

UNIVERSIDADE PRESBITERIANA MACKENZIE

RICARDO ROSA FRAZÃO PEREIRA

**FENÔMENO MIGRATÓRIO DA VENEZUELA E OS DIREITOS
HUMANOS: PARA RECONSTRUÇÃO DE UMA TEORIA NORMATIVA**

São Paulo

2020

Ricardo Rosa Frazão Pereira

FENÔMENO MIGRATÓRIO DA VENEZUELA E OS DIREITOS
HUMANOS: PARA RECONSTRUÇÃO DE UMA TEORIA NORMATIVA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* da Universidade Presbiteriana Mackenzie, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Direito Político e Econômico.

Linha de Pesquisa: A cidadania modelando o Estado.

Orientador: Professor Doutor Orlando Villas Bôas Filho.

São Paulo

2020

Ricardo Rosa Frazão Pereira

FENÔMENO MIGRATÓRIO DA VENEZUELA E OS DIREITOS HUMANOS: PARA
RECONSTRUÇÃO DE UMA TEORIA NORMATIVA

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação *Stricto Sensu* da
Universidade Presbiteriana Mackenzie,
como requisito para a obtenção do título
de Mestre em Direito Político e
Econômico.

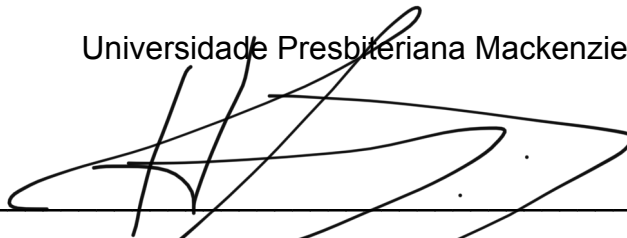
Aprovado em: _____ de _____ de _____

BANCA EXAMINADORA:



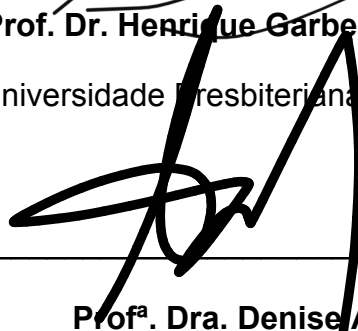
Prof. Dr. Orlando Villas Bôas Filho - Orientador

Universidade Presbiteriana Mackenzie



Prof. Dr. Henrique Garbellini Carnio

Universidade Presbiteriana Mackenzie



Prof.ª Dra. Denise Auad

Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo - FDSBC

Dedico este trabalho a meu pai Frazão (em memória), à minha mãe Tânia e à minha irmã Thaís. Dedico, também, a todos àqueles que lutam e sonham com um mundo mais justo, inclusivo e igualitário.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus. Ele sabe o porquê.

Agradeço a meu pai Frazão e minha mãe Tânia que, juntos, nunca mediram esforços para o meu desenvolvimento ético, pessoal e acadêmico...Minha mãe, se hoje estou em São Paulo concluindo esse projeto, é graças ao seu incentivo e incondicional apoio.

À minha irmã Thaís, de quem o mestrado me afastou fisicamente mas me aproximou no coração e na mente. Obrigado por todo apoio, carinho e amizade.

À minha avó Antônia, e também aos meus tios e tias: Alexandre, Clotilde, Rosana, Paulo Miranda, Nelma, Paulo Esteves, e meus primos, Paulo, Leonardo e Felipe, saibam que nenhum lugar do mundo, é capaz de provocar em mim o que a companhia de vocês me faz.

Gostaria de agradecer ao professor Orlando Villas Bôas Filho, não só pela enriquecedora experiência da orientação acadêmica, mas também pelo pleno apoio na “guinada teórica” que este projeto sofreu desde sua formulação inicial até a versão atual. Mas, para além da dimensão estritamente acadêmica, também devo agradecer ao professor Orlando por toda atenção, humildade e leveza para me transmitir um elevadíssimo conhecimento científico que pode ser conciliado com interesses humanitários.

Aos meus arguidores na banca de qualificação, Henrique Garbellini Carnio e Carlos Eduardo Batalha, pela leitura atenta e pelas críticas. Esforcei-me ao máximo para atendê-los na versão final desta dissertação.

Devo, também, agradecer aos colegas que fiz neste mestrado, pelas experiências incontáveis e pelas trocas no plano intelectual entre uma xícara de café e outra. Andressa, Daniel, Nicolý e Francisco, o convívio com vocês certamente tornou esse percurso mais ameno.

Aos demais amigos que tive o prazer de conhecer em São Paulo, que me proporcionaram compartilhar momentos, diferenças e pelas horas que falamos amenidades.

Aos amigos que ficaram fisicamente em Belém, mas que virtualmente sempre me deram apoio.

À Alejandra, por todo apoio e pela motivação para eu renovar o ritmo quando já me cansava.

A reflexão que se materializa nesta dissertação não seria possível sem os ensinamentos dos professores Silvio Luiz de Almeida, Clarice Duarte, Siqueira Neto, José Carlos Francisco, Irene Nohara e Gilberto Bercovici.

E por último, gostaria de agradecer à Universidade Presbiteriana Mackenzie, na figura do professor Felipe Chiarello, pelos desmedidos esforços para fazer deste Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* um centro de excelência na reflexão do direito e da cidadania.

“Você já passou por mim

E nem olhou pra mim

Você já passou por mim

E nem olhou pra mim

Acha que eu não chamo atenção (acha)

Engana o seu coração

(...)

Todo munda busca

Ninguém acha você

A cidade assusta, mas vai amanhecer”

(Letra da música “Invisível”, do grupo BaianaSystem).

RESUMO

A presente pesquisa investiga o fenômeno migratório de venezuelanos rumo ao Estado brasileiro, intensificado a partir de 2015, levando-se em conta as causas desse deslocamento e os mecanismos de proteção a esses migrantes dentro do ordenamento jurídico nacional e internacional. O processo migratório atual constitui-se como um fenômeno de alta complexidade e em constante complexificação, o que nos provoca a repensar os modelos de cidadania, viabilizando a inclusão e o reconhecimento dos migrantes enquanto cidadãos, com “direito a ter direitos” dentro de determinado espectro político. A Lei de Migração, de 2017, trouxe ao Brasil uma esperança para um novo começo e anseios por respostas às políticas de imigração da primeira década do século XXI, a fim de superar a legislação anterior (Estatuto do Estrangeiro), herança do período da ditadura militar. Revela-se como objetivo básico a reflexão sobre as perspectivas do reconhecimento e inclusão do imigrante em todas as esferas, bem como o acesso à cidadania, enquanto “direito a ter direitos”, para reconstrução de uma teoria normativa, a partir da formulação de políticas públicas em meio a um cenário internacional de (re)fechamento das fronteiras e retomada dos nacionalismos. Busca-se investigar os aspectos do fenômeno migratório da Venezuela; destacando o paradoxal caráter entre o direito humano de migrar e o estado de negação e exclusão daquele migrante, a partir do contexto social e do seu conjunto legislativo. É imperioso ainda, estudar o paradigma biopolítico de política migratória e as ferramentas de elaboração de um modelo inclusivo e de extensão da cidadania aos migrantes. Referencia-se no método dialético, complementado pelo paradigma da complexidade, e utiliza como procedimentos metodológicos a pesquisa bibliográfica e documental, submetidas à técnica da análise de conteúdo. É importante que se observe este fenômeno migratório e encaminhe novas possibilidades de garantia dos direitos humanos do migrante.

Palavras-chave: Fenômeno migratório; Reconhecimento; Inclusão; Políticas Públicas; Direitos humanos.

ABSTRACT

This research investigates the migratory phenomenon of Venezuelans towards the Brazilian State, intensified as of 2015, taking into account the causes of this displacement and the protection mechanisms for these migrants within the national and international legal system. The current migratory process is a phenomenon of high and constant complexity, leading us to rethink citizenship models, enabling the acceptance and recognition of migrants as citizens, with “the right to have rights” under a given political spectrum. The Migration Law, of 2017, brought Brazil hope for a new start and a need of responses to the immigration policies of the first decade of the 21st century, aiming to overcome the previous legislation (Statute of Foreigners), from the military dictatorship period. The basic objective is inciting reflection on the expectation of recognition and inclusion of immigrants in all spheres, as well as access to citizenship, as a “right to have rights”, for the reconstruction of a normative theory, based on the formulation of policies amidst an international scenario of (re) closing borders and resuming nationalisms. It seeks to investigate aspects of the migratory phenomenon in Venezuela; highlighting the paradoxical character between the human right to migrate and the state of denial and exclusion of that migrant, based on the social context and its legislative set. It is also imperative to study the biopolitical paradigm of migratory policy and the tools for elaborating an inclusive model and extending citizenship to migrants. It is referred to in the dialectical method, complemented by the complexity paradigm, and uses as methodological procedures bibliographic and documentary research, submitted to the technique of content analysis. It is important that this migratory phenomenon is observed and that new possibilities for guaranteeing the migrant's human rights.

Keywords: Migratory phenomenon; Recognition; Inclusion; Public policies; Human rights.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. ASPECTOS DO FENÔMENO MIGRATÓRIO DA VENEZUELA E A PROTEÇÃO DO IMIGRANTE	19
1.1. Antecedentes da migração na Venezuela	19
1.2. Cenário atual da Venezuela	21
1.3. Sistemas de proteção ao imigrante	23
1.4. Os instrumentos de acolhimento humanitário no ordenamento brasileiro	27
1.5. A ampliação do conceito de refugiado	30
2. O DIREITO HUMANO À MIGRAÇÃO	35
2.1. O fechamento da fronteira Brasil-Venezuela	35
2.2. Direito humano de migrar	37
2.3. Os interesses subjacentes	39
2.4. É possível haver um “direito de excluir”?	47
3. PERSPECTIVAS JURÍDICO-SOCIOLÓGICAS SOBRE OS FENÔMENOS MIGRATÓRIOS	59
3.1. Jürgen Habermas	59
3.1.1. Ética habermasiana e inclusão do outro	60
3.1.2. Solidariedade a partir de uma democracia deliberativa	64
3.1.3. Crítica de Habermas ao modelo neoliberal	67
3.1.4. Democracia radical e dialógica	68
3.1.5. A inclusão do outro na “ação comunicativa”	69
3.1.6. Patriotismo constitucional e o problema de identidade	71
3.2. Hannah Arendt	74
3.2.1. A natureza dos direitos humanos. O direito a ter direitos	75

3.2.2. A tensão entre a soberania nacional e os direitos individuais	79
3.2.3. Como assegurar o “direito a ter direitos”?	83
3.3. Giorgio Agamben e Michel Foucault	88
3.3.1. Teoria do biopoder e as vidas humanas	88
4. PARA RECONSTRUÇÃO DE UMA TEORIA NORMATIVA	96
4.1. A identidade nacional e a criação dos laços afetivos	97
4.2. Teoria do reconhecimento de Axel Honneth	100
4.3. Desprezo social coletivo	104
4.4. Reconhecimento do imigrante e a deliberação democrática	106
CONCLUSÃO	111
REFERÊNCIAS	
114	

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como proposta abordar os aspectos do fenômeno migratório à luz da proteção dos direitos humanos, concentrando-se na possibilidade de reconstrução de uma teoria normativa com finalidade de promover a integração dos migrantes enquanto cidadãos, na condição de pessoa humana com “direito a ter direitos” na sociedade brasileira, observando no horizonte, um cenário de opressão aos estrangeiros e imaginando um mundo de fronteiras não porosas onde a migração não seja tratada como um problema.

Considerando a heterogeneidade dos regimes de mobilidade global e, reconhecendo que o esforço para abordá-los em larga amplitude seria incompatível com o tempo do mestrado, além da possibilidade de recair numa imprecisão analítica, decidimos eleger o fenômeno migratório da Venezuela, empreendendo um recorte temporal em torno dos eventos ocorridos durante o século XXI, especialmente os desencadeados nos anos de 2015 e 2016.

Devemos registrar também que, quando for mencionada a palavra “crise”, jamais será feita com a pretensão de associá-la a um “problema”, no qual os imigrantes possam ser “culpados”. Desta feita, a relação será sempre de maneira semântica.

Neste sentido, entende-se que crise migratória consiste em todas as formas de mobilidade associadas a crises, isto é, qualquer situação em que existia uma ameaça generalizada à vida, à integridade física, à saúde ou à dignidade mínima que esteja além da capacidade de enfrentamento tanto dos indivíduos quanto das comunidades em que residem.

Essas crises humanitárias podem ser desencadeadas por eventos ou processos naturais ou ainda, provocadas pela influência humana. Embora esses eventos possam ser o gatilho imediato, uma governança local e nacional deficiente, a falta de preparação para situações de emergências, elevados índices de pobreza, entre outras coisas, podem precipitar crises humanitárias. Os países que possuem

maior grau de estabilidade não estão imunes a esses eventos, uma vez que, geralmente, possuem maior capacidade de auxiliar as populações afetadas.

