Refugiados que apregoam a necessidade de solidariedade e de cooperação internacionais, e que estão relacionados ao reconhecimento do compromisso de socorro mútuo. Ou seja, do

> reconhecimento, pelos Estados, de sua impossibilidade de resolverem determinados problemas sozinhos, tendo se consolidado especialmente após a Segunda Guerra Mundial. Advém, então, da percepção pelos Estados, da necessidade de comunhão de esforços, viabilizadas por meio da instituição de Organizações Internacionais, para minimizar ou solucionar questões que não só ultrapassam fronteiras, como afligem à maioria dos Estados. (FRIEDRICH; BENEDETTI, 2016, p. 75).

Segundo Alarcón (2016, p. 232) a problemática do refúgio deve ser considerada com base nos princípios que orientam a política externa dos Estados, na responsabilidade da comunidade internacional para com a preservação dos direitos humanos, e abordada segundo a lógica da solidariedade e da fraternidade, de modo que estes princípios sejam desenvolvidos "como postulados jurídicos que conduzem a fortalecer os laços de cooperação, especialmente entre Estados, organizações internacionais – em particular as que integram [o] sistema das Nações Unidas – e demais atores no seu interior".

---

[160] A solidariedade internacional, segundo a Associazione Comunità Papa Giovanni XXIII é: "'a união de interesses ou objetivos entre os países e a coesão social entre eles, baseada sobre a dependência dos Estados e de outros atores internacionais uns dos outros, com o objetivo de preservar a ordem e a mesma sobrevivência da sociedade internacional e com o objetivo de alcançar objetivos coletivos que requerem uma cooperação internacional e uma ação comum'. A Comunidade Papa João XXIII é plenamente de acordo em reconhecer a solidariedade internacional, como princípio de direito internacional dos direitos humanos e que tal princípio possa ser reconhecido como um direito humano e conduzir as nações a estabelecer uma nova ordem internacional. [...] Chegou o momento de progredir no reconhecimento da solidariedade internacional como direito humano, superando os obstáculos criados pela discussão sobre os direitos individuais/coletivos, direitos de terceira geração... E de se concentrar mais sobre a definição, conteúdos e sobre as implicações a respeito da solidariedade internacional e sobre os efeitos positivos que tal reconhecimento pode haver para toda a humanidade." Disponível em: https://www.apg23.org/pt/onu_solidariedade_internacional/ Acesso em: 15 jul. 2020.

Mesmo porque, com base no pensamento de Jubilut (2007, p. 33), muito embora a proteção dos refugiados parta de um instituto de ordem internacional, a efetivação desta proteção se encerra em sede nacional, daí o motivo para se "contar com a colaboração dos governos e das sociedades civis nacionais – especialmente em relação à legislação e ao respeito ao compromisso internacional –, pois sem estes a proteção se torna etérea". Para que se consolide em âmbito internacional aquilo que Araújo (2014, p. 46) considera ser "um diálogo contínuo entre mundos culturais profundamente variados", de modo a facilitar à comunidade internacional a articulação entre "localismo e universalismo num equilíbrio muito difícil a fim de salvaguardar a segurança, o desenvolvimento e a paz".

No mesmo sentido, Ferrara (2008, p. 169) concluiu que a dificuldade para se gerir os problemas mundiais decorre da ausência de avanços relacionados aos valores; e por haver, ainda, escassa busca por convergências possíveis no entrecho das relações internacionais.

No tocante à busca por valores e à aplicação destes no sistema internacional, é justamente aqui que a fraternidade encontra espaço para emanar os seus preceitos e se fazer presente na arquitetura jurídica, política e social da ordem mundial, inspirando atos de solidariedade e de cooperação; funcionando como um vetor de humanização das ações e de influência para intermediar estratégias conjuntas no enfrentamento dos problemas advindos do fluxo de refugiados no mundo.

Sobre a fixação de valores para conduzir a cooperação internacional, Ferrara adverte:

> Uma ordem internacional baseada em valores não significa, obviamente, um "acordo" sobre valores totalmente abrangentes e finalísticos, mas a "fixação" de alguns pontos de referência comuns capazes de justificar a lealdade ao esquema de cooperação internacional, não por razões de conveniências momentâneas, mas com base em convicções morais duradouras. Essa transformação não só tornaria o sistema internacional mais confiável, como também mais eficaz para a solução concordada de problemas globais. (FERRARA, 2008, p. 169).

No capítulo em que foi resgatado "o princípio esquecido", falou-se da acepção vertical da solidariedade que, embora não se confunda com o significado da fraternidade[161], é uma forma possível de se aplicar os conteúdos do princípio fraterno, ainda que parcialmente (BAGGIO, 2008).

Assim, no entrecho das relações internacionais vale a pena adotar a solidariedade como pretexto para iniciar a inserção dos valores fraternos nas relações humanas e

[161] A fraternidade, segundo Baggio (2008), pressupõe um relacionamento horizontal. Baggio (2008a, p. 22) sugere "que cada vez mais está se elaborando – na teoria e na prática – a idéia de uma "solidariedade horizontal", em referência à ajuda recíproca entre sujeitos diferentes, seja pertencentes ao âmbito social, seja do mesmo nível institucional."

institucionais. A concepção da solidariedade, conforme já visto, pode ser encontrada nos textos da Convenção de 1951 e da Declaração de 1967, à medida que os Estados teriam o compromisso de auxiliar e distribuir os encargos da concessão do asilo, em uma posição de força na qual o mais forte ajudaria ao mais necessitado.[162]

Deste modo, existe a solidariedade que se realiza no plano vertical e a solidariedade (pretendida) a ser realizada em um plano horizontal, esta que parte do princípio do equilíbrio e da reciprocidade nas relações de cooperação entre os sujeitos, ainda estes estejam em posições distintas.

Segundo Pizzolato (2008), a solidariedade horizontal seria um conceito de aplicação aberta à colaboração de todos os sujeitos, com um sentido de responsabilidade social; não apenas adstrita à sociedade civil, pelo que o poder público atuaria como condutor da solidariedade nas esferas públicas e privadas. Assim, quando lançada a ideia da solidariedade horizontal dirigida aos sujeitos da sociedade que se organizam em ações voluntárias:

> O poder público não pode, porém, interpretar essa prescrição como a possibilidade de desresponsabilizar-se; aliás, ele é chamado a um papel vinculante de coordenar e promover a construção de uma rede de sujeitos, sociais e institucionais, públicos e privados, capazes de interceptar as situações de necessidade continuamente geradas na comunidade. Ou seja, o poder público é impelido a tornar-se maestro e fiador das múltiplas solidariedades, públicas e privadas. (PIZZOLATO, 2008, p. 123).

Essa ação solidária conjunta representaria um significativo passo rumo à aplicação da fraternidade em sua integralidade. Isto porque, segundo afirmou Aquini (2008a, p. 150, grifo do autor): a fraternidade tem o condão de acrescentar "elementos qualitativamente importantes a um dos aspectos característicos da cooperação para o desenvolvimento: a ideia de *parceria*.". Uma parceria que facilita a união de diferentes sujeitos, com diferentes condições, recursos e estruturas para se juntar à causa, mas que, em igualdade, intentam cumprir a missão de cooperar[163]:

---

[162] No âmbito das relações entre os Estados, a ideia da solidariedade vertical pode ser assim interpretada a partir da lógica de os países mais desenvolvidos ajudarem os menos desenvolvidos na justa distribuição de encargos. No entanto, tal situação poderia gerar tensões e estabelecer certa animosidade entre as partes envolvidas, promovendo um desequilíbrio velado e a acentuação das desigualdades (e deturpando a ideia de desenvolvimento). Por isso, o ideal seria a busca por uma solidariedade horizontal, que prezaria por um desenvolvimento mútuo, por ser o que mais se aproximaria do conceito de fraternidade.

[163] Para Muller (2013, p. 234) a cooperação internacional: "constitui-se, assim, como uma rede pela qual circulam doações de recursos e compromissos políticos cujo equacionamento resulta em alinhamentos entre Estados doadores e Estados receptores de ajuda internacional."

> A parceria exprime a igualdade entre os sujeitos envolvidos na cooperação: países desenvolvidos e países em via de desenvolvimento, ONGs do Hemisfério Norte, com muitos recursos econômicos e organizativos, e ONGs do Hemisfério Sul, que vão a campo com poucos instrumentos e pessoal sem formação, empresas multinacionais e cooperativas locais. [...] a fraternidade contribui para dar substância a essa igualdade, superando não só a mera dimensão da ajuda e da assistência, mas, de certa forma, também a própria perspectiva da solidariedade, que mantém uma diferença de posição entre o sujeito solidário e o sujeito destinatário da solidariedade. (AQUINI, 2008a, p. 150-151).

Nesta acepção, as palavras de Calegari (2018) obtemperam a lógica da cooperação humanitária entre todos os atores da comunidade internacional:

> A proteção internacional dos refugiados torna-se, então, papel não apenas dos Estados, mas também das Nações Unidas, das organizações internacionais e regionais, e da sociedade civil. A dificuldade de proteção eficaz está relacionada a preconceitos, xenofobia, racismo, violência, controles migratórios, custos, terrorismo, tráfico de pessoas, e ausência de soluções duradouras. De acordo com o ACNUR (2005), os agentes devem: garantir políticas migratórias que respeitem os direitos dos refugiados; cumprir regionalmente os deveres do direito internacional; e oferecer asilo humanitário. (CALEGARI, 2018, p. 27).

Assim, cientes da responsabilidade compartilhada em dar respostas humanitárias à questão das migrações forçadas, Estados membros da ONU e outras partes interessadas firmaram um importante compromisso nesse sentido. Em setembro de 2016, na cidade de Nova York, governantes de 193 países se reuniram na sede da Organização das Nações Unidas para a *Reunião de Alto Nível sobre Grandes Movimentos de Refugiados e Migrantes.*

Na ocasião, os Estados-membros das Nações Unidas concordaram em promover a proteção de milhões de pessoas que são forçadas a se deslocarem e a abandonarem seus países de origem, assumindo, ainda, o compromisso de apoiar os países acolhedores, visando compartilhar as responsabilidades internacionais para que sejam financiadas de forma mais "equitativa e previsível" (ACNUR, 2018, p. 14). Os compromissos estabelecidos no ato de 2016 deram ensejo à chamada *Declaração de Nova York para Refugiados e Migrantes.*[164]

[164] Segundo declarou Volker Türk, Alto Comissário Assistente de Proteção do ACNUR: "A Declaração de Nova York para refugiados e migrantes oferece uma oportunidade única. Em 1948, a Declaração Universal dos Direitos Humanos foi adotada como uma declaração política, assim como a Declaração de Nova York. No início, as pessoas pensaram, "Bem, este é apenas um documento com boas intenções, mas sem valor". Mas o que ela fez foi revolucionar os direitos humanos. Nós esperamos que a Declaração de Nova York faça o mesmo, e revolucione a forma como a comunidade internacional se engaja com os refugiados." Disponível em: https://www.acnur.org/portugues/2016/09/30/declaracao-de-nova-york-e-uma-oportunidade-unica-para-refugiados-afirma-chefe-de-protecao-do-acnur/ Acesso em: 23 jul. 2020.