Para os direitos humanos, o ser humano é conceituado como indivíduo do mundo, sob a ótica de uma natureza universal. Desse modo, o que fazer na ocasião em que os entes governamentais não conseguem salvaguardar a garantia desses direitos? É dever das organizações internacionais garantir que esses direitos universais sejam assegurados fomentando o exame de constitucionalidade das condutas violadoras aos direitos humanos, tal como atestar o regime eleitoral, possibilitando ao povo reivindicar sua soberania e seu destino?

O que se tem testemunhado nos dias de hoje é que a comunidade internacional tem se manifestado somente por declarações ou pela aplicação de sanções econômicas, embora isto afete consideravelmente a privação dos direitos básicos pelo povo. O princípio democrático deve ser assegurado, com a articulação e a deliberação de entes internacionais independentes e imparciais, de modo que a interferência política não contamine seus atos.

O regime de mobilidade humana é a demonstração da existência de uma crise nacional, que necessita ser solucionada, através de ações internacionais e extraordinárias, visto que o povo é o titular do poder e não o grupo que o detém.

Ao passo que os indivíduos em locomoção não podem ser negligenciados ou sujeitos à discricionariedade dos Estados vizinhos, os quais, na maioria das vezes, não possuem ferramentas ou mecanismos para adicionar em seus orçamentos as despesas referentes ao excedente populacional, como é possível perceber ao olharmos as dificuldades enfrentadas pelo Brasil, Colômbia, Equador, que são semelhantes às dificuldades enfrentadas pela União Europeia, em consequência da crise humanitária na Síria, entre outros.

Por este motivo, é fundamental que as Nações Unidas se manifestem de maneira imparcial e jurídica, no intuito de promover o fomento de políticas públicas para garantir o mínimo de dignidade aos imigrantes.

Com o objetivo de denunciar a ausência de uma articulação internacional mais eficiente para promoção e garantia dos direitos humanos aos imigrantes, selecionamos o exemplo da Venezuela, com a intenção de se empreender um recorte geográfico, uma vez que seria um desafio hercúleo e pretensioso abordar todos os regimes de mobilidade global, de acordo com suas inúmeras peculiaridades e vicissitudes.

Adiante, tentaremos abordar de maneira breve, alguns dos fatores que contribuíram para que a Venezuela entrasse no cenário o qual se encontra atualmente, devendo ser destacado no entanto, que o faremos sem a pretensão de incorrer em proselitismos ideológicos-partidários. Nesse sentido, o certo é que diante de uma confluência de diversos e complexos fatores, o Estado venezuelano se viu impossibilitado de exercer a prestação de serviços públicos essenciais mínimos, levando o país a uma grave crise econômica e comunitária.

Um Relatório do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos, relatou, em junho de 2018, graves violações de Direitos Humanos naquele país, tais como violações à liberdade de reunião, à liberdade de expressão e ao devido processo legal (ACNUDH, 2018). O relatório menciona também ataques a opositores políticos, ativistas sociais e defensores de direitos humanos, detenções arbitrárias, torturas e maus tratos.

O cerceamento do direito a uma refeição adequada é similarmente uma existência, tendo em ideia o controle estatal sobre o valor dos alimentos, a má gestão das terras cultiváveis confiscadas e a racional usura de alimentos. Além disso, o relatório ainda expõe a constante falta de remédios, insumos e equipes médicas, o que, por certo, incorre em violação direta ao direito à saúde.

Em razão da crise venezuelana, estima-se que, até setembro de 2018, mais de 2,6 milhões de venezuelanos já haviam emigrado de seu país e 186.800 solicitaram asilo em outros países. Nos dias de hoje, o movimento migratório desse país para o Brasil aumentou substancialmente. De acordo com dados da Polícia Federal, entre 2017 e novembro de 2018, entraram no Brasil 199.365 venezuelanos

por meio da fronteira do município de Pacaraima, em Roraima. Destes, 100.928 já teriam saído do Brasil e 98.437 também estariam em território brasileiro. Para fins de comparação, a Colômbia, que é o país mais atingido, estima ter recebido mais de 1 milhão de venezuelanos, começou a agir para reduzir o ingresso desses estrangeiros em crise humanitária, bem como o Peru e o Equador.

Importante ressaltar que o uso do “estima-se” se faz necessário em virtude dos casos de migração irregular. Além disso, os Estados de acolhida iniciaram o levantamento de dados, com o objetivo de articular as ações cabíveis para o acolhimento do contingente, posteriormente ao início do fluxo migratório.

Com efeito, este movimento migratório aumentou consideravelmente o de pedidos de refúgio, que passou de 10.357 solicitações em 2016 para 73.410 em 2018¹ (POLÍCIA FEDERAL, 2018). Roraima é o ente federativo mais impactado com o atual movimento, tendo sido o Estado que mais recebeu pedidos de refúgio no ano de 2018, totalizando 61,80% das solicitações de todo o país (POLÍCIA FEDERAL, 2018).

O excedente populacional e o aumento contínuo da demanda pelos serviços públicos do estado levaram Roraima a ingressar com uma Ação Ordinária no Supremo Tribunal Federal com o objetivo de obter tutela de urgência para: (i) bloquear temporariamente a divisa Brasil-Venezuela; (ii) implementação de atitudes efetivas de controle policial, de saúde e de vigilância sanitária por parte da União visando impelir o movimento imigratório imoderado; e (iii) a transferência de recursos adicionais ao estado, principalmente nas áreas de saúde e educação.

De fato, o crescente fluxo de imigrantes e refugiados venezuelanos na fronteira situada no norte do Brasil tem gerado profundos debates acerca da incorporação dessa comunidade em território nacional. Uma significativa parcela da mídia nacional tem noticiado de maneira recorrente os episódios recentemente ocorridos na Venezuela, que vão desde a escassez de gêneros alimentícios básicos e medicamentos, conforme já mencionamos anteriormente, até a ocorrência de

¹ Ressalte-se que os dados de 2018 correspondem aos dados obtidos até o mês de novembro deste ano. <https://www.justica.gov.br/seus-direitos/refugio/refugio-em-numeros>

conflitos ostensivos entre manifestantes contrários ao atual governo e as forças armadas, o que impulsiona essa grande movimentação de pessoas rumo ao Brasil e a outros países que fazem fronteira com a Venezuela.

Em meio a esse fenômeno social, o Congresso Nacional brasileiro aprovou a nova Lei de Migração, Lei n. 13.445, de 24 de maio de 2017, que veio substituir o Estatuto do Estrangeiro, da década de 1980, e que passa a considerar os migrantes sob o prisma dos direitos humanos. Nesse sentido, não seria equivocados compreender que a Lei de Migração provocou uma ruptura na lógica até então existente no tratamento dispensado aos estrangeiros no Brasil.

O Estatuto do Estrangeiro possuía uma aproximação com o enfoque de segurança nacional, que tratava o estrangeiro como uma ameaça em potencial aos interesses internos. Com isso, a nova lei de migração parte da compreensão de que aos estrangeiros aplica-se também a ótica dos direitos humanos, na mesma linha dos compromissos internacionalmente assumidos pelo Brasil. Essa mudança representa, sobretudo, um radical direcionamento dos valores ensejadores de tais leis.

Nesse contexto, torna-se relevante empreender um estudo acerca da recente lei de migração, bem como das demais políticas migratórias brasileiras, a fim de compreender como o deslocamento crescente e contínuo na América Latina, em especial das comunidades venezuelanas, poderá afetar o reconhecimento a direitos fundamentais dessas pessoas, seja na condição de migrantes, seja na condição de refugiados.

De acordo com Boaventura Santos, em sua obra *“Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”*, os imigrantes e os refugiados tornaram-se as expressões mais bem-acabadas da exclusão e da inexistência jurídica, em razão de não serem considerados nem sequer candidatos à inclusão social. Para o autor, o pensamento jurídico moderno se estrutura a partir de ‘linhas abissais’ que delimitam aqueles que são considerados ‘amigos’ e ‘inimigos’.

No mais, o sistema moderno de direitos revela um lastro de exclusões e decadências de suas próprias perspectivas de universalidade, definindo os indivíduos que são considerados ‘humanos’ (portadores de direitos e membros da sociedade civil) e ‘sub-humanos’ (que ocupam um território legal com direitos oficialmente não reconhecidos).

Diante de um reconhecimento previamente negado, evidenciam-se as fraturas no pensamento democrático contemporâneo, de modo que ideais como igualdade, liberdade e justiça, que são concebidos como inerentes a toda a espécie humana, continuam sendo travestidos em realidades sociais violentas pautadas pela rejeição e pela segregação.

Torna-se imperativo a compreensão dos vínculos existentes entre a criação identitária desses sujeitos autônomos, suas relações sociais e o desenvolvimento de seus nexos internos de solidariedade.

Nessa pesquisa, pretende-se abordar primeiramente os aspectos do fenômeno migratório da Venezuela, em busca de compreender os fatores sociais e econômicos que desencadearam o crescente e contínuo fluxo migratório de pessoas daquele país para países vizinhos e a proteção desses imigrantes.

Em seguida, faremos uma abordagem acerca do direito humano à migração, buscando compreender seus aspectos adjacente no âmbito do direito internacional. Abordaremos ainda, a existência e os limites das restrições a esse direito.

Posteriormente, buscaremos compreender esse fenômeno social a partir de teorias filosóficas que elegemos, como, por exemplo, as teorias desenvolvidas por Jürgen Habermas e por Hannah Arendt, pensadores caudatários de uma visão neokantiana e, por outro lado, apresentamos como contraponto a perspectiva da biopolítica de Giorgio Agamben e Michel Foucault. É válido destacar, todavia, que será feito um recorte na vasta e densa literatura desses autores, a fim de extrair suas concepções pertinentes ao nosso objeto de análise. Portanto, é preciso deixar

claro que não temos a pretensão de esgotar a literária inexaurível dos referidos teóricos.

Tentaremos demonstrar como um processo de negação do outro inviabiliza a concretização da dignidade humana e simultaneamente, contribui com o agravamento das enfermidades sociais fomentando um cosmopolitismo ainda precário.

Outra questão se insurge merecedora de uma reflexão, as lógicas jurídico-estatais modernas serviriam como mecanismos que silenciam a dominação, renovando as formas alternativas de violência estrutural? As diversas maneiras de ofensa e negativa do reconhecimento recíproco rompem com as bases político-filosóficas constitutivas do ideal de Estado democrático de direito?

Dito isto, nossa pretensão é demonstrar a necessidade de um procedimento normativo que acentue as hipóteses em que um indivíduo pode ser excluída(o) de uma determinada comunidade política, mas somente por essas hipóteses. Nesse sentido, a pesquisa extravasa seu objetivo mais ousado: idealizar um mundo onde não exista fronteiras opressivas ao passo que a migração não seja encarada como um problema e que o imigrante seja reconhecido, de fato, como um sujeito a ter direitos, sob a perspectiva da *Luta pelo Reconhecimento*, de Axel Honneth.

Desse modo, a problematização que se pretende enfrentar vai além da garantia e efetividade do reconhecimento jurídico formal, diz respeito ao reconhecimento na esfera da estima social, de forma que os imigrantes e refugiados possam ser acolhidos, respeitados e valorizados pelo que são. Por fim, quais os caminhos a serem percorridos para a reconstrução de uma teoria normativa que seja capaz de superar um cosmopolitismo precário?

1. ASPECTOS DO FENÔMENO MIGRATÓRIO DA VENEZUELA E A PROTEÇÃO DOS IMIGRANTES

1.1. Antecedentes da migração na Venezuela

A Venezuela passou por diferentes processos migratórios ao longo de sua história, os quais não foram uniformes. Durante o século XX, a Venezuela recebeu imigrantes, este processo pode ser resumido em duas etapas: a primeira correspondente à imigração europeia (1950-1960) e o segundo, de origem latino-americana (1970-1980, parte dos anos 90).

No período de 1945 até o final dos anos sessenta, a Venezuela mudou seu padrão de imigração, em um primeiro contingente da Europa chegou ao país fugindo de conflitos bélicos, como a Segunda Guerra Mundial, somados a outras razões de ordem social, econômica e sócio-políticas, mas também estimuladas pela formação de grupos de apoio na organização do Estado, comunidades científicas e investimentos desse continente para a América. A principal atração da Venezuela, apesar de seu regime político ditatorial, que durou até 1958, foi a estabilidade, a ausência de conflitos e o processo de modernização no qual os imigrantes tiveram um papel muito importante².

Com relação à segunda etapa da imigração latino-americana, esta foi bastante heterogênea por dois motivos: o primeiro relacionado à características dos imigrantes: país de origem, nível de qualificação e atividade econômica que eles desenvolveram e o segundo, devido à variação nos níveis de imigração geral.

Os colombianos foram um dos principais grupos de imigrantes na Venezuela nos anos sessenta, setenta e início dos anos oitenta, caracterizados inicialmente pela busca de uma melhor qualidade de vida após a recessão econômica interna provocada pela queda de café e, mais tarde, por causa de seu conflito interno.

² DE LA VEGA, Iván. Mundos en Movimientos. El caso de la movilidad y emigración de los científicos y tecnólogos venezolanos. Caracas-Venezuela-Fundación Polar, 2005.

Por volta dos anos 70 e início dos 80, chegou ao país um grupo de imigrantes que variava em termos de nível de qualificação; a principal razão de sua emigração era por razões políticas, pois alguns haviam fugido das ditaduras implantadas nos países como Chile, Uruguai, Argentina e Bolívia. Nos dois casos, colombianos e outros imigrantes latino-americanos, a escolha da Venezuela como destino se deve à força econômica do momento derivada do sucesso que o petróleo alcançou nos mercados mundiais (Álvarez, 2006).

O comportamento migratório dos venezuelanos na época pode ser definido como enraizado, a mobilidade para outros países é observada, mas seu caráter não é definitivo. Um exemplo que ilustra esse fato é o das pessoas que foram estudar em outros países e que, ao final de suas atividades universitárias, retornaram para ingressar no setor produtivo, frequentam grupos acadêmicos, desenvolvendo linhas de pesquisa e fomentando a inovação em diversas áreas do país.

O panorama da estabilidade social e econômica na Venezuela permaneceu até 1983. Naquele ano, o país passou por uma crise como resultado de compromissos assumidos durante a temporada do boom do petróleo que resultaram em uma grande dívida externa, de modo que esses eventos causaram um declínio econômico, sendo essa conjuntura um ponto de virada do que seria a situação venezuelana dos próximos vinte anos e, com ela, a mudança do padrão migratório.

A crise socioeconômica e política do país não apenas causou corrupção, desemprego, deterioração da produção e serviços públicos, mas também afetou o comportamento da população, desde então o país começou a mostrar sinais de emigração de venezuelanos. Durante esse período de crise, não apenas alguns imigrantes que chegaram anos atrás retornaram ao seu país de origem, mas também alguns venezuelanos decidiram procurar um modo de vida melhor deixando o país, incluindo profissionais, jovens e alguns prestes a terminar seus estudos universitários.

Desta feita, o processo migratório venezuelano do século XX pode ser definido em duas perspectivas: a primeira: uma imigração em declínio que variou em

termos de características; A maioria dos imigrantes desse período veio de países como a Colômbia, com menor grau de escolaridade (em média) e as principais áreas em que se desenvolveram tinham a ver com tarefas domésticas e trabalho doméstico, fugindo de conflitos sociais, ainda muito intenso, do país vizinho: guerrilha, tráfico de drogas e violência.

Por outro lado, a segunda perspectiva está relacionada com o surgimento da emigração de venezuelanos e seu aumento gradual, cujas possíveis razões estariam relacionadas à crescente e profunda crise econômica do país, que a partir de agora afetou as características sociais e visíveis da crise política em nível nacional. Isso significa que durante o século XX, foram criadas condições para que a sociedade buscasse uma saída da situação de deterioração sustentada vivida na Venezuela.

1.2. Cenário atual da Venezuela

A partir de 2016 e como parte de um processo que está se formando devido à negligência com a questão da imigração e a um aumento gradual da crise interna, as características daqueles que tomam a decisão de emigrar começam a mudar claramente. O objetivo permanece o mesmo, melhorar a qualidade de vida, mas agora não se relaciona apenas ao fato de maior segurança pessoal ou jurídica, melhorar o poder de compra, ter um emprego ou evitar a polarização política.

Os novos imigrantes venezuelanos buscam condições mínimas de vida: acesso a alimentos e assistência médica completa, que não encontram na Venezuela devido à escassez desses itens ou ao alto custo deles, uma vez que se tornaram inacessíveis à maior parte da população, especialmente para aqueles setores com menor capacidade econômica.

Da mesma forma, existem algumas situações internas que tornam a emigração ainda mais complexa, como acesso a documentação pessoal: apostilas, registro civil, documentos acadêmicos, incluindo o documento de identidade internacional, o passaporte. Por outro lado, a Associação Internacional de

Transporte Aéreo reconhece que na Venezuela não apenas o tráfego de voos diminuiu, mas desde 2014 saíram catorze companhias aéreas internacionais, com oito restantes em operação até o final de 2017.

Derivada de um processo em que os venezuelanos tinham uma tendência mínima à emigração em meados do século XX, a dinâmica recente mostra que o planejamento do emigrante não está orientado sobre como será incorporado no possível país de destino, fato que se manifesta. Nas etapas anteriores, neste período, o objetivo é deixar a Venezuela. É por esse motivo que os países da região se tornam os destinos imediatos, principalmente os países fronteiriços, como Colômbia, Brasil e algumas ilhas do Caribe.

A literatura especializada em migração indica que as fronteiras geralmente são a primeira opção imediata do emigrante quando, por razões adversas do contexto, devem deixar o país de origem. O caso da Venezuela - que havia sido um país que recebia imigrantes até o início do século - explica muito bem essa dinâmica, principalmente no caso colombiano. Isto porque, anteriormente a Venezuela era um país receptor e nos dias de hoje, se tornou um ente emissor dos próprios venezuelanos.

No caso do Brasil, embora a fronteira cubra mais ou menos a mesma extensão que a colombiana, limita-se apenas ao estado Bolívar (lado venezuelano). Conforme já mencionado anteriormente, o Estado de Roraima, cuja população não supera 300.000 habitantes e com problemas estruturais de longa data.

As projeções apontam para um saldo definitivo de 3.500.000 venezuelanos no exterior, o que significa 10% de sua população total; considerando que, segundo o Instituto Nacional de Estatística da Venezuela, a população é de aproximadamente 31 milhões de habitantes (INE). As causas se devem à fuga de cidadãos de um país com uma crise humanitária complexa causada pela instabilidade do Estado e de suas instituições que não proporcionam confiança ou proteção a seus habitantes, o que resulta em pobreza, desigualdade social e destruição da economia. nacional acompanhado por uma ruptura do tecido social que, no caso da Venezuela, se deve

a uma polarização entre os setores sociais afetados pela violência e pelo colapso generalizado.

1.3. Sistemas de proteção aos imigrantes

O sistema internacional de proteção a refugiados é inseparável da constituição do Direito Internacional, do Direito Humanitário e dos Direitos Humanos (DIDH). A Carta das Nações Unidas, como marco legal para a instrumentalização do direito internacional, baseia-se no ideal de convivência possível e harmoniosa entre países devidamente reconhecidos, além de defender a soberania de cada país e determinar os princípios básicos da comunidade internacional, como a autodeterminação dos povos, de modo que pessoas e países estrangeiros estão proibidos de interferir nos assuntos internos do país.

No entanto, no mesmo aspecto, se faz necessário propor instrumentos normativos para a proteção da humanidade, os quais, embora tenham sido incorporados à cidadania do país a que pertencem, são privados desses direitos apenas por considerações políticas, devido a falta de instrumentos nacionais e internacionais para defender efetivamente os direitos humanos.

A adoção da "Declaração Universal dos Direitos Humanos" (1948), que mais tarde foi adotada em 1966, permitiu o surgimento de um sistema global de proteção dos direitos humanos. Outrossim, com o estabelecimento de sistemas regionais envolvendo a África, Américas e Europa, através dos quais tentam combinar as particularidades de cada região atendida pela proteção legal internacional dos direitos humanos³.

Piovesan (Piovesan, 2017, p.357) ensina que, além desses instrumentos, a Declaração dos Direitos Humanos de Viena (1933) também reiterou: "Todos os

³ De acordo com Guilherme Almeida a respeito da composição do DIDH: "A Carta da ONU (1945) a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), o Pacto Internacional de Direitos Cívicos e Políticos (foi adotado em 1966 e entrou em vigor em 1976; atualmente tem 168 ratificações), e o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (foi adotado em 1966 e entrou em vigor em 1976; atualmente conta com 162 ratificações) formam, em seu conjunto, a Carta da ONU de Direitos Humanos, documento básico do DIDH." (ALMEIDA, 2015, p. 42)

direitos humanos são universais, interdependentes e interrelacionados. A comunidade internacional deve tratar os direitos humanos globalmente de forma justa e equitativa, em pé de igualdade e com a mesma ênfase”, ou seja, para reafirmar a interdependência dos Direitos Humanos, Democracia e Desenvolvimento.

Da mesma forma, a proteção dos refugiados no mundo é global, regional e nacional. O Alto Comissariado das Nações Unidas (ACNUR) é um órgão internacional de monitoramento que tem o poder de monitorar a conformidade e a eficácia dos instrumentos globais em face das pessoas em estado de vulnerabilidade.

O marco legal para a proteção internacional dos refugiados por meio do Direito Internacional Instrumental para os Refugiados (DIR) começou após a Segunda Guerra Mundial, com a Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados, de 1951. Então, surgiu o Protocolo Adicional de 1967, que tornou o sistema de proteção mais abrangente e levou a situação real dos refugiados no mundo, não limitando-se tão somente ao continente europeu.

No que se refere ao ACNUR (Alto Comissariado das Nações Unidas), o autor Almeida (2015) disse: "com a elaboração da Convenção de Genebra de 1951 e do Protocolo de 1967, estavam prontos os principais documentos jurídicos do DIR; restava a criação de um organismo responsável para aplicar esses instrumentos" (ALMEIDA, 2015, p. 95).

Sob o mesmo prisma de melhoria do mecanismo e do sistema internacional de proteção de refugiados, tornou-se necessário trazer proteção regional para complementar os instrumentos globais. Na região africana, a Organização da Unidade Africana (OUA) celebrou a Convenção de 1960 o qual levantou um entendimento mais amplo do termo "refugiados" sob condições que o sistema global não pôde atender. Na América Latina, houve a Convenção de Cartagena (1984)⁴,

⁴ “A Declaração de Cartagena recomendava que, além daquelas hipóteses normais de reconhecimento da condição de refugiados, os países deveriam incorporar aos seus ordenamentos jurídicos o conceito de refugiado, também, a toda aquela pessoa que tivesse fugido de seu país porque a sua vida, segurança ou liberdade tenham sido ameaçadas pela violência generalizada,

que redefiniu elementos para estabelecer um mecanismo de cooperação com o ACNUR, visando constituir um mecanismo mais eficaz para proteger refugiados de países da região.

Do ponto de vista nacional, o Brasil sempre foi reconhecido por organizações internacionais, por apresentar e propor tecnologias avançadas para proteção não apenas a proteção dos imigrantes, mas também a proteção de diversas outras minorias. Certamente, a eficácia das políticas públicas nacionais adotadas por esses instrumentos merece uma extensa discussão novamente, mas até então, o país trabalha para melhorar continuamente a legislação nacional para atender às necessidades sociais daqueles que solicitam refúgio em nosso país.

Com efeito, considerando o cenário atual dos refugiados no Brasil, toda a sociedade tem desempenhado um papel relevante na elaboração das diretrizes que serão adotadas diante desse fenômeno. Uma maneira prática de solucionar as necessidades dessas pessoas são os acordos internacionais, bem como a Lei no 9.474 de 1997 e a Lei no 13.445 de 2017. Essas duas legislações tem como objetivo que os refugiados tenham assegurados os direitos humanos básicos e que possam se adaptar ao país.

De acordo com o Programa Nacional de Direitos Humanos de 1996, desenvolvido em conjunto pelo governo brasileiro e pelo ACNUR, a Lei nº 9.474/97 foi formulada. Essa lei é considerada uma das mais avançadas do mundo e pioneira na América Latina, “[...] sendo usada como parâmetro para inúmeros outros países, pois traz uma ampla abordagem de situações que caracterizam o status de refugiado” (PEREIRA, 2004, p. 36).

Embora considerada uma parte importante da legislação internacionalmente, ainda não atingiu o nível de legislação como o México e a Argentina, porque nesses países a legislação especial para refugiados levanta questões de gênero como fator essencial de perseguição e solicitações de refúgio.

agressão estrangeira ou conflitos internos, violação maciça dos direitos humanos ou outras circunstâncias que tenham perturbado gravemente a ordem pública”. (BARRETO, 2010, p.16).

Deve-se notar que a lei dos refugiados envolve levantar a questão da integração, a fim de facilitar o acesso às instituições acadêmicas em todos os níveis devido às suas desvantagens, a fim de simplificar os requisitos de acesso. Para atingir esses objetivos, o governo brasileiro pode estabelecer parcerias e / ou chegar a acordos com diversas entidades, como SESI, SENAI, SESC, além de hospitais universitários e instituições de ensino.

Outro problema enfrentado pela Lei nº 9.474/97 é que não há políticas públicas delineadas para a integração local de refugiados, o que mostra a generalização do problema e a falta de uma estratégia para alcançar a integração.

Nesse sentido, considerando as lacunas e fragilidades da Lei nº 9.474/97, o Brasil promulgou recentemente uma nova “Lei de Migração” (Lei 13.445/2017), que visa melhorar o sistema existente.

Além disso, o Ministério da Justiça e o Conselho Nacional de Refugiados (CONARE) formularam resoluções normativas que têm a capacidade de melhorar gradualmente o sistema de proteção nacional para situações de refugiados. Além do estabelecimento de duas sedes no ACNUR, o país também possui organizações da sociedade civil que ajudam o país a participar para receber adequadamente migrantes e refugiados, como a Cáritas Arquidiocesana de São Paulo.