A Declaração de Nova York concedeu ao ACNUR a atribuição para desenvolver o *Marco Integral de Resposta aos Refugiados*[165] elaborando-se, assim, o *Pacto Global sobre Refugiados*. Após o processo de elaboração – com direito à realização de consultas com os governos e outras partes interessadas –, o documento foi aprovado em 17 de dezembro de 2018 pelos Estados-membros da Assembleia Geral da ONU.[166]

Este acordo internacional tem por objetivo dar resposta ao movimento de refugiados, de modo a beneficiar não apenas os grupos em deslocamento forçado, mas também as comunidades anfitriãs. O Pacto Global sobre Refugiados, portanto, é um documento de caráter não vinculativo que promove a cooperação; está baseado no atual sistema jurídico sobre refugiados e encontra aporte jurídico na Convenção de Genebra, na legislação humanitária e na disciplina de direitos humanos (ONU NEWS, 2018).

O atual Alto Comissário das Nações Unidas para os Refugiados, Filippo Grandi, ao falar sobre o tema asseverou o seguinte:

> que nenhum país deve ser deixado sozinho para responder a um grande fluxo de refugiados. O representante destacou que as crises dos refugiados exigem responsabilidades internacionais e o pacto é uma expressão poderosa de como trabalhar em conjunto no atual mundo fragmentado (ONU NEWS, 2018).

Alicerçado no propósito de assegurar o deslocamento seguro, ordenado e regular, o Pacto Global visa dar uma resposta aos grandes movimentos de refugiados sob a perspectiva dos direitos humanos. Para tanto, exige-se dos Estados e de toda a comunidade internacional um trabalho conjunto e com o devido compartilhamento de responsabilidades, a fim de que os compromissos firmados sejam, de fato, implementados e para que produzam o resultado prático almejado.

Nesse sentido, o Pacto Global sobre Refugiados aponta quatro objetivos principais, cabendo sublinhá-los: (i) aliviar as pressões sobre os países anfitriões, isto é, aqueles que recebem e acolhem refugiados; (ii) proporcionar às pessoas refugiadas a construção da própria autonomia e da autossuficiência; (iii) ampliar o acesso ao reassentamento em países terceiros, buscando, ainda, outros meios para que seja promovida a proteção dos refugiados e estabelecidas soluções duradouras; e, por fim, (iv) fomentar a repatriação voluntária, desde que os refugiados possam regressar para os seus países de origem em condições dignas e com segurança (ACNUR, 2018).

---

[165] *Comprehensive Refugee Response Framework* (CRRF), em inglês.

[166] O documento obteve 181 votos favoráveis. Os votos contrários foram dos Estados Unidos e da Hungria. A República Dominicana, a Eritreia e a Líbia se abstiveram da votação.

Assim, o Pacto Global sobre Refugiados, cuja implementação de longo prazo vem sendo discutida por intermédio do *Fórum Global sobre Refugiados,* é uma iniciativa que demonstra a busca pelo "espírito de solidariedade" anunciado pela Declaração de 1967, significando, ainda, que a solidariedade exercida no plano internacional é um sinal de que a fraternidade pode conduzir e motivar práticas concretas e inspirar ações na busca por alternativas à demanda dos fluxos migratórios.[167]

De acordo com a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 (Art. XXII), todo ser humano, como membro da sociedade, é titular do direito à segurança social, cuja realização se dará "pelo esforço nacional, pela cooperação internacional e de acordo com a organização e recursos de cada Estado, dos direitos econômicos, sociais e culturais indispensáveis à sua dignidade e ao livre desenvolvimento da sua personalidade." Disso decorre o direito de cada ser humano em ter uma existência digna e livre de violência, decorrendo, ainda, um dos fundamentos da proteção dispensada à pessoa refugiada. Assim, nasce uma pretensão de viés humanitário a que os Estados ficam instados a realizar.

Para dividir os encargos e deixar mais leve o volume de responsabilidades ante a causa dos refugiados, surge a possibilidade do compartilhamento de obrigações por meio da solidariedade e da cooperação internacionais. A lógica decorre da própria interdependência entre os povos, da relação cada vez mais transnacional, transcendental, a que Kant (2017) já dizia afetar um lugar e, ao mesmo tempo, a todos os outros lugares da Terra, e da irrevogável e irreversível condição plural de vivência no mundo (MBEMBE, 2017, p. 102).

À medida que as relações passaram a ser transfronteiriças, os problemas também passaram a ter esta dimensão. A verdade é que no contexto mundial, a questão da relação entre identidade e solidariedade, segundo Ferrara (2008, p. 178): "representa um desafio não só para a teoria política, mas também para as instituições nacionais e internacionais.". Existe um desafio a ser superado.

Não apenas um desafio, mas também uma escolha, uma decisão de interferência global que se resume na opção de a humanidade ceder à pressão imposta pelo poderio bélico, econômico e financeiro, ficando adstrita a uma coesão de fachada, simbólica e "puramente técnica entre os diferentes povos e Estados", ou na alternativa de construir "enfim a

[167] O primeiro Fórum Global sobre Refugiados ocorreu oficialmente entre os dias 17 e 18 de dezembro de 2019, no Palácio das Nações, em Genebra, na Suíça. Um dos temas abordados durante o Fórum foi justamente sobre os arranjos para compartilhamento de encargos e responsabilidades. Segundo o ACNUR: "o Fórum Global sobre Refugiados é uma oportunidade para traduzir em ações concretas o princípio da responsabilidade compartilhada internacional, que está no cerne do Pacto Global sobre Refugiados". Disponível em: https://www.acnur.org/portugues/forum-global-sobre-refugiados/ Acesso em: 23 jul. 2020.

civilização da cidadania mundial, com o respeito integral aos direitos humanos, segundo o princípio da solidariedade ética" (COMPARATO, 2010, p. 70).

Nesse entrecho, tomando por base os problemas globais que ameaçam a paz e a segurança nos territórios dos Estados, em especial, a enternecedora crise humanitária do presente século que tem feito milhões de vítimas pelo mundo. E considerando, ainda, que esta crise tem produzido encargos excessivos a serem descarregados sobre os ombros de alguns poucos países, sobretudo nas regiões subdesenvolvidas, existe não apenas um desafio, mas um apelo.

Um chamado para que os países efetivamente cooperem entre si pelo bem de toda a humanidade. E para cooperar na superação deste desafio e na formulação de respostas a este apelo: "A fraternidade propõe-se a compreender quem é o outro sujeito com o qual se deve cooperar, com todas as suas características, potencialidades e riquezas, limites e necessidades, dando atenção aos aspectos do desenvolvimento global." (AQUINIa, 2008, p. 151).

Segundo Ferrara (2008, p. 155), existe um primeiro passo que precisa ser dado para que a fraternidade possa ser introduzida "no pensamento de política internacional", e consiste "em evidenciar a continuidade do espaço político (interno-externo) não apenas enquanto constatação empírica (por exemplo, a globalização), mas também como campo de reflexão político-filosófica."

Assim, para que a fraternidade seja alocada no contexto internacional e para que possa atuar no campo da cooperação e da solidariedade internacionais, já se sabe qual é o primeiro passo. Porém, bem mais que passos, precisam ser dadas também as mãos. Que os atores da comunidade internacional possam, em nome da fraternidade, negligenciar as diferenças que separam e fixar os olhos na **unidade** que a palavra Humanidade representa.

3.4.2 O caso dos delitos de solidariedade: por uma hermenêutica fraternal

Como restou claro ao longo do desenvolvimento desta pesquisa, a fraternidade tem sido um valor cuja aderência ao campo jurídico e normativo tem caminhado a passos lentos, dada a resistência ainda presente nos corredores da Justiça doméstica e global em aceitá-la como categoria juridicamente válida para nortear a aplicação do Direito e ajudá-lo na missão

de pacificação social.[168] Mas, embora lentos, os passos estão sendo dados e aos poucos a tão sólida, rígida e quase que impenetrável tradição jurídica tem cedido espaço às promessas da fraternidade e permitido ser iluminada pelos feixes de luz que o mandamento fraterno tem lançado sobre a sociedade e sobre as instituições do Estado.

Nessa esteira é pertinente e didaticamente necessário incluir no corpo das construções teóricas deste trabalho o recente e emblemático caso da aplicação do princípio da fraternidade em sede jurídica envolvendo a questão das migrações. Servindo como exemplo de que é possível adotar a fraternidade como "uma categoria jurídica, factível como vetor hermenêutico no Sistema de Justiça" (FACHIN, L. 2019, p. 14).

O princípio da fraternidade ganhou relevo no entrecho das migrações, mais especificamente no âmbito de países europeus, sendo evidenciado a partir de um caso recém divulgado, ocorrido na França, envolvendo a polêmica ajuda a imigrantes em condição ilegal, conduta que teria o condão de configurar os chamados "delitos de solidariedade".[169]

Precisamente no mês de julho do ano de 2018, o Conselho Constitucional francês declarou em decisão inédita, portanto histórica, que a ajuda a imigrantes em situação clandestina no país não mais seria tratada como prática ilegal punível com penas de prisão e multa, impondo aos legisladores a modificação dos artigos (agora inconstitucionais) da legislação que até então punia a ajuda por parte de cidadãos franceses que, imbuídos pelo sentimento humanitário e pela vontade de oferecer amparo, auxiliassem na estadia e na circulação dessas pessoas pelo país.

A decisão foi tomada em resposta ao processo do jovem agricultor e ativista francês Cédric Herrou, que recorreu ao Conselho Constitucional por ter sido processado e condenado pela justiça francesa pelo delito de solidariedade, ao lado de outro ativista, por terem prestado ajuda humanitária a migrantes na rota pela qual transitam pessoas que buscam refúgio na Europa. Morador da cidade de Breil-sur-Roya, na fronteira da França com a Itália, Herrou acolheu, hospedou e alimentou mais de duzentos e cinquenta migrantes – a maioria de origem africana e fugindo da guerra – que atravessaram a pé a fronteira até o Vale de La Roya.