Apesar da existência de todo um arcabouço jurídico para garantir proteção dos imigrantes, considerando que a situação tratada pelo país envolve não apenas ações nacionais, mas também a sociedade como um todo, inúmeras são os desafios para lidar com a situação dessas pessoas. Nesse caso, o principal problema que os imigrantes ou refugiados enfrentam atualmente no Brasil, é receber a devida recepção e não obstante, são por meio de políticas públicas que eles usam o mecanismo de empoderamento para continuar vivendo sem ter que depender unicamente de assistência social do Poder Público.

Em questões universais, especialmente questões de refugiados, será difícil esgotar todas as dificuldades que a sociedade enfrenta no reconhecimento dos direitos das pessoas nessas condições. No entanto, neste estudo, algumas questões

serão destacadas e apontadas mais à frente, ao passo que tais questões conseguem falar diretamente com a responsabilidade do indivíduo de reconhecer as necessidades do outro.

Inicialmente, deve-se registrar a existência de uma certa hostilidade praticada pelos cidadãos do país acolhedor, em ações xenófobas em desfavor daqueles que solicitam refúgio. Nesse contexto, Kant (1989) alertou que não deveria haver confusão entre o reconhecimento de direitos e o comportamento voluntário de benevolência. Kant assim asseverou (1989, p. 37): “trata-se aqui 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”. A própria legislação nacional também incentiva esse comportamento.

Em que pese a existência de documentos legais modernos e avançados, ao analisar criticamente sua base substantiva, pode-se descobrir que existem mais objetivos do que reconhecimento de direitos para evitar a responsabilidade da hospitalidade e tudo o que dela resulta.

Em outro contexto, e ainda assim vinculada às problemáticas anteriormente acima destacadas, destaca-se que “os imigrantes se colocam como elementos vivos e vulneráveis nesse cenário reificante em mutação, que exige uma reformulação radical de suas próprias bases normativas que fundamentam seus arcabouços institucionais e humanos” (FERREIRA, 2017, p. 54).

Dessa forma, na medida em que eles evitam todas e quaisquer tipos de violações em seus países de origem, não seria nada razoável que tais violações sejam repetidas no país anfitrião. No entanto, devido a discursos políticos e da mídia errados, o desrespeito aos solicitantes de asilo e uma cultura de piedade e desprezo ainda se destacam, levando a uma falta de reconhecimento de outra pessoa como sujeito de direitos.

1.4. Os instrumentos de acolhimento humanitário no ordenamento brasileiro

Feita algumas breves considerações acerca das leis nacionais que tratam do acolhimento humanitário dentro do ordenamento jurídico, trataremos neste tópico, de alguns pontos relevantes que julgamos merecer um destaque maior a fim de contextualizar a proteção aos imigrantes e refugiados em termos legais.

Preambularmente, conforme previsto no art. 3º, VI da Lei nº 13.445/17, o acolhimento humanitário é considerado o princípio fundamental para a implementação da política de imigração no Brasil. Isso significa que a Lei de Migração prescreve normas gerais as quais o Poder Público deverão observar para ajudar os imigrantes em situação de vulnerabilidade. Nesse contexto, foi promulgada a Lei nº 13.684 em 21 de junho de 2018, cujo objetivo consiste em fornecer medidas de assistência emergencial para àqueles que se encontram em situação frágil tendo em vista o fenômeno migratório impulsionado pela crise humanitária.

O referido instrumento legal tem um valor importante para estabelecer as condições de implementação do art. 3º, VI da Lei de Migração, de modo que, conforme foi dito no parágrafo anterior, este dispositivo irá definir os critérios para a aplicação do princípio do acolhimento humanitário, com fundamento no conceito de “crise humanitária”. Vejamos:

(...) situação de grave ou iminente instabilidade institucional, de conflito armado, de calamidade de grande proporção, de desastre ambiental ou de grave e generalizada violação de direitos humanos ou de direito internacional humanitário que cause fluxo migratório desordenado em direção à região do território nacional (Art. 3º, VI da Lei de Migração)

Este dispositivo expõe, de certo modo, uma série de situações que provocam maior atenção da comunidade internacional desde o século passado, principalmente os desafios para equacionar as consequências da degradação ambiental e desastres naturais, a proteção dos direitos humanos, assim como a institucionalização da solidariedade internacional em virtude dos fluxos migratórios.

É válido ressaltar, portanto, que o acolhimento humanitário se refere ao auxílio prestado por um país a uma população, considerando os riscos aos quais esses indivíduos estão sujeitos. Além disso, se tornam relevantes que, além do auxílio para o acolhimento, sejam desenvolvidas ações práticas que sejam capazes

de promover o acesso a direitos básicos, tais como: direito à saúde, direito à educação, direito ao trabalho, direito à moradia digna, etc.

Outrossim, o art. 14, § 3º da Lei de Migração prevê o direito de que sejam concedidos vistos temporários para essas pessoas. Portanto, a lei brasileira prevê que o acolhimento humanitário seja concedido aos apátridas, nacionais de qualquer país em instabilidade institucional grave ou iminente, conflito armado, desastres ambientais, violações graves dos direitos humanos ou do direito internacional humanitário.

Pode-se observar que a recepção humanitária é realizada em um contexto extraordinário de migração. Além disso, a emissão de um visto temporário para o acolhimento humanitário não significa que a pessoa que recebe tal assistência seja considerada refugiada ou apátrida.

Quanto aos refugiados, vale dizer que vistos temporários apenas constituem ações administrativas para aprovar a entrada desses imigrantes em território nacional, enquanto aguardam a apreciação de suas solicitações de refúgio junto ao CONARE. Na Lei nº 9.474/97, compete à Polícia Federal proceder o registro de um refugiado, bem como encaminhar seu pedido de identificação permanente. Finalmente, o art. 20 da Lei de Migração estabelece a necessidade de identificação civil de cada tipo de solicitante, seja de refúgio, de asilo, ou acolhimento humanitário.

Atualmente, é a Portaria Interministerial 09, de 14 de março de 2018, que regula a implementação do acolhimento humanitário e estabelece os critérios para a autorização de residência ao imigrante no território nacional, de modo que esse pedido deverá ser apresentado em uma das unidades Polícia Federal.

Conforme disposto no §1º do art. 1º da Portaria Interministerial, a concessão de autorização de residência será de dois anos, podendo os imigrantes solicitar residência por tempo indeterminado. Portanto, os imigrantes venezuelanos podem permanecer em território brasileiro e exercer os direitos protegidos pela Lei nº

13.684 de 2018, que aborda o acolhimento de pessoas em grau de vulnerabilidade decorrente da crise humanitária na Venezuela.

Dessa maneira, a formalização da imigração venezuelana se torna mais fácil, e que, por certo, reduziu as solicitações de refúgio junto ao CONARE, que ainda apresentava certa resistência em reconhecer o estatuto de refugiado aos venezuelanos.

1.5. A ampliação do conceito de refugiado

No dicionário da língua portuguesa, a palavra “refugiado” refere-se semanticamente àquelas pessoas que se deslocam para um lugar seguro, um abrigo, “a fim de escapar a um perigo”. No âmbito do direito internacional, tal definição encontra-se insculpida no art. 1º, (A), (2) da Convenção relativa ao Estatuto dos Refugiados, de 1951, ao consignar “refugiado” qualquer pessoa:

Que em consequência dos acontecimentos ocorridos antes de 1º de janeiro de 1951 e, temendo ser perseguida por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas, encontra-se 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 nacionalidade, encontra-se fora do país no qual tinha sua residência habitual em consequência de tais acontecimentos, não pode ou, devido ao referido temor, não quer voltar a ele. (Estatuto dos Refugiados, art. 1º, A, 2)

Dessa forma, considerando a violência perpetrada a uma pessoa por conta de sua raça, convicções políticas, condição socioeconômica, é que o estatuto de refugiado se faz necessário. Por conseguinte, o deslocamento dessas pessoas em busca de um abrigo em outro país, é provocado pelo receio de perseguição ao qual ela é exposta, o que torna sua permanência no país de origem praticamente impossível.

Noutro passo, percebe-se que tal dispositivo também referencia um outro tipo de refugiado, qual seja, aquele sem nacionalidade. Portanto, o migrante que, além

de sofrer perseguição por uma das causas acima elencadas e que, além disso, não possua nacionalidade, também será considerado refugiado.

Esta atual definição, construída dentro de um contexto histórico, não observou a variedade de tipos de refúgio existentes na atualidade, de modo que o Protocolo Adicional de 1967, promoveu sua modificação. De fato, o conceito de refugiado limitava-se tão somente aos episódios anteriores ao ano de 1951 e, além disso, tratava apenas dos deslocamentos ocorridos no continente europeu daquele período.

Não obstante, em que pese as adequações feitas pelo Protocolo de 1967, que retirou a definição de refugiado a limitação temporal (art. 1º) e excluiu a restrição geográfica, conforme art. 1º (3), o conceito de refugiado segue, nos dias de hoje, relacionado à exigência de perseguição, ignorando por exemplo, conflitos internos ou desastres ambientais.

Desta feita, com a incorporação do Estatuto dos Refugiados de 1951, e seu Protocolo, de 1967, ao ordenamento pátrio, é garantido a todo e qualquer migrante, o direito de solicitar a apreciação de seu pedido de refúgio, como tem ocorrido rotineiramente pelos venezuelanos, conforme já mencionado anteriormente.

Todavia, no que se refere a crise política da Venezuela, não há indícios de que houvesse perseguição à população, em razão do disposto no art. 1º, (A), (2), da Convenção de 1951.

Consciente desse problema, o ACNUR tem empreendido um árduo trabalho no sentido de superar a definição de refugiado de 1951. Para isso, foi sugerido aos países que adotassem a definição estabelecida na Declaração de Cartagena de 1984. Nesse contexto, a proteção aos venezuelanos estariam fundamentadas nas ameaças à vida e à segurança.

Como dito anteriormente, a Declaração de Cartagena é um instrumento regional internacional não vinculativo, adotada no final do Colóquio sobre Proteção Internacional dos Refugiados, realizado em 22 de novembro de 1984 em Cartagena

das Índia, Colômbia. Naquele momento, foi deliberado que os Estados americanos deveriam expandir o conceito de refugiado estabelecido em 1951, ampliando seu sentido para outras ocasiões.

Com base nessa recomendação, o Brasil institucionalizou a concepção estabelecida em Cartagena de 1984, conforme é possível observar no art. 1º da Lei nº 9.474/97, que assim dispõe:

Será reconhecido como refugiado todo indivíduo que:

I – devido a fundados temores de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas encontre-se fora de seu país de nacionalidade e não possa ou não queira acolher-se à proteção de tal país;

II – não tendo nacionalidade e estando fora do país onde antes teve sua residência habitual, não possa ou não queira regressar a ele, em função das circunstâncias descritas no inciso anterior;

III – devido a grave e generalizada violação de direitos humanos, é obrigado a deixar seu país de nacionalidade para buscar refúgio em outro país.

O texto acima propõe tipologias distintas do conceito de refugiado: 1) o refugiado definido na Convenção de Genebra de 1951, qual seja, aquele que decidiu deixar seu país de origem em razão de perseguições desencadeadas por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas; 2) o refugiado apátrida que não pode ou não deseja retornar por conta do temor de perseguição; 3) aquele que decidiu deixar seu Estado em virtude de “grave e generalizada violação de direitos humanos”, sob a tutela do sistema de proteção internacional dos direitos humanos da Organização das Nações Unidas (ONU) e do Sistema Interamericano de Direito Humanos.

O certo é que, ao se deparar com o fenômeno migratório venezuelano, o Estado brasileiro se viu diante de imigrantes que, de fato, não se enquadram nos critérios de elegibilidade do estatuto de refugiado exigido pelo art. 1º, (A), (2) da Convenção de 1951.

Nesse sentido, caberia apenas o cumprimento do inciso III do art. 1º da Lei 9.474/97, cujo texto refere-se à obrigação do Estado brasileiro de conceder o

estatuto de refugiado aos venezuelanos, uma vez constatada a existência de “grave e generalizada violação de direitos humanos” naquele país.

O pressuposto obrigatório para o acolhimento dos refugiados vítimas de grave e generalizada violação de direitos humanos, tem origem nas obrigações internacionais firmadas pelo Brasil no âmbito da ONU e da OEA.

Além disso, faz-se oportuno destacar que o relatório da Comissão Interamericana de Direitos Humanos, demonstrou que a crise política afetou diretamente os direitos humanos dos venezuelanos em 2016, de modo que a repressão culminou com a precarização da segurança pública e que a decretação do estado de emergência em vigor durante todo aquele ano, restringiu gravemente a liberdade de expressão, os direitos políticos e o direito de participação na vida pública da Venezuela.

A Comissão Interamericana de Direitos Humanos, no exercício de sua função de monitoramento do cumprimento das normas protetivas dos direitos humanos do Sistema Interamericano, recomendou ao Estado venezuelano a adoção de medidas corretivas relacionadas ao aumento do nível de segurança das pessoas, à moderação da utilização de força por parte das forças militares, bem como à reorganização do estado de direito e à independência do judiciário, dentre outras ações referentes à garantia da liberdade de expressão.

O MERCOSUL, por sua vez, demonstrou mais rigor que a OEA ao aplicar as sanções previstas no Protocolo de Ushuaia relativo ao Compromisso Democrático, celebrado em 24 de julho de 1998. Destarte, em 2017, foi determinada a suspensão do exercício do direito de voto da Venezuela nos órgãos da organização, tendo em vista os eventos de ruptura da ordem democrática observados no Estado, assim como a negligência estatal em adotar ações práticas por parte do governo venezuelano, no sentido de restabelecer a democracia no país.

No que tange a ONU, um relatório do Alto Comissário das Nações Unidas para os Direitos Humanos, de 2017, indicou que 124 pessoas foram mortas durante manifestações políticas e não obstante, o referido relatório ainda aponta que existem

evidências que indicam que 46 manifestantes foram assassinados por membros das forças de segurança do governo venezuelano.

De fato, a lei brasileira considera “grave e generalizada violação de Direitos humanos” como critério de seleção para o estatuto de refugiado, o que significa que o estado brasileiro reconhece suas obrigações internacionais de garantir a proteção dos direitos humanos aos imigrantes que tiveram em seu país de origem, os seus direitos negados.

Sob outra ótica, a concessão do estatuto do refugiado encontra-se alinhada ao Pacto das Nações Unidas relativo aos Direitos Civis e Políticos, de 1966, e à Convenção Americana de Direitos Humanos de 1969, conhecida como Pacto de São José de Costa Rica, dos quais o Brasil é signatário.

No entanto, em que pese tal reconhecimento formal encontra-se inserido no nosso ordenamento jurídico, parece-nos que ainda há um longo e árduo caminho para que a proteção aos imigrantes refugiados se materialize na prática de modo digno e satisfatório.

2. O DIREITO HUMANO À MIGRAÇÃO

2.1. O fechamento da fronteira Brasil-Venezuela

Antes de ingressarmos no percurso teórico proposto pelo título do capítulo, vamos abordar este evento que está intimamente ligado ao contexto inerente ao direito de migrar, restrições e violação dos direitos humanos.

Pois bem, com o crescente fluxo de imigrantes venezuelanos na fronteira brasileira, o Governo de Roraima decidiu editar o Decreto Executivo nº 25.681-E, em 1º de agosto de 2018. O decreto determinava o controle do ingresso de imigrantes venezuelanos no Brasil e do acesso deles aos sistemas públicos de saúde, educação e segurança.

Tratava-se, em verdade, de uma tentativa maquiada de proteção incondicional do território e do nacional brasileiro, que tinha como finalidade, implementar uma política de exclusão daqueles imigrantes à sociedade brasileira, oferecendo-lhes um tratamento restritivo e diferenciado, alimentando ainda mais a discriminação àqueles “estranhos”.

O Governo de Roraima alegou que esse ato se deu em virtude do risco à segurança do Estado, em razão da sobrecarga dos serviços públicos, o que poderia gerar uma calamidade, com um possível aumento nos índices de criminalidade envolvendo imigrantes venezuelanos.

Após a edição do Decreto Executivo, com fundamento num suposto risco à segurança nacional e à saúde dos brasileiros, o Estado de Roraima requereu no Supremo Tribunal Federal (STF), por meio da Ação Cível Originária nº 3.121/2018, a concessão de tutela antecipada para compelir a União a fechar temporariamente a fronteira com a Venezuela ou limitar o ingresso de venezuelanos no Brasil. Além disso, solicitou tutela antecipada para obrigar a União a promover medidas de controle policial, de saúde e de vigilância sanitária na fronteira Brasil/Venezuela.

Eivado de inconstitucionalidade, o pedido de tutela antecipada foi indeferido pela Ministra Rosa Weber sob o argumento não só de ausência do *fumus boni juris*, bem como de contrariedade aos fundamentos da Constituição Federal, às leis brasileiras e aos tratados internacionais dos quais o Brasil é signatário. Isso porque, Estados não podem violar os direitos dos migrantes nas políticas por ele assumidas, devendo, portanto, estar em harmonia com o sistema de proteção a estes direitos.

Não obstante, ainda que pontuais e razoavelmente justificadas pela crise real ou percebida, tais medidas drásticas podem impactar negativamente sobre a proteção da dignidade humana e estabelecer entraves à consecução de objetivos mais amplos e duradouros. Na referida decisão, foi ressaltado que os tratados multilaterais assinados voluntariamente pelo Brasil, contraem obrigações e, apesar de caber aos Estados a decisão de manter ou não suas fronteiras abertas, devem garantir a observância dos instrumentos internacionais de proteção aos direitos humanos, optando, neste caso, pela promoção de políticas inclusivas.

A Ministra Rosa Weber indeferiu os pedidos de fechamento temporário da fronteira com a Venezuela e de limitação do ingresso de imigrantes venezuelanos no Brasil e além do mais, reconheceu esses indivíduos estão protegidos juridicamente tanto no instituto do refúgio quanto nos termos da acolhida humanitária.

No mais, em face da estreita relação entre o tema das migrações transfronteiriças e a soberania nacional, o constituinte de 1988 atribuiu a decisão sobre o fechamento de fronteira exclusivamente ao Presidente da República, a quem compete zelar pelas relações com os Estados estrangeiros, não sendo competência do STF, nem do Estado de Roraima, a decisão de fechar a fronteira ou de limitar o ingresso de imigrantes.

De fato, a extensa proteção concedida aos não nacionais pela Constituição, pela Lei de Migração, pela Lei de Refúgio, encontrou certa resistência por parte das camadas mais conservadoras da população brasileira.

A atitude do Estado de Roraima instigou o Judiciário conforme mencionado acima. Contudo, uma das principais questões desenvolvidas pela Ministra Rosa

Weber durante a fundamentação da sua decisão foi a urgência do combate à xenofobia na atualidade e a importância da implementação de políticas de proteção aos direitos humanos em momentos de agravamento do fenômeno migratório.

O reconhecimento das características da migração referente a entrada dos venezuelanos no território brasileiro, evidencia a situação de vulnerabilidade do não nacional, o qual necessita de amparo legal e estatal para obter condições mínimas de dignidade e respeito.

Na prática, o gozo de direitos humanos precisa de um lugar no espaço político, ao passo que o direito de residência é tão fundamental a quem está na condição de refugiado quanto a quem seja migrante por razões humanitárias.

Vale ressaltar que este direito de residir é garantido pela Lei nº 13.445/2017 (Lei de Migração), apesar dos entraves burocráticos existentes à materialização das medidas protetivas aos não nacionais. O direito de residência assegura, portanto, um mínimo grau de pertencimento político necessário para a cidadania e para a efetividade real dos direitos humanos.

2.2. Direito humano de migrar

Neste tópico, abordaremos aspectos teóricos no que se refere ao “direito humano de migrar”, ou, direito humano de circular livremente, e assim o faremos, lançando luz especialmente sobre a obra *“Immigration as a Human Right”* (2016), de Kieran Oberman.

O autor defende, inicialmente, que o direito de migrar é um direito humano moral, e não legal. Os direitos humanos morais estabelecem que as pessoas têm direito moral. Direitos humanos, legais, por sua vez, são aqueles reconhecidos por

lei⁵. Nenhum documento legal internacional atual sobre direitos humanos inclui o direito humano de migrar.

Os direitos humanos morais, segundo o autor, estão fundamentados em interesses universais significativos o suficiente para gerar deveres sobre a parte dos outros. Para provar que existe um direito humano moral de imigrar, algumas reivindicações se fazem necessárias. Primeiro, a “reivindicação de interesse” que sustenta que as pessoas têm interesses significativos em serem livres para imigrar. Esses interesses, não são apenas significativos, mas são, de fato, os mesmos interesses que fundamentam os direitos à liberdade humana já reconhecidos.

Posteriormente, há a “reivindicação de dever”, que sustenta que os interesses que as pessoas têm na liberdade de migrar geram deveres de terceiros para respeitar essa liberdade. Os deveres gerados incluem, obviamente, o dever dos estados acolhedores de não impedir que as pessoas entrem ou residam em seu território. Além disso, outros direitos também podem ser gerados, como o dever de criar as condições sob as quais a liberdade de migrar possa ser exercida sem a imposição de custos sociais graves.

Em verdade, o direito humano de migrar é um direito não absoluto. Nesse sentido, é exatamente como outros direitos humanos. Às vezes, por uma questão de valores morais concorrentes, um direito humano pode ser justificadamente reduzido. Como James Griffin colocou, os direitos humanos são "resistentes a compromissos, mas não muito resistentes"⁶ Se os custos da imigração forem particularmente severos, as restrições podem ser justificadas.

Outro ponto que é válido destacar, é que o direito humano de migrar é o direito de as pessoas entrarem e residirem em estados estrangeiros pelo tempo que quiserem. Assim, inclui o direito de visitar um estado estrangeiro por um curto período de tempo, bem como o direito de residir permanentemente no país.

⁵ POGGE, Thomas: “Severe Poverty as a Human Rights Violation” em Thomas Pogge (ed.), *Freedom from Poverty as a Human Right: Who Owes what to the Very Poor?* Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 11–54 na p. 13.

⁶ GRIFFIN, James. *On Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 77.

Contudo, o direito em si não implica um direito à cidadania no estado em que se reside. Embora um argumento forte possa ser feito para conceder a cidadania a residentes de longa duração, este é outro ponto que será tratado adiante.

2.3. Os interesses subjacentes

O direito humano de migrar baseia-se em interesses que já reconhecem os direitos da liberdade humana. Tais direitos estão relacionados aos direitos às liberdades básicas encontrados em documentos internacionais de direitos humanos. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, por exemplo, lista os direitos à liberdade de circulação interna (artigo 13.1), liberdade de religião (artigo 18), liberdade de expressão (artigo 19), liberdade de associação (artigo 20), liberdade de escolha profissional (artigo 23.1) e liberdade de casar (artigo 16). O primeiro desses direitos é, em certo sentido, o mais intimamente relacionado ao direito humano de migrar.

O Artigo 13.1 estabelece que “Todo ser humano tem direito à liberdade de locomoção e residência dentro das fronteiras de cada Estado”⁷. O direito protege as pessoas contra a aplicação interna do tipo de restrição que as restrições de imigração representam: restrições sobre onde as pessoas vivem, trabalham e viajam. Tais restrições internas foram aplicadas na Rússia soviética e no Apartheid na África do Sul e ainda são aplicadas em vários estados repressivos hoje.

Para Oberman, o direito humano de migrar segue do direito humano à liberdade de movimento interna, antes de fazer o mesmo ponto em relação aos outros direitos de liberdade humana listados. Subjacente ao direito humano à liberdade de circulação interna estão dois interesses: um pessoal e outro político.

O interesse pessoal é o interesse que as pessoas têm em ter liberdade para acessar toda a gama de opções de vida existentes quando tomam decisões pessoais importantes. Por "opções de vida", são aquelas opções que dão sentido e

⁷ Artigo XIII, 1 da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948.

propósito às nossas vidas: amigos, família, associações cívicas, oportunidades expressivas, religiões, empregos e parceiros de casamento. Se a liberdade de movimento interno de uma pessoa estiver sujeita a um grau de restrição não trivial, o leque de opções de vida a que se pode acessar também será limitado.

Embora o direito humano à liberdade de movimento interno proteja nosso interesse em ter acesso livre a toda a gama de opções de vida existentes, a proteção que ele oferece é insuficiente, pois existem muitas opções de vida além das fronteiras do estado em que residimos. Se os direitos humanos devem proteger totalmente nossa liberdade de acessar toda a gama de opções de vida, devemos ter o direito humano de imigrar para outros estados.

Vamos nos voltar para o interesse político subjacente ao direito humano à livre circulação. Por certo, as pessoas têm um interesse essencial em desfrutar de um processo político livre e eficaz. O livre movimento é essencial para a atividade política livre, uma vez que não se pode organizar um apoio a uma causa se for impedido de chegar lá. Além disso, como o livre movimento é uma condição para a livre associação - é preciso mover-se para conhecer pessoas - também é vital para tudo o que a livre associação torna possível, incluindo diálogo político, resolução de conflitos e livre troca de idéias.

Por fim, a livre circulação é necessária para a coleta de informações confiáveis sobre assuntos políticos, pois, ao menos que você possa ir às áreas afetadas ou ter alguém em quem confie, não poderá descobrir o que está acontecendo lá.

Esses pontos apoiam o direito humano à liberdade de circulação interna, mas também apoiam o direito de migrar. Para contribuir de maneira eficaz ao processo político em seu próprio país, é preciso ter liberdade para conversar, aprender e cooperar com pessoas que moram em outros lugares. Em um mundo com tantos problemas internacionais, os efeitos das políticas governamentais são sentidos globalmente, nesse sentido, torna-se crucial para a democracia que cidadãos de diferentes países possam interagir.