---

[168] Sobre as dificuldades de conversão da fraternidade em categoria aplicável no sistema de justiça, Fonseca explicou: "O oblívio da fraternidade na prática política apresentou reflexos na operacionalização desse conceito no sistema jurídico. Sendo assim, a conversão da ideia em parâmetro normativo de correção da conduta de sujeitos de direito restou temporalmente prejudicada, seja pela ausência de previsão constitucional ou legal da norma, seja pela baixa densidade e força normativa reconhecida ao princípio fraternal pela comunidade dos operadores jurídicos." (FONSECA, 2019, p. 73).

[169] Em matéria divulgada no sítio eletrônico da Rádio França Internacional (RFI) consta a explicação de que, na verdade, "Delito de solidariedade" é uma expressão ironicamente cunhada pelo Grupo de Informação e Apoio aos Imigrantes (Gisti) em 1995, não existindo juridicamente. Esclarece-se, ainda, que tal expressão faz alusão ao artigo 622-1 do Código de Entrada e Residência de Estrangeiros e do Asilo, que data de 1945.

Com efeito, Penchaszadeh e Sferco (2019, p. 154, tradução nossa) obtemperam que "no contexto da chamada 'crise migratória europeia', milhares de cidadãos comprometidos e solidários foram punidos com multas e penas de prisão por oferecerem ajuda a migrantes", por se solidarizarem com aqueles que fogem de diversos tipos de violência. Segundo explicam os autores, para os denominados "delinquentes solidários", os atos por eles praticados estão longe de buscar trair ou contrariar a lei, representando tão somente um reflexo das tradições europeias de humanidade e de generosidade; tradições que devem ser reconhecidas e protegidas.[170]

Em entrevista à Rádio França Internacional (RFI), concedida no mês de abril de 2018, com o processo ainda em curso, Cédric Herrou deixou explícito o seu descontentamento e inconformismo diante da situação com os migrantes. Segundo ele, a situação o remeteu à época do Holocausto, fazendo-o pensar e indagar como foi possível à humanidade tratar os judeus da forma como foram tratados, presos, assassinados, sendo inconcebível que o Estado pudesse ter agido assim.

No entanto, diante da situação vivenciada com os migrantes, Herrou concluiu que em alguns anos a humanidade sentirá vergonha do que está fazendo hoje. Destacando, ainda, a falta de tratamento igualitário e o racismo, por haver latente distinção entre cidadãos brancos e aqueles provenientes da África e do Oriente Médio (RFI, 2018).

A questão crucial reside no fato de que a decisão do Conselho Constitucional francês encontrou guarida e, portanto, foi motivada pelo princípio da fraternidade em recordação "da divisa republicana '*Liberdade, Igualdade, Fraternidade*', da qual se desprenderia o ideal de ajudar ao próximo, com fins humanitários", independentemente da condição migratória do sujeito ou de sua nacionalidade, sobretudo a ajuda a estrangeiros em território francês, sem qualquer contraprestação pecuniária (PENCHASZADEH; SFERCO, 2019, p. 156, tradução nossa).[171]

Assim, a decisão foi vitoriosa no sentido de não mais castigar a ajuda desinteressada e humanitária, demandando posterior modificação de vários artigos da legislação francesa,

---

[170] *"En efecto, en el contexto de la declarada "crisis migratoria europea", miles de ciudadanos comprometidos y solidarios han sido sancionados con multas y penas de prisión por brindar ayuda a migrantes (de hecho refugiados), que huyen de todo tipo de violencias. Según estos autodenominados "delincuentes solidarios", sus actos lejos de traicionar una máxima del derecho, son el reflejo de tradiciones europeas de humanidad y generosidad que deben ser reconocidas y protegidas en tanto tales".*

[171] *"[...] de la devisa republicana 'Libertad, Igualdad, Fraternidad', de la cual se desprendería el ideal de ayudar a otros, con fines humanitarios, sin consideración de su situación migratoria y de su nacionalidad dentro del territorio nacional. La decisión del Consejo, entonces, suspende el "delito de solidaridad", que deviene inconstitucional toda vez que la ayuda a la permanencia de personas en situación migratoria irregular se realizara dentro del territorio francés y sin contrapartida monetaria."*

alterações que deveriam ser providenciadas até dezembro de 2018, sobretudo do art. 622-1 do Código de Entrada e Residência de Estrangeiros e do Asilo. A disciplina legal contida no referido Código era considerada uma forma de repressão às pessoas e organizações que prestavam assistência aos estrangeiros, segundo o qual: *"Toda pessoa que tenha, por ajuda direta ou indireta, facilitado ou tentado facilitar a entrada, a circulação e a estada irregulares de um estrangeiro na França será punida com prisão por cinco anos e uma multa de 30.000 (trinta mil reis) euros."* (FONSECA, 2019, p. 158, grifos do autor).

O julgamento pode ser considerado um marco importante que inaugura e inspira a adoção da fraternidade como princípio, bem como a sustentação de uma hermenêutica fraternal, ao entender ser possível a assistência aos migrantes, visando o suprimento das necessidades básicas e de sobrevivência dessas pessoas, seja com a doação de alimentos, com a moradia, atenção médica, orientações jurídicas ou outra espécie de ajuda voltada à preservação da dignidade e da integridade físicas dos imigrantes (FONSECA, 2019).

Com efeito, diante de casos crescentes em que cidadãos franceses estavam sendo processados em razão da ajuda humanitária prestada a estrangeiros em situação irregular no país, o Conselho Constitucional da França decidiu, primeiramente, em favor do respeito à pessoa humana e, por conseguinte, em respeito à fraternidade como princípio que merece ser aplicado tanto quanto a liberdade e a igualdade. Na decisão, a fraternidade venceu. O direito do ser humano em obedecer aos seus impulsos humanitários prevaleceu sobre a tentativa de intimidar e frear os impulsos de alguns cidadãos franceses pela ajuda ao Outro. Houve, sem dúvida, a consagração do princípio esquecido.

O caso narrado constitui um avanço histórico e também contemporâneo, principalmente por ter sido um posicionamento adotado em meio à enorme tensão política vivenciada na União Europeia. Assim, a utilização prática do princípio da fraternidade no contexto das migrações, e a presença do Direito Fraterno como fonte para a realização da justiça no caso concreto, significou dizer que a fraternidade é uma experiência possível (FONSECA, 2019).

Adotar a fraternidade como uma prática social e jurídica é assumir que a humanidade evoluiu e que pode continuar evoluindo. Isso, porque o vasto conteúdo explorado ao longo deste estudo permitiu encontrar na fraternidade forte potencial para transformar a humanidade, no entanto, por sua essência particularmente humana e condicionada ao voluntariado, a sua realização – por não estar condicionada à coercitividade que é comum ao Direito – demanda um esforço humano, exclusivamente humano, para que o homem vivencie o progresso moral necessário à efetivação do Direito Fraterno na realidade cotidiana. Mas o

homem constrói em sociedade o que é bom e o que é ruim; a capacidade é dupla, aliás, múltipla, tornando evidente a aptidão humana de criar melhores condições de convivência.

Aplicando os fundamentos fraternos a partir de uma hermenêutica fraternal (seja quando da presença implícita ou explícita da fraternidade no ordenamento jurídico) ou levando a cabo a fraternidade como princípio, se torna possível ampliar o campo de incidência da solidariedade humana, fazendo crer que a fraternidade também possui o condão de vincular as ações e as decisões humanas.[172] Com efeito, ponderou Carvalho (2018, p. 66), não se pode "pensar num direito que defenda a unicidade da pessoa humana sem admitir que numa sua atividade fundamental, que é a atividade hermenêutica, a unicidade da pessoa humana nela simplesmente não encontre abrigo". E complementou dizendo que a "hermenêutica jurídica está, pois, orientada por um compromisso ético de fazer justiça no mundo. O sentido liberto deve, numa espécie de traição, se transformar em orientação para a conduta humana." (CARVALHO, 2018, p. 69).

De fato, para que a fraternidade se consubstancie numa realidade normativa assim considerada dentro do espectro jurídico, é preciso que a humanidade compreenda que a fraternidade não anula o Direito, e que, portanto, nas palavras de Pizzolato (2008, p. 122) a técnica jurídica não pode ser apartada de uma propensão ética. Entendendo-se, aqui, como a ética primeira, a ética que alcança o humano, que ultrapassa os limites daquilo que está positivado e enrijecido na famosa letra fria da lei para, de fato, fazer prosperar a Justiça. Porquanto se torna imperioso "repensar o próprio sistema jurídico, a partir de uma releitura que privilegie a alteridade e possibilite a atualização e o acréscimo de regras jurídicas, numa hermenêutica do Outro" (FONSECA, 2019, p. 35).

Assim, na esteira do que ponderou L. Fachin, o Direito Fraterno é mais do que um ponto de vista, tratando-se de um vetor hermenêutico que possibilita a adequada solução das controvérsias em julgamento. Destacando que a ausência da fraternidade impõe obstáculos à inclusão e ao respeito ao diferente:

> O Direito Fraterno, conquanto já aplicado pelo Judiciário [...] não pode ser visto como um mero ponto de vista, nem mesmo como um parâmetro de abordagem de determinados temas especiais ou como mesmo uma metateoria. É prudente que se passe a tratá-lo como paradigma, um vetor hermenêutico de julgamento. [...] Para magistrados constitucionais, não apenas a impossibilidade de valer-se do *non liquet* complexifica seu *modus operandi*. A *falta de hospitalidade fraterna* ao diferente, ao

[172] "De certa forma, a fraternidade está em permanente construção, na medida em que existe uma constante releitura a partir de postulados hermenêuticos, de modo que a análise estrutural dos direitos e deveres fundamentais, por exemplo, alcança, com a fraternidade, amplitude e efetividade." (MACHADO, Clara, 2017, p. 108).

> respeito do que é diverso, se traduz também em desafio de inclusão, de ir ao encontro da existência do Outro, da inclusão do diferente. (FACHIN, L. 2017, p. 17, grifos do autor).

Para o mesmo autor, o Direito Fraterno também "não despe a bondade a fim de confundi-la com lenitivos de verniz; ao contrário, respeita a diversidade, a liberdade plena, e rechaça a hostilidade ao Outro, ao diferente, tornando a todos residentes na pátria universal da casa comum." (FACHIN, L. 2019, p. 13).

Os casos que envolvem a problemática das migrações, e que ensejam a discussão sobre os delitos de solidariedade, lançam sinais de que existe a possibilidade de conjugar as raízes do humanismo e a lógica jurídica com fins de modificar o curso da história humana, em especial, alterando as relações humanas para a instauração de uma cultura da alteridade, do diálogo, do reconhecimento, da inclusão, da hospitalidade, e do respeito ao Outro.