É através da interação que as pessoas podem obter experiência em primeira mão do efeito das políticas de seu próprio governo sobre as pessoas que vivem em países estrangeiros. É através da interação que as pessoas podem descobrir idéias, políticas e abordagens que podem estar funcionando (ou não) no exterior e merecem ser tentadas (ou evitadas) em casa. E é por meio da interação que as pessoas podem lutar efetivamente por causas comuns, como ações sobre mudanças climáticas, regulamentação financeira internacional e resolução de conflitos internacionais, que exigem uma solução transnacional.

O poder de governos e corporações transcende fronteiras; as pessoas comuns não devem ficar presas atrás delas. As fronteiras fechadas restringem a atividade política, restringem a livre troca de idéias e impedem as pessoas de adquirir informações importantes com as quais podem responsabilizar seus governos.

Observe que, para garantir a proteção desses interesses referentes à liberdade pessoal e política, as pessoas devem ter o direito de residir em um estado estrangeiro pelo tempo que quiserem; ao passo que o direito de visitar por si só não é suficiente. Uma restrição de tempo na estadia de uma pessoa restringe o leque de opções disponíveis da mesma maneira que uma restrição de entrada.

Esse ponto é claro no caso de projetos de vida de longo prazo, como relacionamentos românticos e oportunidades de emprego, que normalmente exigem mais tempo do que os vistos temporários permitem. Outro ponto também se destaca no caso de atividades de curto prazo, como visitar amigos ou participar de uma reunião política. Os vistos temporários nos permitem participar dessas atividades, mas apenas enquanto durarem os períodos de validação. Assim que o período de validação termina, as atividades são novamente proibidas.

Dessa forma, para Oberman, os vistos que permitem que as pessoas permaneçam em um país por um período temporário não são mais aceitáveis que seu equivalente doméstico, uma vez que a permissão alcançaria um período

temporário. Assim, ambos violariam os interesses subjacentes na liberdade pessoal e política (Oberman, 2016).

Um argumento semelhante pode ser feito em relação às telecomunicações. Certamente é verdade que a Internet e outras tecnologias podem nos ajudar a prosseguir nossos projetos pessoais e políticos a distâncias. No entanto, essa tecnologia não pode substituir o contato humano direto.

Os seres humanos, como são as criaturas que são, têm uma necessidade especial de comunicação face a face. Um relacionamento ou amizade romântica realizada pelo Skype não substitui a coisa real. Uma sociedade em que as pessoas são mantidas em prisão domiciliar, mas desfrutam de excelente banda larga, não é uma sociedade livre. Quando é permitido às pessoas interagirem pessoalmente, e não apenas virtualmente, elas inevitavelmente encontram pessoas diferentes, dizem coisas diferentes, iniciam um conjunto diferente de projetos e, em geral, experimentam uma qualidade e um estilo diferentes.

Há um último ponto de analogia a ser traçado entre o direito humano de migrar e o direito à liberdade de circulação interna, que é que este último, assim como o primeiro, protege a liberdade de acesso às opções disponíveis em estados estrangeiros. Para isso, é oportuno lembrar que o artigo 13.1 da Declaração Universal dos Direitos Humanos exige que todos tenham “liberdade de locomoção e residência dentro das fronteiras de cada estado”. Em um documento esclarecedor, o Comitê de Direitos Humanos da ONU enfatizou que o direito é aquele que “todos legalmente dentro de um Estado goza”⁸ (tradução livre).

Assim, o direito humano à liberdade de locomoção interna, convencionalmente definido, aplica-se tanto aos estrangeiros quanto aos cidadãos. Assim que os estrangeiros passam pelo controle de passaporte, eles têm o direito de ir quando quiserem. Não obstante, existem boas razões para que o direito seja definido dessa maneira: as pessoas têm interesses essenciais, tanto pessoais

⁸ Human Rights Committee, “General Comment No. 27: Freedom of Movement (Article 12),” CCPR/C/21/Rev.1 (1999).

quanto políticos, em poder acessar as opções de vida disponíveis em estados estrangeiros.

As pessoas devem ser deixadas livres para se associarem com amigos, visitar instituições religiosas, perseguir casos de amor e participar de conferências no território de estados estrangeiros e também nos seus. Mas, se as pessoas têm interesses essenciais em poder acessar as opções de vida disponíveis em estados estrangeiros, elas têm o direito de migrar para esses estados. Não é possível acessar as opções disponíveis dentro de um estado se for negado o acesso ao seu território.

As restrições de imigração colocam uma barreira entre cidadãos e estrangeiros excluídos. Elas interferem na liberdade de ambos decidirem por si mesmos com quem se comunicam, associam, trabalham, estudam ou se casam. Tais restrições impossibilitam as pessoas de carreiras que desejam seguir, religiões que desejam praticar, idéias que desejam explorar e pessoas com quem desejam buscar relacionamentos.

As restrições de imigração agem, em outras palavras, exatamente como as restrições internas à liberdade individual das quais os direitos convencionais da liberdade humana nos protegem. Nosso conjunto de direitos à liberdade humana é, portanto, incompleto sem o direito humano de migrar explicitamente previsto.

Para Oberman, é imperioso compreender que o engajamento em torno do direito humano de migrar não implica numa demanda por fronteiras abertas. A concepção do autor é de que os direitos humanos devem apropriar-se de uma abordagem que supere uma simples reflexão sobre fronteiras abertas. Para isso, deve-se partir da ideia de que o ponto central é a demanda por proteção dos movimentos entre fronteiras, em grau semelhante à proteção que é assegurada aos movimentos dentro de uma mesma comunidade política.

Para reforçar e ilustrar de maneira mais clara o exposto acima, vamos apresentar os quatro modelos de direitos humanos idealizados pelo Oberman:

I - Os direitos humanos são tratados como direitos morais mais do que legais. Enquanto direitos humanos definem o que as pessoas podem reivindicar moralmente como um direito, direitos legais são aqueles reconhecidos pela lei. O direito de imigrar não é reconhecido legalmente, diferentemente do direito de emigrar;

II - Os direitos humanos (em sentido moral) são elencados com base na perspectiva de certos interesses qualificados como fundamentais. Com base nesta posição, os direitos estão fundados naqueles interesses que são suficientemente universais para gerar deveres impostos a outros. Defender esse ponto de vista, reconhece Oberman (2016: 35), significa que a defesa de um direito humano a migrar precisa contemplar dois pontos: a existência de um interesse significativo de ser livre para imigrar – que é preciso mostrar que se encontra entre os interesses não triviais das pessoas, já que o interesse que as pessoas têm de ser livres para migrar gera o dever correlato de outras pessoas de respeitar essa liberdade – e um respectivo dever que recai sobre os estados receptores de não barrarem a entrada e a permanência de novos membros;

III - O direito humano a migrar não é absoluto. O que significa que não guarda nenhuma especificidade, nesse sentido, em relação a outros direitos humanos. Oberman, nesse ponto, está de acordo com James Griffin (2008: 76) para quem os direitos humanos são resistentes a *tradeoffs*, mas não completamente. Dito de outro modo, nos casos em que os custos da entrada são severos a restrição é justificada;

IV - O direito humano a imigrar é um direito que pessoas possuem de entrar e residir em países estrangeiros por tempo indeterminado – inclui o direito de visitar um país por tempo determinado e o direito de residir permanentemente. Porém, a entrada (e a residência) não implica o acesso direito à cidadania. Ainda que seja possível defender que a residência deva garantir acesso à cidadania, a defesa de um não decorre necessariamente da de outro.

Por outro lado, essa concepção teórica de Oberman enfrenta críticas daqueles que questionam a real dimensão dos direitos humanos. O ponto central do

debate consiste na disputa argumentativa se os direitos às liberdades classificados de direitos humanos encontram-se sedimentados no interesse das pessoas de terem um amplo cardápio de opções existentes ou, se esse cardápio já não seria suficiente para atender os interesses e demandas daquelas pessoas.

Poderíamos supor um cardápio repleto de alternativas e opções de vida, trabalho, forma de viver, onde viver, qual religião praticar, sem com isso precisar considerar todas as opções que se pode oferecer.

Ainda sobre o problema de definir os interesses que justificariam o direito humano a migrar, Oberman propõe diferenciar dois modos pelos quais as pessoas se relacionam com as opções de vida. Primeiro, existe aquele conjunto de opções escolhidas ou com as quais já estamos conectados: nossa família, nossa carreira, nossa religião e assim por diante. Segundo, existem todas aquelas opções com as quais não estamos conectados, mas que potencialmente poderíamos estar no presente ou no futuro.

Parece ser amplamente aceita a afirmação de acordo com a qual pessoas possuem interesses essenciais em estabelecer relações, ligações e conexões para além daquilo que pode ser estabelecido como “adequado”. Consideremos, propõe Oberman (2016: 41-2), o exemplo de alguém que acredita em uma religião que não pode ser professada em seu país de origem e que, portanto, precisa mudar-se para seguir sua fé. Contra aquilo que estaria mais de acordo com o nosso bom senso, uma defensora da tese do leque adequado de opções poderia apenas redarguir dizendo que ela deveria encontrar uma religião dentre as possibilidades existentes no seu país – por que não escolher outra fé? Possibilidade, replica o autor, que não poderia ser aceita por quem acredita em certa religião; outras religiões não se apresentam como alternativas genuínas já que não podem ser a verdadeira religião. O mesmo poderia ser dito sobre as pessoas com quem alguém decidiu relacionar-se: se eu me apaixonei por alguém que vive em outro país, a única saída – ainda de acordo com aquela concepção de direito baseada na noção daquilo que é adequado – seria encontrar outra pessoa dentre aquelas opções adequadas que eu disponho no país em que nasci. O que está sendo dito é que

certas escolhas e preferências são importantes justamente porque são coercitivas em relação à nossa identidade prática ou, em um sentido positivo, porque não essenciais para definir nossa identidade prática.

Falou-se até este ponto sobre o primeiro grupo de opções e o modo como justificariam a afirmação segundo a qual a liberdade de movimento é um interesse humano. Resta ainda falar sobre o segundo grupo de opções – aquelas opções com as quais não estamos conectados, mas com as quais poderíamos querer contar no presente ou no futuro. Nossos direitos à liberdade, segue Oberman (2016: 43), também protegem a liberdade de acessar tais possibilidades. Do contrário, não poderíamos explicar por que esses direitos nos permitem participar e estabelecer novas associações civis, conhecer novas pessoas, aprender sobre coisas que antes não sabíamos, professar novas religiões.

As pessoas têm interesses essenciais relacionados a dispor de opções que transbordam aquilo que pode ser definido como o leque adequado de alternativas e tais interesses se expressam tanto pelo acesso àquelas opções com as quais já estamos conectados de algum modo (religião, família, amiga(o)s e assim por diante), como também pelo acesso àquelas opções que estão conectadas aos nossos interesses em sermos independentes, termos consciência e sermos livres politicamente; tais interesses só podem ser garantidos se o estado não interferir no exercício das nossas liberdades.

Mas, contra o argumento de Oberman, poderia ainda ser questionado: Por que os direitos humanos precisam ser tão extensos? Qual é o sentido de garantir algo como um direito humano quando esse algo não é nem valorizado nem conhecido?

Três pontos são considerados por Oberman (2016: 43-5) a esse respeito: (i) a consciência; (ii) a independência; (iii) a liberdade política.

Se aceitarmos que cada um desses elementos é significativo e que esses são interesses especiais que compartilhamos, então teremos de concordar com a visão

convencional dos direitos às liberdades humanas como aqueles direitos que protegem a liberdade de acesso a um leque completo de opções de vida.

No entanto, e essa é a conclusão a que chega o autor para sustentar o direito humano a migrar, se aceitarmos essa visão convencional, então, teremos que aceitar também a afirmação segundo a qual as pessoas têm um interesse essencial em serem livres para migrar para outros estados. Caso sejam impedidas, o leque de opções ao qual elas teriam acesso seria substantivamente afetado. A migração é, portanto, um direito à liberdade humana.

2.4. É possível haver um “direito de excluir”?

Existem diferentes tipos de migração. Uma distinção diz respeito à duração da estadia, que pode ser de longo ou curto prazo. A migração a longo prazo é o ato de mudar de um lugar com o objetivo de se estabelecer em outro. Migração de curto prazo é o ato de mudar de um lugar com o objetivo de visitar outro. Este tópico se refere apenas à migração de longo prazo. Ele avalia restrições legítimas e ilegítimas à migração a longo prazo e investiga a distribuição de benefícios e responsabilidades entre todas as partes afetadas.

Embora essa maneira de proceder possa ter importantes limitações empíricas (por exemplo, negligencia o fato de que os migrantes que inicialmente pretendiam se estabelecer podem eventualmente sair e que outros que se mudam como trabalhadores convidados ou estudantes acabam se estabelecendo), pode ser melhor começar com premissas que assumem consistência motivacional e exploram posteriormente se e como essa questão (não ideal) da circularidade na migração afeta os princípios identificados.

Quais restrições (se houver) à migração são justificadas? Como os benefícios e responsabilidades entre migrantes e cidadãos das sociedades anfitriãs devem ser distribuídos? Essas duas questões estão no centro de qualquer teoria da justiça na imigração. A primeira levanta a questão da admissão de imigrantes, a segunda a de

sua integração. Essas questões não podem, de maneira alguma, ser consideradas isoladamente. Qualquer análise adicional sobre os termos de integração de migrantes implica que a primeira questão, a de sua admissão, seja resolvida. Por outro lado, a tomada de decisões sobre quem admitir e quem excluir deve levar em consideração as perspectivas de integração e impacto nos cidadãos da sociedade anfitriã de diferentes grupos de migrantes.

Nos extremos do debate sobre admissão de imigrantes, encontramos aqueles a favor de um direito individual quase absoluto à liberdade de movimento, como Oberman, e aqueles a favor de uma discricção quase completa dos membros das comunidades políticas históricas para tomar decisões sobre quem admitir e quem excluir. As limitações de ambas as linhas de argumentação já são bem conhecidas até mesmo para seus antigos defensores⁹.

Estar do lado do individualismo ortodoxo é uma ação tão duvidosa quanto a defesa intransigente da autodeterminação comunitária. O primeiro arrisca negligenciar os conflitos que uma defesa desqualificada do livre movimento pode gerar; o segundo quase não permite críticas externas a práticas profundamente excludentes.

Orientar um caminho intermediário entre abordagens individualistas e comunitárias para a admissão de imigrantes exige avaliar as restrições à imigração de uma maneira que leve em consideração tanto as reivindicações dos migrantes quanto as dos cidadãos de outros países receptores. Isso, por sua vez, implica encontrar um equilíbrio entre o direito dos cidadãos de receber sociedades de se beneficiarem dos bens públicos garantidos por suas instituições coletivas e o direito dos indivíduos de circular livremente através das fronteiras em busca de melhores oportunidades de vida.

Há um caso de admissão de imigrantes no qual tanto comunitaristas quanto individualistas parecem convergir: o de refugiados políticos. Restringir a liberdade de

⁹ Ver Carens 1999, p. 1091. A defesa de Walzer (1983, p. 62) de um dever de 'ajuda mútua' que exige que um Estado admita refugiados ou outras vítimas de pobreza severa não é compatível com seu argumento de que 'admissão e exclusão estão no centro da comunidade independente'. Para uma recente reafirmação do argumento de Walzer, ver Meilaender (2001).

movimento dos refugiados é geralmente considerado moralmente censurável tanto para aqueles que apreciam a política por sua capacidade instrumental de proteger as necessidades básicas individuais quanto para aqueles que a consideram um fim importante por si só. Isso ocorre porque, no caso de refugiados, até o vínculo contratual mínimo entre a comunidade política e seus membros foi cortado. A perseguição política constitui uma expressão visível de tal ruptura.

A perseguição política e a violência política marcam, em qualquer caso, a impossibilidade de certos membros reivindicar os benefícios da cidadania ou participar do processo coletivo de promoção de certas instituições políticas. Isso esclarece bastante por que uma teoria da justiça na imigração deve descartar restrições à admissão de refugiados políticos.

Restrições à liberdade de circulação em relação a outras categorias de imigrantes destacam questões mais complexas. A liberdade de entrar em um novo local deve ser exercida de maneira a acomodar igualmente as reivindicações de imigrantes e cidadãos (ou residentes permanentes) das sociedades anfitriãs¹⁰. A alegação de que a liberdade de movimento pode ser restringida recorrendo a considerações como a necessidade de o Estado receptor preservar a segurança e a ordem pública (incluindo, por exemplo, a saúde pública) é relativamente incontroversa. Os defensores de fronteiras abertas muitas vezes qualificam seus argumentos, concedendo que certas restrições à migração de entrada são necessárias se a movimentação livre através das fronteiras levou todos a ficarem em pior situação.

Com efeito, considerações de ordem pública (incluindo saúde pública) fornecem algumas orientações sobre certos princípios que devem estar em vigor para garantir uma distribuição adequada de benefícios e responsabilidades entre imigrantes e cidadãos das sociedades anfitriãs. Podem haver outras tensões, no

¹⁰ A partir de agora, usarei o termo "cidadania" de maneira um tanto vaga, para incluir residentes permanentes. Os residentes permanentes desfrutam da maioria dos benefícios dos membros políticos e compartilham seus encargos, constituem cidadãos de fato e, muitas vezes, sua aquisição do status formal de cidadão é uma questão de tempo, Carens (2008). Esta dissertação não distingue entre cidadãos formais e residentes de longa duração, qualquer coisa que se aplique ao primeiro também se aplica ao segundo.

entanto. Tais tensões são devidas ao fato de que a cidadania nas democracias modernas não é meramente um status formal, ela confere aos recém-chegados uma série de benefícios e oportunidades sociais substanciais que levam o Estado a incorrer em custos significativos de admissão e integração.

Evitar a discriminação entre antigos e novos membros exige uma distribuição justa de bens sociais, permitindo que todos sejam cidadãos da comunidade política em funcionamento. A concessão de direitos meramente formais de participação política resultaria em alienação social se o Estado falhasse em proteger os novos membros de possíveis discriminações.

Na medida em que se evita um tratamento diferenciado dos membros (novos e antigos), torna-se essencial para a legitimidade e estabilidade das instituições políticas, que o Estado anfitrião enfrente a obrigação de acomodar novas demandas por espaços públicos, oportunidades educacionais e recreativas, bem como uma obrigação modificar progressivamente as formas tradicionais de promover a inclusão cívica (Miller, 2008).

No mais, se a chegada de imigrantes não resultar na criação de uma categoria de 'cidadãos de segunda classe' com direitos "distintos" e menos oportunidades sociais, é importante que o mesmo acesso ao bem-estar desfrutado pelos residentes existentes seja estendido aos recém-chegados.

Tratamento justo significa que recursos educacionais, benefícios de assistência à saúde, assistência habitacional, programas de apoio a crianças, idosos e pessoas com deficiência, seguro-desemprego e assim por diante são distribuídos de maneira a promover as perspectivas de vida de antigos e novos membros.

Os requisitos para uma integração justa lançam luz sobre algumas tensões que devem surgir enquanto se estendem os benefícios dos membros. A imigração tem custos e oportunidades para as sociedades receptoras. Vários estados se beneficiam da contribuição dos imigrantes, especialmente quando a integração de novos membros no mercado de trabalho doméstico representa a única fonte de

compensação pelo envelhecimento da população e pelo declínio doméstico nas taxas de fertilidade, como costuma ser o caso na Europa e no Leste da Ásia.

Além disso, o imposto de renda pago pelos imigrantes, bem como suas contribuições para os programas de seguridade social ajudam a financiar os orçamentos de bem-estar dos governos nacionais / federais, muitas vezes lucrando com a força de trabalho mais barata que a imigração disponibiliza. No entanto, a admissão de imigrantes também pode ter custos sociais significativos, especialmente para os grupos mais pobres das sociedades receptoras. Os recém-chegados tendem a competir com os trabalhadores domésticos por uma série de provisões de assistência social, como moradia, assistência infantil, apoio educacional, leitos hospitalares, acesso a unidades de saúde e assim por diante.

A imigração freqüentemente afeta negativamente os salários dos cidadãos de baixa renda que sofrem com a disponibilidade de mão de obra barata no mercado de trabalho doméstico. Tais problemas surgem mesmo sem considerar os potenciais efeitos corrosivos da imigração sobre a confiança social e a alegada necessidade de confiança social para manter o apoio ao estado de bem-estar social. Mesmo se deixarmos de lado essa preocupação motivacional e considerarmos a questão da imigração sob uma perspectiva puramente distributiva, as tensões entre imigrantes e cidadãos de sociedades receptoras parecem inevitáveis.

Vale registrar o que o autor George Borjas pontua sobre o tema (tradução livre):

A imigração aumenta o tamanho da torta econômica e muda como a torta é dividida. Aqueles que se preocupam com a eficiência econômica geralmente querem ver mais imigrantes: quanto maior o número de imigrantes, mais ganhos para os empregadores (por meio de salários mais baixos) e consumidores (por prêmios mais baixos). Aqueles que se preocupam com questões de distribuição geralmente querem ver imigrantes menores: quanto maior o número de imigrantes, maior o deslocamento no mercado de trabalho e maiores as perdas sofridas por quem compete com os trabalhadores imigrantes (BORJAS, 2001, p. 17)

Essas considerações s parecem suscitar vários dilemas para uma abordagem baseada em princípios à imigração. A justiça da imigração pode beneficiar tanto os

recém-chegados, quanto os cidadãos do país acolhedor? É possível promover a liberdade de locomoção sem reduzir a justiça social doméstica? Pode haver duas respostas aqui. O primeiro é negar que o bem-estar dos estados receptores tenha algum impacto nos critérios de admissão de migrantes.

Se a justiça social doméstica é prejudicada pela integração dos imigrantes, tanto pior é a justiça social doméstica. Mas se a exclusão total dos migrantes mudaria demais a balança na direção do Estado anfitrião, essa linha de argumento comete o erro inverso, pois, de fato, evidencia a negligência injustificada às reivindicações de seus cidadãos mais pobres em benefício dos migrantes.

Ato contínuo, uma segunda linha de argumento pode parecer mais promissora. Ela sugere que, ao estabelecer os critérios de admissão, devemos levar em consideração o potencial dos migrantes em contribuir economicamente, para que qualquer impacto da admissão e integração no estado de bem-estar seja compensado pelos benefícios que os migrantes trazem para a sociedade anfitriã.

A consideração igual dos imigrantes e dos membros existentes leva a um conjunto de critérios para admissão, levando em consideração as habilidades dos imigrantes e as necessidades da sociedade anfitriã. Muitos autores não consideram essa conclusão moralmente problemática¹¹.

Por isso, estabelecer critérios específicos de habilidade de a admissão permite que o estado atenda às reivindicações dos migrantes com base na liberdade de circulação de uma maneira que evite reduzir a justiça social doméstica. Além disso, princípios específicos de habilidades têm a vantagem de serem culturalmente neutros. O estado pode rejeitar reivindicações de migrantes com antecedentes semelhantes aos seus em favor de mais candidatos diferentes capazes de dar uma contribuição produtiva.

¹¹ Ao discutir o foco do Canadá na potencial contribuição econômica dos imigrantes na definição de critérios de admissão, Joseph Carens (2003, pp. 106-107), por exemplo, enfatiza que esse critério "não levanta nenhum problema de justiça". David Miller (2008) também observa que "enquanto a política for introduzida e aplicada de boa fé", ela poderá ser "legitimamente" usada.

Os critérios para inclusão aqui são baseados em uma combinação de deserto e necessidade, e não em tentativas suspeitas de preservar a cultura nacional. Uma distribuição justa de benefícios e responsabilidades entre migrantes e cidadãos nas sociedades anfitriãs exige priorizar os migrantes capazes de contribuir para setores produtivos vulneráveis do estado receptor de uma maneira que promova (ou pelo menos não afete negativamente) a justiça social doméstica (Ypi, 2008).

Os candidatos mais prováveis devem contribuir para a manutenção de certos padrões de bem-estar na sociedade anfitriã, além de colher seus benefícios, as políticas de imigração mais capazes serão combinar as reivindicações dos migrantes entrantes com as preocupações dos membros existentes. Os princípios específicos de habilidade parecem, portanto, um meio razoável pelo qual estabelecer restrições à liberdade de circulação de entrada de uma maneira que beneficie igualmente os imigrantes e os cidadãos dos estados receptores.

É válido revisar alguns pontos tratados até o presente momento. Após examinar o caso dos refugiados políticos e avaliar as restrições à liberdade de movimento com base em considerações de ordem pública (incluindo a saúde pública), consideramos outra fonte de tensão entre imigrantes e cidadãos das sociedades anfitriãs.

Foi argumentado que estender os benefícios da cidadania de maneira não discriminatória, habilita os imigrantes a acessar a mesma gama de bens públicos que os membros existentes. No entanto, a disponibilidade desses recursos para um número substancial de recém-chegados prejudicaria significativamente os cidadãos mais pobres da sociedade anfitriã se não fossem equilibrados por uma contribuição de imigrantes para seu novo estado. Os subsídios sociais concedidos a novos membros impõem custos significativos ao estado de bem-estar social e podem estar em tensão com os programas tradicionais de apoio à igualdade social doméstica.

É possível compensar esse dilema, especificando os critérios de admissão e assegurando que os migrantes possam contribuir para a promoção do bem-estar da sociedade receptora. Dessa maneira, é possível acolher as reivindicações dos

migrantes e um compromisso com sua liberdade de movimento com as reivindicações dos cidadãos e um compromisso com a igualdade doméstica.

Se os critérios de justiça na imigração baseados em habilidades e considerações de ordem pública são realmente tão moralmente atraentes quanto parecem inicialmente, depende do lugar geral dos princípios da imigração dentro de uma teoria geral da justiça na migração. Para poder avaliar essa afirmação, precisamos considerar os requisitos da segunda parte de uma teoria da justiça na migração: justiça na emigração.