A admissão da fraternidade como categoria jurídica proporciona um movimento progressivo de modificação social, abrindo as portas a uma nova hermenêutica – interpretações mais humanitárias que tomam como ponto de partida a condição humana. A proposta é trazer a fraternidade para o horizonte jurídico, pós-processo de secularização, a fim de se retirar do princípio fraterno verdadeiro valor orientativo que auxiliará, norteará e trará inspiração à elaboração, à interpretação à aplicação do Direito (NICKNICH, 2016).

Movimento necessário para alocar a condição humana no núcleo decisivo, isto é, "colocando o humano – concreto, e localizado – no centro do palco. Afastando-se do sujeito abstratado da modernidade jurídica", de modo a direcionar o enfoque às vítimas, aos "seres de carne e osso – encarnados – que vivem a fome, o medo, o ódio, o preconceito, a violência", sujeitos que são subjugados e que vivem, muitas vezes, uma realidade oposta àquilo que prega o discurso jurídico (FACHIN, M. 2020, p. 70).

Clara Machado (2017, p. 74) trata da "dimensão ético-jurídica da fraternidade", e afirma que tal dimensão

> produz uma reconstrução hermenêutica, fazendo com que as perspectivas e valorações jurídicas apresentem-se num universo de experiências que possibilitem o fortalecimento das instituições através da interdisciplinaridade e transversalidade como um processo que permite reestruturar as situações de conflito.

Consoante afirmou Fonseca (2019, p. 160): "o conceito de fraternidade aponta à relação de reciprocidade que vincula os seres humanos entre si", implodindo todo tipo de "nacionalismo, fechamento de fronteiras e xenofobia". Este também deve ser o conceito de

fraternidade recepcionado pelas instituições estatais em consonância com toda a ordem internacional e os sujeitos que a integram.

A verdade da fraternidade necessita ser dita e revelada à humanidade como uma resposta urgente às crises suportadas pelos povos, em especial, à crise humanitária que tem vitimado milhões de pessoas que seguem lutando pelas suas vidas e implorando a benevolência do mundo. Afinal, na qualidade de princípio e categoria jurídica, a fraternidade, segundo Oliveira e Castagna (2016, p. 35-36, grifo dos autores):

> oferece múltiplas possibilidades para a Humanidade, nas mais diversas áreas, pois admite uma abrangência e riqueza de sentido suficientes para perpassar os mais diferentes campos e situações com os quais os juristas deparam-se, permitindo uma abordagem distinta daquela que comumente se aplica no Direito, uma vez que seu enfoque é o reconhecimento do outro considerado em sua condição de ser dotado de dignidade por *ser* humano.

Destacando a necessidade de abertura das fronteiras do Direito para uma aplicação mais ampla ante as adversidades que conformam o cenário global,[173] e da necessidade de adoção de novos modelos para nortear as relações humanas, Rigatelli (2008, p. 15) obtempera que, neste mundo globalizado caracterizado como verdadeira "aldeia global", há divergências entre os sistemas jurídicos adotados em cada lugar e que por isso, a humanidade é chamada a ultrapassar as próprias fronteiras que disciplinam o Direito Privado, sobretudo como operadores do Direito, para que sejam introduzidos e adotados outros sistemas e modelos jurídicos "capazes de contribuir para uma visão mais ampla, universal, e ajudarmo-nos a tornar o Direito um instrumento mais adequado a regular as relações intersubjetivas e contribuir para conduzi-lo rumo à fraternidade." (RIGATELLI, 2008, p. 15).

Por fim, Fonseca, em um raciocínio que parte do encaixe mais que perfeito entre a fraternidade e os direitos humanos, e da titularidade universal desses direitos, também advertiu sobre o papel que é possível aos operadores do Direito assumir:

> Portanto, o horizonte da fraternidade é o que mais se ajusta com a efetiva tutela dos direitos humanos fundamentais. A certeza de que o titular desses direitos é qualquer pessoa, só por ser pessoa, deve sempre influenciar a interpretação das normas e a ação dos operadores do Direito e do Sistema de Justiça. Logo, ainda que as normas jurídicas não possam impor a fraternidade, pode a atuação dos operadores do Direito testemunhá-la. (FONSECA, 2019, p. 121).

[173] Afinal, "O direito não deve ser visto e usado como mecanismo para afastar os indivíduos ou criar diferenças entre as culturas, mas sim como forma de integração." (MARTINI; SIMÕES, 2018, p. 258).

Somente a fraternidade, enraizada no imaginário de cada ser humano como um novo paradigma relacional e de justiça, poderá refletir em práticas de inclusão, de respeito aos direitos humanos, em políticas adequadas de acolhimento, e na garantia de direitos básicos àqueles que se deslocam diuturnamente buscando assegurar a própria sobrevivência. Eles lutam por eles mesmos, mas a solução exige a intervenção e a cooperação de um terceiro: a **Humanidade**.

Apenas com esforços individuais e intersubjetivos será possível superar os impasses da situação-limite dos refugiados, e para auxiliar neste árduo processo, a fraternidade desponta como a luz que está, não no final do túnel, mas na porta do coração da humanidade pedindo insistentemente para entrar e contribuir no projeto de pacificação e restauração das relações humanas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Olhando em retrospectiva o itinerário percorrido ao longo da pesquisa, já em vias de consignar as considerações finais, julga-se imperioso retomar e reforçar aquilo que foi proposto a título de investigação. Portanto, o estudo que ora se encerra teve por missão primeira a aposta na Fraternidade como categoria relacional apta a introduzir nas sociedades globalizadas o ideário da hospitalidade, do pertencimento universal e da proteção cooperativa e solidária da pessoa refugiada.

Pois bem, para que fosse possível atingir o objetivo geral, o estudo exigiu o enfrentamento de alguns objetivos específicos. Para tanto, na primeira parte do trabalho foi preciso identificar o sujeito da pesquisa bem como o contexto mundial em que está inserido. Assim, foram investigados os aspectos estruturais da lógica globalizante margeada pela ideia da restrição à liberdade de movimento. A globalização foi abordada como o conjunto de processos multifacetados e transformadores responsáveis por redesenhar a nova arquitetura do mundo moderno; fenômeno que se descortina em paradoxos e contradições, mormente quando analisado sob a ótica da mobilidade humana, fator que apareceu como um privilégio característico das desigualdades a resultar em relações estratificadas.

Ante o cenário investigado foi possível encontrar os refugiados figurando como vítimas dos processos de estratificação e dos danos colaterais da globalização, sujeitos que ficam à margem das promessas de mobilidade global e que, junto a outros estratos excedentes, têm a localidade como destino. Tornando conclusivo que em oposição à livre circulação de bens, de mercadorias e de capital, a superação da noção tempo-espaço não produziu efeitos uníssonos quando se fala da circulação de pessoas, sobretudo dos desprivilegiados que não são interpelados com mensagens de boas-vindas.

A abordagem da mobilidade humana como fator de estratificação direcionada aos segmentos globais desprivilegiados foi importante para a pesquisa, pois, permitiu clarificar qual é a racionalidade que tem prevalecido nas fronteiras mundo afora e revelou que as barreiras outrora destruídas para facilitar o intercâmbio de informações, a aproximação multinacional e a interconexão da comunicação, estão sendo novamente erguidas para eclipsar e limitar a mobilidade de certos segmentos humanos.

Após isto, o estudo exigiu a identificação do *status* jurídico da pessoa refugiada, com esteio na disciplina da proteção internacional da pessoa humana e na vertente específica do Direito Internacional dos Refugiados. Tal abordagem permitiu concluir que ao longo da

história da positivação e da universalização dos Direitos Humanos, os indivíduos adquiriram relevo perante a ordem internacional sem que fosse preciso sustentar vínculos com os Estados, fato que resultou na ampliação da tutela jurídica da pessoa humana. No mesmo entrecho, a pesquisa identificou que em meio aos sujeitos de direito que gozam de proteção internacional, os refugiados constituem um grupo específico sobre o qual recai uma tutela também específica a ser materializada mediante a normatividade do Direito Internacional dos Refugiados.

Com base no levantamento do *status* jurídico do refugiado, restou possível agregar às investigações o necessário conceito de refugiado para fins de concessão do referido *status*. Assim, a partir da definição constante na Convenção de Genebra de 1951, alterada pelo Protocolo de 1967, e da definição ampliada trazida pela Declaração de Cartagena de 1984, considera-se refugiado a pessoa que está fora de seu país de origem ou de residência habitual, cujo deslocamento foi motivado pela existência de fundado temor de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, pertencimento a determinado grupo social ou opinião política, bem como o indivíduo que abandona a sua terra natal em razão de violência grave e generalizada, pela ocorrência de violação de direitos humanos ou por outros motivos relacionados à perturbação da ordem pública. Em síntese, a pesquisa trouxe dados do ACNUR sobre o refúgio, números que apontam para o total de 26 milhões de refugiados no mundo, cuja maioria é proveniente da Síria, sendo a Turquia o principal país de destino.

Após, as investigações foram conduzidas ao delineamento do *status* social da pessoa refugiada. Tal abordagem tornou possível identificar as contradições perpetradas pela lógica globalizante, bem como a instabilidade e a inversão de valores correntes no interior das sociedades globais; condições que vulneram os refugiados. Em sede de análise do *status* social, a pesquisa abordou o drama vivenciado pelo refugiado, perpassando pelo quadro crítico das travessias e pelos obstáculos à sua integração e ao efetivo acolhimento no interior das comunidades anfitriãs. A sondagem localizou a dinâmica excludente, os medos urbanos da contemporaneidade, a insegurança, a negação da subjetividade e a indiferença ante as responsabilidades e obrigações morais, como os principais fatores condicionantes à cegueira para com a causa dos refugiados. A vulnerabilidade da pessoa refugiada pôde ser reconhecida principalmente quando analisado o subgrupo composto por crianças refugiadas, haja vista que as crianças representam 40% do total de deslocados no mundo.

Em análise da condição sustentada pela pessoa refugiada no interior das migrações, foi possível identificar que a questão vem sendo abordada sob a ótica da securitização, uma realidade atual e crescente, sobretudo em países da Europa e nos Estados Unidos, cujas

políticas migratórias têm sido baseadas no controle rígido das fronteiras e em medidas desumanas; estratégias radicais de preservação da segurança a qualquer custo. Foi possível observar que em meio à generalização e à adoção de ações securitárias ou mesmo de criminalização das migrações, a pessoa refugiada tem tido os seus direitos prejudicados, pois ignorada a sua condição de excepcionalidade ante os fluxos migratórios mistos, porquanto acabam recebendo uma proteção precária. Ficou demonstrado, ainda, que a situação vem sendo agravada por fatores como a veiculação de discursos políticos e de notícias alarmistas, em verdadeiro estímulo a práticas discriminatórias, xenofóbicas e excludentes.

Depois de traçado o panorama do refúgio e de revelados os desafios que despontam no itinerário das migrações forçadas, a investigação partiu para a Fraternidade. Com efeito, o "princípio esquecido" foi resgatado de seu berço cristão e abordado segundo a sua aparição como valor político no entrecho da França revolucionária do século XVIII. Tal abordagem tornou possível acompanhar a passagem da fraternidade cristã para uma fraternidade laica, sendo factível compreender que os eventos revolucionários nos quais a fraternidade figurou como bandeira ao lado da igualdade e da liberdade, exigiram-na que fosse submetida a um processo de secularização para fins de se tornar compatível com os ideais libertários e emancipatórios do movimento burguês. Além da sondagem da fraternidade à luz de sua trajetória política, o estudo investigou o conteúdo jurídico da fraternidade, bem como a sua afinidade com os Direitos Humanos. Tal abordagem permitiu identificar a natureza normativa principiológica e o conteúdo axiológico unificante da fraternidade; valor de estruturação harmônica e de equilíbrio social direcionado à instauração de uma categoria voltada à consciência humana, ao bem comum e à responsabilidade para com o Outro. Com a ratificação dos atributos da fraternidade foi possível adquirir fôlego e substrato teórico suficientes para engatar a terceira parte da pesquisa.

Afinal, a fraternidade demonstrou ser um valor possível à superação gradativa da racionalidade individualista e particularizada sustentada pelos sujeitos em sociedade, pois, não obstante os princípios de liberdade e de igualdade tenham logrado melhor receptividade nos domínios da vida social e institucionalizada, eles carecem ainda de um terceiro elemento de coesão. Assim, mesmo circulando de forma secundária, castigada e desacreditada; julgada apenas como paradigma filosófico, sugestivo, meramente teológico e impraticável como categoria factível, a fraternidade, em força e em conteúdo, demonstrou ser uma categoria relacional adequada às exigências das sociedades hodiernas, sobretudo para ser aplicada na dinâmica do refúgio.

Assim, com base no entrelaçamento teórico entre Direito, Refúgio e Fraternidade, as investigações permitiram identificar que a fraternidade é capaz de converter as lógicas sustentadas em sociedade e de corresponder às transformações necessárias para o enfrentamento da crise relacional e humanitária. Quando aplicada na situação-limite dos refugiados, a fraternidade opera a conversão de certas categorias praticadas, ou seja, torna possível transformar: a hostilidade em hospitalidade; a separação em convivência; a discriminação em reconhecimento; a diferença em pertencimento; e a exclusão em inclusão, perfazendo o processo de integração que culminará na acolhida real e fraterna. Podendo ser ainda, um princípio orientador a comandar o cumprimento de todos os princípios que embasam o Direito Internacional dos Refugiados, sobretudo os princípios da solidariedade e da cooperação internacionais, verdadeiras expressões do mandamento fraterno. Na mesma lógica, restou concebível que a fraternidade pode ser aplicada enquanto princípio e vetor hermenêutico na prática jurídica, sobretudo quando do julgamento de casos humanitários, a exemplo do caso francês, em que a fraternidade foi legitimada como princípio a motivar a decisão do Conselho Constitucional da França, ante os chamados "delitos de solidariedade" relativos à ajuda humanitária e assistencialista dirigida aos migrantes.

A temática do refúgio chama a atenção para interdependência humana, para a existência de uma comunidade global cada vez mais estreita, fragmentada, porém, integrada sob a perspectiva da Família Humana. À luz da lógica cosmopolita, a realidade demanda a consciência do pertencimento universal, mediante o qual os sujeitos devem ser considerados em sua humanidade e não necessariamente em sua cidadania, porquanto esta também deverá ser universal. A ideia do cosmopolitismo se abre à consciência da posse compartilhada do Planeta Terra, e convida à hospitalidade (corolário da fraternidade), uma ética da responsabilidade que apela ao acolhimento incondicional do Outro absoluto, do estrangeiro, do refugiado, e pela qual o trabalho se permitiu enveredar quando da passagem pelas tradições de pensamento dos filósofos Immanuel Kant, Jacques Derrida e Emmanuel Lévinas.

Em derradeiras palavras, é conclusivo que a fraternidade aparece como sendo não apenas possível, mas necessária à reestruturação das relações humanas em crise. A palavra acolhimento deixa transparecer a inevitável sensação de calor humano, de abraço, de proteção, de ser abrigo, de ser refúgio... Portanto, não haveria outra forma de dar concretude à acolhida dos refugiados senão por meio do próprio ser humano (senão por meio da fraternidade!). Afinal, a verdadeira acolhida, para que seja integral e frutífera, só se dará no seio de uma sociedade disposta a plantar as sementes da fraternidade. A sociedade que planta

o ódio, o preconceito, a violência, a discriminação e a indiferença, certamente não colherá os frutos da paz, da ordem, da estabilidade e da segurança que tanto alega defender.

A fraternidade desperta sentimentos, mas não apenas isso, ela motiva ações. Ações indispensáveis à instauração da harmonia entre os povos, sendo, portanto, necessária nos países em que a violência e as guerras são iniciadas, e nos países de destino dos buscadores de asilo. Por certo, o valor fraterno é o que fará brotar nos corações humanos a concórdia, para mudar o *status* do refugiado de pessoa vulnerada para pessoa valorizada; de estranho para *frater*. A fraternidade possui um substrato singular apto a socorrer a humanidade e a preservá-la dos males que provocam a separação e o antagonismo. Apto a instaurar a ética da responsabilidade para com o Outro, a intermediar o encontro e o diálogo, a fim de que o rosto do Outro conte a sua história e desperte à alteridade. Ela, a fraternidade, é o tronco da humanidade, cujas raízes devem correr sob o solo onde se desenvolve a relacionalidade humana, para que deste solo possam brotar as desejadas flores da Justiça.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução Alfredo Bosi. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ACNUR. **Dados sobre refúgio**, 2020. Disponível em: http://www.acnur.org/portugues/dados-sobre-refugio/ Acesso em: 27 jul. 2020.

ACNUR. **Relatório Global Trends: Forced Displacement in 2019**, Publicado em 2020. Disponível em: https://www.unhcr.org/5ee200e37/#_ga=2.169875689.811031807.1595895753-1622796932.1590084271&_gac=1.217255780.1592859208.CjwKCAjwrcH3BRApEiwAxjdPTQVVxgXkvXGtMYyZROBKlCZQ4py09QLeSr1kEv0Mb7-Xk6sE3IvhNBoCh6QQAvD_BwE Acesso em: 14 jun. 2020.

ACNUR. **Relatório Stepping Up: Refugee Education in Crisis**. 2019. Disponível em: https://www.unhcr.org/steppingup/wp-content/uploads/sites/76/2019/09/Education-Report-2019-Final-web-9.pdf Acesso em: 22 jul. 2020.

ACNUR. **Manual de Procedimentos e Critérios para a determinação da condição de refugiado de acordo com a Convenção de 1951 e o Protocolo de 1967 Relativos ao Estatuto dos Refugiados**, 2018.

ACNUR. **Cartilha Protegendo Refugiados no Brasil e no Mundo**, 2018. Disponível em: https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2018/02/Protegendo-Refugiados-no-Brasil-e-no-Mundo_ACNUR-2018.pdf Acesso em: 16 jul. 2020.

ACNUR. **Fórum Global sobre Refugiados**. Disponível em: https://www.acnur.org/portugues/forum-global-sobre-refugiados/ Acesso em: 02 jul. 2020.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I.** Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim: notas sobre a política**. Tradução Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

ALARCÓN, Pietro de Jesús Lora. Direitos dos Refugiados: uma leitura com fundamento nos princípios constitucionais. ***Ius Gentium***. Curitiba, v. 7, n. 1, p. 219-241, jan./jun. 2016.

ALMEIDA, Guilherme Assis de. **A Proteção da Pessoa Humana no Direito Internacional: conflitos armados, refugiados e discriminação racial**. São Paulo: CLA Cultural, 2018.

ALMEIDA, Guilherme Assis de. **Direitos Humanos e Não Violência**. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2015.

ALVES, Angela L. Alvarenga. Refúgio e Soberania Estatal: "Refugiados Ambientais". *In:* JUBILUT, Liliana Lyra *et al.* (Orgs.). **"Refugiados Ambientais"**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2018.

ANDRADE, Maria Inês Chaves de. **A fraternidade como direito fundamental entre o ser e o dever ser na dialética dos opostos de Hegel**. Coimbra: Almedina, 2010.

ANDREATTA, Rita Maria de Faria Corrêa. **A dignidade humana do estrangeiro: o imigrante e o refugiado na perspectiva do diálogo intercultural**. [Dissertação] – Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões. Orientador: João Martins Bertaso; Co-orientador: Lívio Osvaldo Arenhart. Santo Ângelo/RS, 2008.

ANNONI, Danielle. **Direito Internacional dos Refugiados e o Brasil**. Curitiba: Gedai/UFPR, 2018.

AQUINI, Marco. Fraternidade e Direitos Humanos. *In:* BAGGIO, Antonio Maria (Org.). **O Princípio Esquecido/1**, São Paulo: Cidade Nova, 2008a.

AQUINI, Marco. Fraternidade e Direitos Humanos. *In:* CASO, Giovanni *et al.* (orgs.). **Direito e Fraternidade: ensaios, prática forense: Anais**. São Paulo: Cidade Nova: LTr, 2008b.

ARAÚJO, Vera. Dentro e além da complexidade: reflexões para uma cultura da unidade. *In:* **Fraternidade e Humanismo: uma leitura interdisciplinar do pensamento de Chiara Lubich**. Tradução: Alexandre Magno de Araújo, Luciano Menezes Reis. 1. ed. Vargem Grande Paulista/SP: Cidade Nova, 2014.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução Roberto Raposo. Posfácio de Celso Lafer, 10. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ARENDT, Hannah. **Nós, os Refugiados.** Tradução Ricardo Santos. Universidade da Beira Interior Covilhã, 2013.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. 7. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

AURÉLIO. **Dicionário de Língua Portuguesa** *(online)*. Disponível em: https://www.dicio.com.br/protecao/ Acesso em: 14 jul. 2020.

BAGGIO, Antonio Maria. O amor dos amores: a política na visão carismática de Chiara Lubich. *In:* **Fraternidade e Humanismo: uma leitura interdisciplinar do pensamento de Chiara Lubich**. Tradução: Alexandre Magno de Araújo, Luciano Menezes Reis. 1. ed. Vargem Grande Paulista/SP: Cidade Nova, 2014.

BAGGIO, Antonio Maria. Fraternidade e reflexão politológica contemporânea. *In:* BAGGIO, Antonio Maria (Org.). **O Princípio Esquecido/2: exigências, recursos e definições da fraternidade na política**. Vargem Grande Paulista/SP: Cidade Nova, 2009a.

BAGGIO, Antonio Maria (Org.). A inteligência fraterna. Democracia e participação na era dos fragmentos. *In:* BAGGIO, Antonio Maria (Org.). **O Princípio Esquecido/2: exigências, recursos e definições da fraternidade na política,** São Paulo: Cidade Nova, 2009b.

BAGGIO, Antonio Maria. A redescoberta da fraternidade na época do "terceiro 1789". *In:* BAGGIO, Antonio Maria (Org.). **O Princípio Esquecido/1**, São Paulo: Cidade Nova, 2008a.

BAGGIO, Antonio Maria. A idéia de fraternidade em duas Revoluções: Paris 1789 e Haiti 1791. *In:* BAGGIO, Antonio Maria (Org.). **O Princípio Esquecido/1**, São Paulo: Cidade Nova, 2008b.

BARZOTTO, Luis Fernando *et al.* (Orgs.). **Direito e Fraternidade: outras questões**. Porto Alegre: Sapiens, 2018.

BAUMAN, Zygmunt. **Danos Colaterais: desigualdades sociais numa era global.** Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

BAUMAN, Zygmunt. **Estranhos à nossa Porta**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as consequências humanas.** Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BERNARDO, Fernanda. A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir a propósito das cidades-refúgio, re-inventar a cidadania (II). **Revista Filosófica de Coimbra**, n.º 22, 2002. Disponível em https://www.saavedrafajardo.org/Archivos/Coimbra/22/Coimbra22-03.pdf Acesso em 08 de out. de 2019.

BÍBLIA SAGRADA. **Nova Bíblia Edição Pastoral**. São Paulo: Editora Paulus, 2014.

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Apresentação de Celso Lafer. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BORRÀS, Susana; FELIPE, Beatriz. Las Migraciones Ambientales: un Análisis de las Actualizaciones Jurídico-políticas. *In:* JUBILUT, Liliana Lyra *et al.* (Orgs.). **"Refugiados Ambientais"**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2018.

BRANCANTE, Pedro Henrique; REIS, Rossana Rocha. A "securitização da imigração": mapa do debate. **Lua Nova**. São Paulo, 77: 73-104, 2009.

BRAZ, Emerson de Assis; ANDRADE, Altamir Celio de. A Ética da Alteridade em Levinas: a lição do rosto do outro que clama por responsabilidade**. Revista de Filosofia e Teologia RHEMA**. v. 15, n. 48/49/50, p. 29-40, jan./dez. 2011. Disponível em https://seer.cesjf.br/index.php/RHEMA/article/view/142 Acesso em 07 jun. 2020.

BRUNO, André S. Chacon; LIMA, Jairo. Notas sobre a política de refúgio brasileira: considerações após a Constituição Federal de 1988 e a Lei 9.474/1997. **Anuário Brasileiro de Direito Internacional**, v. 1, n. 24, pp. 50-84, Out./2018.

CALEGARI, Marília. **Com lenço e com documento: condições de vida da população refugiada síria em São Paulo**. [Tese doutorado] – Universidade Estadual de Campinas. Orientador: Rosana Aparecida Baeninger, Campinas-SP, 2018.

CARRARA, Ozanan Vicente. Ética e Ontologia em Emmanuel Lévinas. **Revista Estudos Filosóficos**, n. 8, p. 33-50, 2012.

CARVALHO, Felipe Rodolfo de. Da fruição à hospitalidade: sujeito, natureza e cultura dos direitos humanos. **Revista do Instituto de Direito Constitucional e Cidadania** – IDCC, Londrina, v. 4, n. 2, p. 230- 250, dez, 2019.

CARVALHO, Felipe Rodolfo de. O rosto do outro e a letra da lei: ensaio sobre uma hermenêutica jurídica da alteridade. **Annales FAJE**, v. 3, p. 62-71, 2018.

CASO, Giovanni *et al.* (orgs.). **Direito e Fraternidade: ensaios, prática forense: Anais.** São Paulo: Cidade Nova: LTr, 2008.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência**. Tradução Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

CIDH. Corte Interamericana de Direitos Humanos. **Parecer Consultivo OC-21/14**. 2014. Disponível em: http://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea_21_por.pdf Acesso em 31 mai. 2020.

CLARO, Carolina de Abreu Batista. O Conceito de "Refugiado Ambiental". *In:* JUBILUT, Liliana Lyra *et al.* (Orgs.). **"Refugiados Ambientais"**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2018.

CODA, Piero. Por uma fundamentação teológica da categoria política da fraternidade. *In:* BAGGIO, Antonio Maria (Org.). **O Princípio Esquecido/1**. São Paulo: Cidade Nova, 2008.

COMPARATO, Fábio Konder. **A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos**. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

CONVENÇÃO DE GENEBRA. **Convenção de 1951 Relativa ao Estatuto dos Refugiados**. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_relativa_ao_Estatuto_dos_Refugiados.pdf Acesso em: 20 mai. 2020.

CONVENÇÃO DA OUA. **Convenção da Organização de Unidade Africana de 1969: que rege os aspectos específicos dos problemas dos refugiados em África.** Disponível em: http://www.cidadevirtual.pt/acnur/acn_lisboa/e-oua.html Acesso em: 30 set. 2020.

CORRÊA, Murilo Duarte Costa. Biopolítica e direitos humanos: Giorgio Agamben e uma antropolítica evanescente. **Revista Profanações**, Ano 1, n. 1, p. 22-37, jan/jun. 2014.

COSSEDDU, Adriana. Rumo às "fontes" do Direito, entre norma e vida. *In:* **Fraternidade e Humanismo: uma leitura interdisciplinar do pensamento de Chiara Lubich**. Tradução: Alexandre Magno de Araújo, Luciano Menezes Reis. 1. ed. Vargem Grande Paulista/SP: Cidade Nova, 2014.

COSTA, Juliano Xavier da Silva; CAETANO, Renato Fernandes. A concepção de alteridade em Lévinas: caminhos para uma formação mais humana no mundo contemporâneo. **Revista Eletrônica Igarapé**. n. 03, maio de 2014. Disponível em http://www.periodicos.unir.br/index.php/igarape. Acesso em 10 set. 2019.

CUNHA, Higor Hebert França da. Quem é bem-vindo? A securitização da migração e o papel da União Europeia e da Itália. **Ambivalências - Revista do Grupo de Pesquisa "Processos Identitários e Poder"**, v. 2, n. 4, p. 189-213, jul./dez., 2014.

DECLARAÇÃO DE CARTAGENA, **Declaração de Cartagena sobre os Refugiados** [Conclusões e Recomendações], 1984. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BD_Legal/Instrumentos_Internacionais/Declaracao_de_Cartagena.pdf Acesso em: 02 mai. 2020.

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. Tradução Fábio Landa *et al*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade**. Tradução Antonio Romane. Revisão Técnica: Paulo Ottoni. São Paulo: Escuta, 2003.

DOUZINAS, Costas. **O Fim dos Direitos Humanos**. Tradução Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

FACHIN, Luiz Edson. O direito sabe à fraternidade. Prefácio. *In:* FONSECA, Reynaldo Soares da. **O princípio constitucional da fraternidade: seu resgate no sistema de justiça.** Belo Horizonte: D'Plácido, 2019.

FACHIN, Luiz Edson. De Fraternidade Falando. **Revista Eletrônica do Tribunal Regional do Trabalho da 9ª Região.** Curitiba, v. 6, n. 58, p. 11-18, mar/abr. 2017.

FACHIN, Melina Girardi. Constitucionalismo Multinível: diálogos e(m) direitos humanos. **Revista Ibérica do Direito –** RID**.** Ano I, v. 1, n. 1, p. 66-82, Jan/Abr 2020.

FALLER, Maria Helena F. Fonseca. A concepção de Fraternidade em Emmanuel Lévinas: a ética da alteridade como fundamento da existência política. *In:* VERONESE, Josiane R. Petry; OLIVEIRA, Olga Maria B. A. de.; MOTA, Sergio Ricardo F. (Orgs). **O Direito no século XXI: o que a fraternidade tem a dizer - estudos desenvolvidos no Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSC**. Florianópolis: Insular, 2016.

FELDMAN-BIANCO, Bela. O Brasil frente ao regime global de controle das migrações: Direitos humanos, securitização e violências. **Travessia – Revista do Migrante**, Ano XXXI, n. 83, maio-agosto, 2018.

FERRARA, Pasquale. A fraternidade na teoria política internacional. *In:* BAGGIO, Antonio Maria (Org.). **O Princípio Esquecido/1**, São Paulo: Cidade Nova, 2008.

FLORES, Joaquín Herrera. **A reinvenção dos direitos humanos**. Tradução Carlos Roberto Diogo Garcia *et al*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

FONSECA, Reynaldo Soares da. **O princípio constitucional da fraternidade: seu resgate no sistema de justiça**. Belo Horizonte: D'Plácido, 2019.

FONSECA, Reynaldo Soares da. IV Congresso Nacional de Direito e Fraternidade e o I Congresso do IEDF (Instituto Brasileiro de Educação em Direitos e Fraternidade), 2018. *In:*

STJ Notícias. Disponível em: https://www.stj.jus.br/sites/portalp/Paginas/Comunicacao/Noticias-antigas/2018/2018-10-31_14-52_Prorrogadas-as-inscricoes-para-congressos-que-debatem-direito-e-fraternidade-e-educacao-em-direitos-no-STJ.aspx Acesso em: 14 ago. 2020.

FRIEDRICH, Tatyana Scheila; BENEDETTI, Andréa Regina de Morais. A visibilidade dos invisíveis e os princípios de proteção aos refugiados: notas sobre os acontecimentos recentes. *In:* GEDIEL, José Antônio Peres; GODOY, Gabriel Gualano de. (Orgs.) **Refúgio e Hospitalidade.** Curitiba: Kairós Edições, 2016.

GEDIEL, José Antônio Peres; CASAGRANDE, Melissa Martins; KRAMER, Josiane Caldas. Universidade e Hospitalidade Uma introdução ou mais um esforço! *In:* GEDIEL, José Antônio Peres; GODOY, Gabriel Gualano de. (Orgs.) **Refúgio e Hospitalidade**. Curitiba: Kairós Edições, 2016.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GODOY, Gabriel Gualano de. Refúgio, Hospitalidade e os Sujeitos do Encontro. *In:* GEDIEL, José Antônio Peres; GODOY, Gabriel Gualano de. (Orgs.) **Refúgio e Hospitalidade.** Curitiba: Kairós Edições, 2016.

GONZÁLEZ, María del Rosario Guerra; MATÍAS, Maribel Sánchez. ¿Es posible pensar la migración y el refugio desde la hospitalidad kantiana? **Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana** – REMHU, Brasília, v. 26, n. 53, p. 205-218, Ago. 2018.

GUERRA, Sidney. Refugiados ambientais no Brasil: uma abordagem a partir do caso do Haiti. **NOMOS. Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito – UFC.** v. 38, n. 2, p. 191-211. Jul./Dez. 2018. Disponível em: http://periodicos.ufc.br/nomos/article/view/31213 Acesso em: 25 set. 2020.

GUIMARÃES, Vera. Globalização e mobilidade: as condições de mobilidade contemporânea e as práticas turísticas. **Revista Contemporânea da UERJ**, ed. 18, Vol. 9, nº 2, p. 9-20, 2011.

HORITA, Fernando Henrique da Silva. **Direito e Fraternidade: a construção do conceito por meio dos saberes propedêuticos dos cursos no Brasil** [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos.** Tradução Rosaura Euchemberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

IDMC. **Global Report on Internal Displacement – GRID 2020.** Disponível em: https://www.internal-displacement.org/global-report/grid2020/ Acesso em 14 out. 2020.

IGHINA, Domingo. "Unidos ou dominados". Sobre uma leitura da fraternidade em função latino-americana. *In:* BAGGIO, Antonio Maria (Org.). **O Princípio Esquecido/2: exigências, recursos e definições da fraternidade na política**, Vargem Grande Paulista/SP: Cidade Nova, 2009.

JUBILUT, Liliana Lyra. **O Direito internacional dos refugiados e sua aplicação no ordenamento jurídico brasileiro**. São Paulo: Método, 2007.

JUBILUT, Liliana Lyra *et al.* (Orgs.). **"Refugiados Ambientais"**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2018.

KANT, Immanuel**. À Paz Perpétua**. Tradução Marco Zingano. Porto Alegre/RS: L&PM, 2017.

LAFER, Celso. A ONU e os direitos humanos. **Estudos Avançados**, v. 9, n. 25, p. 169-185, 1995.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LANGOSKI, Deisemara Turatti. Mobilidade migratória: o que a Fraternidade tem a dizer – um relato. *In:* VERONESE, Josiane R. Petry; OLIVEIRA, Olga Maria B. A. de.; MOTA, Sergio Ricardo F. (Orgs). **O Direito Revestido de Fraternidade - estudos desenvolvidos no Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSC**. Florianópolis: Insular, 2016.

LANGOSKI, Deisemara Turatti. **O Sujeito Cidadão nos Deslocamentos Humanos Forçados: uma concepção de cidadania fraterna**. [Tese doutorado] – Universidade Federal de Santa Catarina. Orientador: Arno Dal Ri Júnior. Florianópolis-SC, 2017.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre Nós: ensaios sobre a alteridade**. Tradução Pergentino Pivatto *et al.*, (coord.). 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do Outro Homem**. Petrópolis: Vozes, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Tradução José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

LOPES, Adelirian M. L.; AB'SABER, AZIZ N. (*in memoriam)*; HOSSNE, William S. O conceito de Refugiado Ambiental – é uma questão bioética? **Revista Bioethikos**, Centro Universitário São Camilo, v. 6, n. 4, p. 409-415, 2012.

LUBICH, Chiara. **Mensagem Movimento do Focolares**, 2006. Disponível em: https://www.focolare.org/pt/news/2006/11/01/parola-di-vita-di-novembre-2006/ Acesso em 10 abr. 2020.

LUBICH, Chiara. **Mensagem ao I Congresso Nacional sobre o tema "Direito e Fraternidade"**. Mariápolis Ginetta, Vargem Grande Paulista-SP, 25 a 27 jan., 2008.

LUCHINO, Maria de Las Mercedes R. F.; RIBEIRO, Wagner Costa. Refugiados Ambientais e a atuação do ACNUR como organismo internacional de proteção. **Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFMS**. v. 11, n. 3, p. 890-914, 2016.

MACHADO, Carlos Augusto Alcântara. **A garantia constitucional da fraternidade: constitucionalismo fraternal.** [Tese doutorado] – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Orientador: Ricardo Hasson Sayeg. São Paulo-SP, 2014.

MACHADO, Clara. **O Princípio Jurídico da Fraternidade: um instrumento para proteção de direitos fundamentais transindividuais**. 1. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

MANGUEIRA, Ana Beatriz da Costa; PACIFICO, Andrea M. C. P; NOBRE, Fábio R. F; MELO, Filipe R. O acolhimento dos refugiados na União Europeia em virtude da securitização da migração na região. **Estudos Internacionais**, Belo Horizonte, v. 7, n. 3, p. 63-82, dez. 2019.

MARTINI, Sandra Regina. Metateoria do Direito Fraterno e Direito do Consumidor: limites e possibilidades do conceito de fraternidade. **Revista de Direito do Consumidor**, v. 113, ano 26, p. 271-295. São Paulo: Ed. RT, set-out, 2017.

MARTINI, Sandra R.; SIMÕES, Bárbara B. de Oliveira. O lugar da fraternidade no acolhimento de refugiados em Porto Alegre. *In:* BARZOTTO, Luis Fernando *et al.* (Orgs.). **Direito e Fraternidade: outras questões**. Porto Alegre: Sapiens, 2018.

MARTUSCELLI, Patrícia Nabuco. Rumo à securitização das migrações nas Américas? Perspectivas da América Latina e do Sul. **Revista da Escola de Guerra Naval**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 115-142, jan./abr., 2016.

MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade**. Tradução Marta Lança. Lisboa-Portugal: Antígona, 2017.

MENESES, Ramiro Délio Borges de. **Da Hospitalidade em Derrida ao Acolhimento em saúde**. [Tese Doutorado] – Universidade Católica Portuguesa – Faculdade de Filosofia de Braga, 2012.

MICHAELIS. **Dicionário de Língua Portuguesa** (*online)*. Disponível em: https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/prote%C3%A7%C3%A3o/ Acesso em: 14 jul. 2020.

MULLER, Paulo Ricardo. Noções de Solidariedade e Responsabilidade no campo da cooperação internacional para a proteção de refugiados. **Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana –** REMHU, Brasília, Ano XXI, n. 40, p. 229-244, jan./jun. 2013.

NICKNICH, Mônica. A Fraternidade e os direitos sociais: reflexões à luz do pensamento de Hannah Arendt. *In:* VERONESE, Josiane R. Petry; OLIVEIRA, Olga Maria B. A. de.; MOTA, Sergio Ricardo F. (Orgs). **O Direito Revestido de Fraternidade - estudos desenvolvidos no Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSC**. Florianópolis: Insular, 2016.

OCHA. **Princípios Orientadores Relativos aos Deslocados Internos de 1998**. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BD_Legal/Documentos_da_ONU/Principios_orientadores_relativos_aos_deslocados_internos_1998.pdf Acesso em: 28 set. 2020.

OLIVEIRA, Laís; CARNEIRO, Cynthia Soares. A interceptação de navios no mar em violação ao princípio de non-refoulement. **Revista Argumenta Journal Law**, Jacarezinho/PR, Brasil, n. 28, p. 15-56, jan/jun 2018.

OLIVEIRA, Olga M. B. Aguiar de; CASTAGNA, Fabiano Pires. Crise no Ensino Jurídico: a aproximação entre o princípio da Fraternidade e a teoria crítica do direito na análise das diretrizes curriculares nacionais. *In:* VERONESE, Josiane R. Petry; OLIVEIRA, Olga Maria B. A. de.; MOTA, Sergio Ricardo F. (Orgs). **O Direito Revestido de Fraternidade - estudos desenvolvidos no Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSC**. Florianópolis: Insular, 2016.

OLIVEIRA, Olga M. B. Aguiar de; LANGOSKI, Deisemara Turatti. A sustentabilidade como expressão do princípio da Fraternidade. *In:* VERONESE, Josiane R. Petry; OLIVEIRA, Olga Maria B. A. de.; MOTA, Sergio Ricardo F. (Orgs). **O Direito no século XXI: o que a fraternidade tem a dizer - estudos desenvolvidos no Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSC**. Florianópolis: Insular, 2016.

OLIVEIRA, Olga M. B. Aguiar de; SILVA, Lucilaine Ignacio da. Conhecer para Reconhecer: o sujeito humano e a luta pelo reconhecimento social. *In:* VERONESE, Josiane R. Petry; OLIVEIRA, Olga Maria B. A. de.; MOTA, Sergio Ricardo F. (Orgs). **O Direito Revestido de Fraternidade - estudos desenvolvidos no Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSC**. Florianópolis: Insular, 2016.

ONU. **Carta das Nações Unidas**. **1945** [São Francisco]. Disponível em: https://brasil.un.org/pt-br/91220-carta-das-nacoes-unidas Acesso em: 25 jul. 2020.

ONU. **Convenção sobre os Direitos da Criança de 1989.** Disponível em: https://www.unicef.org/brazil/convencao-sobre-os-direitos-da-crianca Acesso em: 02 jul. 2020.

ONU. **Declaração das Nações Unidas sobre o Asilo Territorial de 1967**. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BD_Legal/Instrumentos_Internacionais/Declaracao_ONU_Asilo_Territorial.pdf?file=fileadmin/Documentos/portugues/BD_Legal/Instrumentos_Internacionais/Declaracao_ONU_Asilo_Territorial Acesso em: 23 jul. 2020.

ONU. **Declaração e Programa de Ação sobre uma Cultura de Paz de 1999**. Disponível em: http://www.comitepaz.org.br/download/Declara%C3%A7%C3%A3o%20e%20Programa%20de%20A%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20uma%20Cultura%20de%20Paz%20-%20ONU.pdf Acesso em: 18 jul. 2020.

ONU. **Declaração Mundial sobre a Sobrevivência, a Proteção e o Desenvolvimento da Criança nos anos 90**. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/c_a/lex42.htm Acesso em: 03 jul. 2020.

ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948**. Disponível em: https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/10/DUDH.pdf Acesso em: 10 abr. 2020.

ONU. **Protocolo Relativo ao Estatuto dos Refugiados**, 1967. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Protocolo_de_1967_Relativo_ao_Estatuto_dos_Refugiados.pdf Acesso em: 15 abr. 2020.

ONU NEWS. **Assembleia Geral adota Pacto Global sobre Refugiados com apoio de 181 países**, 2018. Disponível em: https://news.un.org/pt/story/2018/12/1652061 Acesso em: 17 jul. 2020.

PENCHASZADEH, Ana Paula; SFERCO, Senda Inés. Solidaridad y Fraternidad: una nueva clave ético-política para las migraciones. **Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana – REMHU**. Brasília, v. 27, n. 55, p. 149-164, abr. 2019.

PEREZ, Daniel Omar. Os significados dos conceitos de hospitalidade em Kant e a problemática do estrangeiro. **Konvergencias, Filosofía y Culturasen Diálogo.** Año IV, n. 15 Segundo Cuatrimestre 2007.

PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. **Direitos Humanos e Hospitalidade: a proteção internacional para apátridas e refugiados.** São Paulo: Atlas, 2014.

PEZZIMENTI, Roco. Fraternidade: o porquê de um eclipse. *In:* BAGGIO, Antonio Maria (Org.). **O Princípio Esquecido/1**, São Paulo: Cidade Nova, 2008.

PIERRE, Luiz A. A.; CERQUEIRA, Maria do Rosário F.; CURY, Munir; FULAN, Vanessa R. (Orgs.). **Fraternidade como categoria jurídica**. São Paulo: Cidade Nova, 2013.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional**. 14. ed., rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2013.

PITA, Agni Castro. Direitos Humanos e Direito Internacional dos Refugiados. *In*: GEDIEL, José Antônio Peres; GODOY, Gabriel Gualano de. (Orgs.). **Refúgio e Hospitalidade.** Curitiba: Kairós Edições, 2016.

PIZZOLATO, Filippo. A fraternidade no ordenamento jurídico italiano. *In:* BAGGIO, Antonio Maria (Org.). **O Princípio Esquecido/1**, São Paulo: Cidade Nova, 2008.

POZZOLI, Lafayette; TOLEDO, Iara Rodrigues de. Análise do princípio constitucional da dignidade humana face a dimensão da afetividade e o direito fraternal. **Problemata – Revista Internacional de Filosofia**, v. 8, n. 1, p. 178-190, 2017. Disponível em: https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/27851/17334 Acesso em 28 ago. 2020.

PUERTA NETO, Hélio Lentz; SANTOS, Rafael Padilha dos. A globalização como fator de (i)mobilidade das pessoas sob o enfoque do Relatório "Forced Displacement in 2015" da Agência para Refugiados da Organização das Nações Unidas. **Revista JURIS**, Rio Grande, v. 27, n. 1, p. 89-110, 2017.

RABENHORST, Eduardo R. Direitos Humanos e Globalização Contra-hegemônica: notas para o Debate. *In*: LYRA, Rubens Pinto. **Direitos Humanos: os Desafios do Século XXI uma abordagem interdisciplinar.** Brasília: Brasília Jurídica, 2002.

RAMOS, André de Carvalho. **Curso de Direitos Humanos**. 4ª ed. São Paulo: Saraiva, 2017.

RAMOS, André de Carvalho; RODRIGUES, Gilberto; ALMEIDA, Guilherme Assis de. (Orgs.). **60 anos de ACNUR: perspectiva de futuro**. São Paulo: Editora CL-A Cultural, 2011.

RAMOS, Érika Pires. **Refugiados ambientais: em busca de reconhecimento pelo direito internacional**. [Tese Doutorado] – Faculdade de Direito da USP. São Paulo, 2011.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

REALE, Miguel. **Lições preliminares de direito**. 27. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

RFI, Rádio França Internacional. **Delito de solidariedade: quando ajudar migrantes pode ser crime na França.** 2018. Disponível em: http://www.rfi.fr/br/franca/20180430-atos-de-solidariedade-aos-migrantes-podem-ser-considerados-crime-na-franca Acesso em 20 mai. 2020

RIBEIRO, Sabrina Florêncio. **Fraternidade, Sociedade e Direito**. 1ª ed. Fortaleza: Edição do autor, 2016a.

RIBEIRO, Sabrina Florêncio. **O resgate histórico do conceito de fraternidade e sua atuação em âmbito político-jurídico como elemento ontológico harmonizador dos vínculos relacionais de solidez democratica junta a liberdade e a igualdade. [**Dissertação] – Universidade de Fortaleza, Programa de Mestrado em Direito Constitucional. Orientador: Natércia Sampaio Siqueira. Coorientador: Márcio Augusto de Vasconcelos Diniz. Fortaleza, 2016b.

RIGATELLI, Maria Giovanna. Introdução: Como surgiu o Congresso. *In:* CASO, Giovanni *et al.* (orgs.). **Direito e Fraternidade: ensaios, prática forense: Anais.** São Paulo: Cidade Nova: LTr, 2008.

ROPELATO, Daniela. Notas sobre participação e fraternidade. *In:* BAGGIO, Antonio Maria (Org.). **O Princípio Esquecido/1**, São Paulo: Cidade Nova, 2008.

ROSSETTO, Geralda M. de Faria; OLIVEIRA, Olga Maria B. A. de. O Princípio da Fraternidade e o Pacto Transgeracional: a Sustentabilidade na (e da) Civilização Tecnológica. *In*: VERONESE, Josiane R. Petry; OLIVEIRA, Olga Maria B. A. de. (Orgs). **Direito, Justiça e Fraternidade**. 1. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

ROSSETTO, Geralda M. de Faria; VERONESE, Josiane R. Petry. A criança como fundamento da felicidade e do conviver e bem viver na perspectiva arendtiana: o necessário espaço para a Fraternidade. *In:* VERONESE, Josiane R. Petry; OLIVEIRA, Olga Maria B. A. de.; MOTA, Sergio Ricardo F. (Orgs). **O Direito Revestido de Fraternidade - estudos desenvolvidos no Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSC**. Florianópolis: Insular, 2016.

SANTOS, Ivanaldo; POZZOLI, Lafayette (Orgs.) **Fraternidade e Misericórdia: um olhar a partir da justiça e do amor**. São Paulo: Cultor de Livros, 2016.

SANTOS, Ivanaldo; POZZOLI, Lafayette (Orgs.) **Direito e Educação: fraternidade em ação: uma abordagem interdisciplinar**. 1. ed. São Paulo: Letras Jurídicas, 2014.

SILVA, Caroline Cordeiro Viana e; PEREIRA, Alexsandro Eugenio. A Teoria de Securitização e a sua aplicação em artigos publicados em periódicos científicos. **Revista de Sociologia e Política**, v. 27, n. 69, 2019.

SILVA, Thalita F. M; MARTINS, Joel S.; OLIVEIRA, Thays F. D. de. A proteção dos refugiados ambientais a partir do alargamento do Regime Internacional de Proteção dos Refugiados. **Revista Conjuntura Internacional**. Belo Horizonte, v. 14, n. 2, p. 126-137, mai./2018.

SOUZA, Ricardo Timm de.; FARIAS, André Brayner de.; FABRI, Marcelo. (Orgs.). **Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

THERBORN, Göran. Globalização e desigualdade: questões de conceituação e esclarecimento. **Revista Sociologias**, Porto Alegre, ano 3, nº 6, p. 122-169, jul/dez 2001.

TITTANEGRO, G. R**. Perspectiva sem ponto de fuga: A figura do refugiado e a saúde global como dispositivo da biopolítica na contemporaneidade**. [Tese Doutorado]. São Paulo: Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo, 2018.

TOSI, Giuseppe. A fraternidade é uma categoria política? *In:* BAGGIO, Antonio Maria (Org.). **O Princípio Esquecido/2: exigências, recursos e definições da fraternidade na política**, Vargem Grande Paulista/SP: Cidade Nova, 2009.

TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. Desafios e Conquistas do Direito Internacional dos Direitos Humanos no Início do Século XXI. *In:* **XXXIII Curso de Direito Internacional Organizado pela Comissão Jurídica Interamericana da OEA**. Rio de Janeiro, 2006.

VENOSA, Sílvio de Salvo. **Introdução ao estudo do direito: primeiras linhas**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2014.

VERONESE, Eduardo Rafael Petry. **Um conceito de fraternidade para o direito.** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.

VERONESE, Josiane R. Petry. Pedagogia do (re)conhecimento: educar para crescer direito. *In*: VERONESE, Josiane R. Petry; OLIVEIRA, Olga Maria B. A. de.; MOTA, Sergio Ricardo F. (Orgs). **O Direito Revestido de Fraternidade - estudos desenvolvidos no Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSC**. Florianópolis: Insular, 2016.

VERONESE, Josiane R. Petry; OLIVEIRA, Olga Maria B. A. de. (Orgs). **Direito, Justiça e Fraternidade**. 1. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

VERONESE, Josiane R. Petry; OLIVEIRA, Olga Maria B. A. de.; MOTA, Sergio Ricardo F. (Orgs). **O Direito Revestido de Fraternidade - estudos desenvolvidos no Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSC**. Florianópolis: Insular, 2016.

VERONESE, Josiane R. Petry; OLIVEIRA, Olga Maria B. A. de.; MOTA, Sergio Ricardo F. (Orgs). **O Direito no século XXI: o que a fraternidade tem a dizer - estudos desenvolvidos no Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSC**. Florianópolis: Insular, 2016.

VOCE, Maria. A visão do homem em Chiara Lubich. *In:* **Fraternidade e Humanismo: uma leitura interdisciplinar do pensamento de Chiara Lubich**. Tradução: Alexandre Magno de Araújo, Luciano Menezes Reis. 1. ed. Vargem Grande Paulista/SP: Cidade Nova, 2014.

ZANELLA, Diego Carlos. **O Cosmopolitismo Kantiano: do Melhoramento dos Costumes Humanos à Instituição da Paz**. [Tese Doutorado] – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Rio Grande do Sul, 2012.

ZANFORLIN, Sofia Cavalcanti. A construção contemporânea do refugiado e do migrante: dos benefícios da condição de vítima à repreensão do protagonismo. **Revista Eco Pós Perspectiva da UFRJ**, v. 16, n. 1, p. 134-146, jan./abr., Rio de Janeiro/RJ, 2013. Disponível em: https://revistas.ufrj.br/index.php/eco_pos/article/view/1172 Acesso em: 14 mai. 2020.