Levantando a questão de justiça na emigração de uma perspectiva relacional pode parecer inicialmente intrigante. Embora a questão de saber se os Estados têm a obrigação de admitir quem quer que entre em seu território é uma questão permanente, poucos duvidam que os Estados não tenham o direito de restringir a liberdade de movimento de saída.

Tal presunção parece ser apoiada pela Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas (UNDHR), declarada no art. 13.2 que 'todo mundo tem o direito de deixar qualquer país, inclusive o seu', e no art. 15.2 que 'ninguém deve ser arbitrariamente. . . negou o direito de mudar de nacionalidade ". Não surpreende, portanto, que esses poucos estudos teóricos dedicados à liberdade de saída do estado nunca tenham questionado seus fundamentos normativos.

O que está implicitamente em jogo em todos esses debates é a validade do princípio geral da justiça na migração. Esclarecer a questão da justiça na emigração exige, portanto, uma exploração mais profunda das objeções que esse princípio pode atrair¹².

A primeira questão controversa reside na possibilidade de restringir a liberdade de movimento, em geral. Nessa toada, nossa pretensão é demonstrar que o princípio geral de justiça na migração exige que as restrições à liberdade de circulação de entrada e saída sejam justificadas pelos mesmos motivos. Se houver

¹² Carens 1987, pp. 258–9; 1992, pp. 29. Cole 2000; 2006. Dummett 1992, pp. 173-5. Seglow 2005, p. 325 ss.

boas razões para impor restrições à imigração, essas razões também devem ser válidas no caso da emigração.

Assim como existe a preocupação com a distribuição de benefícios e responsabilidades entre migrantes e cidadãos de estados receptores, há também a preocupação com a distribuição de benefícios e responsabilidades entre migrantes e cidadãos de estados de envio.

Discutir a analogia entre imigração e emigração implica argumentar contra a Declaração dos Direitos Humanos das Nações Unidas. Para aliviar essa tarefa, pode valer a pena lembrar que, da mesma forma que todos os outros direitos da Declaração, o artigo 13 também está sujeito a limitações quando estas são direcionadas para garantir 'a moralidade, a ordem pública e a ordem geral'. bem-estar" (Art. 29.2).

No caso específico do direito de emigrar, o Pacto sobre Direitos Civis e Políticos também enfatiza que considerações de 'segurança nacional, ordem pública, saúde pública ou moral ou direitos e liberdades de terceiros' podem derrogar o direito de deixar o país, conforme disposto no (Art. 12.3. Essas condições são consistentes com o princípio geral de justiça na migração. Como vimos acima, no caso de imigração eles são frequentemente invocados para justificar critérios específicos de admissão e restrições à liberdade de circulação de entrada.

Haveria uma deficiência moral em um argumento que justificasse restrições à liberdade de circulação de entrada por, digamos, razões de saúde pública, insistindo ainda que o direito de sair do país possa ser exercido sem nenhum custo para aqueles que se beneficiam dele e nenhum benefício para aqueles que são prejudicados por isso.

Isto porque, a imigração irrestrita não é mais problemática para as sociedades receptoras do que a emigração irrestrita pode ser para as sociedades emissoras. O primeiro caso suscita uma preocupação de integração após a admissão, o segundo uma preocupação de adaptação após a expatriação.

Portanto, ao avaliar as circunstâncias da justiça na emigração de uma perspectiva relacional, parece apropriado investigar que tipo de restrições à liberdade de movimento de saída pode ser justificada e considerar como os benefícios e responsabilidades entre migrantes e cidadãos das sociedades de envio devem ser distribuídos.

O ponto de partida para ambas as objeções é o chamado princípio geral da justiça na migração: restrições à liberdade de movimento podem ser justificadas se, e somente se, levarem em conta igualmente as reivindicações de justiça na imigração e as reivindicações de justiça na emigração.

Em outras palavras, o princípio geral de justiça na migração tem dois componentes; argumenta que: i) se a liberdade de movimento pudesse ser restringida; ii) quaisquer motivos de restrição aplicáveis à imigração também deveriam ser aplicados à emigração (e vice-versa).

A primeira objeção nega o segundo componente do princípio, enquanto a segunda objeção nega o primeiro. Mais especificamente, a primeira objeção rejeita o princípio geral de justiça na migração ao criticar a analogia entre emigração e imigração.

A segunda objeção nega a afirmação condicional expressa acima; argumenta que a existência de diferentes padrões sobre emigração e imigração pode ser moralmente problemática, mas que uma imigração restritiva e um regime de emigração são injustificáveis.

Desse modo, percebe-se que o paradoxo da justiça na migração é que, ao tentar acomodar igualmente as reivindicações da justiça na emigração e da justiça na imigração, podemos acabar sonhando com um mundo onde não há movimento de pessoas através das fronteiras e, dessa forma, não havendo fronteiras, ainda sim teríamos reivindicações por justiça?

Partindo dessa premissa, parece-nos mais sensato abandonar a tentativa de buscar princípios igualitários em uma teoria da justiça na migração. Uma maneira

melhor de avançar pode ser reconhecer que as reivindicações dos migrantes, cidadãos dos países emissores e cidadãos dos países acolhedores estão em tensão permanente entre si.

Ao abandonarmos essa tentativa, teríamos que começar a pensar em princípios alternativos, indicando como resolver o paradoxo igualitário da justiça na migração, relaxando os critérios da justiça na emigração ou os critérios da justiça na imigração.

Uma maneira de conceituar a maneira pela qual os critérios de emigração ou imigração podem ser flexibilizados pode ser começar com o ponto em que a justiça na imigração e a justiça na emigração convergem: o caso dos refugiados políticos. Podemos então considerar a situação dos migrantes econômicos em analogia com a dos refugiados políticos.

No momento em que as necessidades de subsistência das pessoas não são atendidas e não há possibilidade de melhoria por intervenções in loco, pode haver uma obrigação de priorizar os migrantes econômicos por razões semelhantes às invocadas ao considerar o caso de refugiados políticos. Quando o Estado é incapaz de proteger as necessidades mais básicas de seus cidadãos e há pouco que os membros possam fazer coletivamente para melhorar suas condições econômicas, o vínculo com as instituições políticas foi rompido, assim como no caso de refugiados políticos.

Portanto, uma maneira de decidir quem deve gozar de liberdade de movimento irrestrita dentro de uma teoria justa da migração seria a seguinte: os agentes em pior situação menos aptos a assumir a responsabilidade por seu desenvolvimento econômico, devem ser favorecidos. O princípio correto tentaria, portanto, combinar urgência e atribuição de responsabilidade: reivindicações urgentes pelas quais as pessoas não podem assumir responsabilidade (passado e futuro) devem ser favorecidas em detrimento daquelas pelas quais podem.

Por fim, este capítulo abordou inicialmente o ato perpetrado pelo Governo de Roraima, que tinha como objetivo o fechamento da fronteira Brasil-Venezuela e, por

consequente, buscou demonstrar que as pessoas têm o direito humano de migrar com base em seu interesse em tomar decisões pessoais importantes e se envolver em políticas, livres de restrições estatais no leque de opções disponíveis.

Embora os estados possam ter um direito de excluir quando os custos de imigração são particularmente graves, esse direito é compatível com a idéia de um direito humano de migrar. Embora as restrições à imigração possam ser justificadas, se necessário, para evitar custos sérios, fora dessas circunstâncias especiais, elas constituem uma violação de nossos direitos humanos.

O fato de o direito humano de migrar ser violado com tanta frequência não deve, contudo, tornar-nos mais tolerantes com sua violação. Quando os estados nos impedem de ir aonde queremos, de nos associarmos com quem desejamos ou de falar o que pensamos com aqueles que desejam ouvir nossos pensamentos, a reação apropriada é de indignação.

Não importa se os estados nos impedem de fazer essas coisas, multando-nos, aprisionando-nos, deportando-nos ou negando-nos a entrada: indignação é a resposta apropriada, pois os estados não têm o direito de interferir em nossas vidas dessa maneira, após reconhecermos e condenarmos restrições de imigração injustificadas como violações dos direitos humanos que elas constituem.

3. PERSPECTIVAS JURÍDICO-SOCIOLÓGICAS SOBRE OS FENÔMENOS MIGRATÓRIOS

Existem vários métodos de observarmos o modo pelo qual o cenário político das sociedades modernas é estudado nas ciências sociais contemporâneas. Este capítulo vai concentrar na primeira parte em Habermas e Hannah Arendt, caudatários do pensamento kantiano - embora com algumas divergências entre si¹³ - mas que possuem uma premissa essencial que estabelece o diálogo entre eles, a esfera pública.

Esses teóricos fomentam a interação social dentro de uma comunidade, a relação entre o poder público e os cidadãos, o caráter argumentativo e discursivo do cenário político e sobretudo, a participação popular nos processos deliberativos.

Sendo assim, os estudos de Jürgen Habermas e Hannah Arendt no que se refere aos seus modelos de esfera pública e às suas concepções de política são de enorme valia para o propósito desta pesquisa, uma vez que o princípio fundamental da teoria de cada um deles consiste na construção do discurso e deliberação pública crítica e racional, como instrumento político à idéia de dominação.

Desta forma, antes de entrarmos numa reflexão mais específica sobre os dois autores, é possível destacar que o nexos causal de suas teorias reside na concepção de três verbos: INCLUIR; PARTICIPAR e INTEGRAR.

3.1. Jürgen Habermas

¹³ Arendt enfrentou críticas sobre o modo como sua concepção parece negligenciar aspectos estratégicos do poder. Habermas disse que Arendt "exclui todos os elementos estratégicos, como força, da política". Essa negligência surge da tentativa de Arendt de distinguir a esfera política de outras esferas da vida humana. A concepção de poder de Arendt repousa sobre uma concepção particular de ação que é ação política. Ela distingue esse tipo de ação da ação instrumental, que visa atingir objetivos. Como aponta Habermas, Arendt transforma a ação estratégica em um subconjunto dessa ação instrumental mais geral, porque a ação estratégica é uma ação destinada a alcançar tipos específicos de fins (mais classicamente, aumento de território para um estado). Ao fazê-lo, Arendt toma uma ação estratégica completamente fora da política, porque, segundo ela, a ação instrumental não ocorre dentro da esfera política. (Habermas, Jürgen. O Conceito de Poder em Hannah Arendt. In: Habermas: sociologia. São Paulo: Ática, 1980, p. 16)

3.1.1. Ética habermasiana e inclusão do outro

Para Habermas, existe uma possibilidade concreta de desenvolver uma práxis que transforma a realidade e consegue corrigir as distorções da modernidade. Seu otimismo baseia-se na existência de um potencial de emancipação, expresso no desconforto dos cidadãos, responsável pelos diversos movimentos realizados pela sociedade civil. Essa mudança ocorre no contexto das democracias constitucionais, tendo em vista suas limitações, mas acentuando a dimensão moral da democracia, com base nas ações comunicativas da sociedade que são processadas no campo do direito.

Para Habermas, a modernidade com suas insuficiências é um projeto viável porque é um “projeto inacabado”, que pode ser corrigido com base em uma ética universalista dialógica onde a racionalidade e a linguagem são pontos fundamentais da mediação política, que podem ser realizadas no que ele chama de “democracia processualista”. Nesse passo, o que justifica uma democracia desse tipo são as reivindicações de validade de uma ética universalista, na qual direitos humanos e justiça são a exigência e fundamento do respeito à dignidade humana, na qual se destacam os direitos individuais.

O ponto central da concepção de inclusão e tolerância de Habermas trata de uma distinção entre integração sócio-política e ética. Portanto, é necessário examinar essa distinção em detalhes antes de prosseguir com seus escritos sobre tolerância.

A proposta de Habermas pode ser descrita como liberal porque reside numa distinção entre o direito e o bom, entre razões políticas e éticas. Isso sugere que as questões levantadas sobre abordagens liberais em geral também se aplicam a Habermas, mais importante, ele busca “um não-nivelador e não apropriado inclusão

do outro na sua alteridade, porque cidadãos que compartilham uma vida política comum também são outros, e cada um tem direito a permanecer outro."¹⁴

É com esse propósito que Habermas faz a distinção entre integração ética e política, que está relacionada, mas não redutível, a uma distinção entre aspectos morais e éticos das questões práticas¹⁵. O ponto de vista ético diz respeito ao que é bom para mim (ou para nós) a longo prazo, isto é, objetivos (coletivos) relativos a uma história, tradição ou modo de vida subjetivo específico, enquanto o ponto de vista moral diz respeito ao que é bom, igualmente bom para todos e, como tal, não relativo a um assunto em particular.

As razões morais superam as éticas e, portanto, a ênfase está na autolegislação moral e racional, e não na auto-expressão ética. A inclusão moral é igualitária e potencialmente universal, e é possível chegar a um consenso racional sobre questões morais, pelo menos na teoria, enquanto existe um limite para o uso público de razões éticas, que são sempre e pelo menos em parte em relação a um assunto em particular, individual ou coletivo. Razões éticas são boas razões para mim ou para nós.

O ponto de vista moral não é neutro, no entanto. Tem implicações normativas, pois está internamente relacionado a um conceito de autonomia como auto-legislação racional. No entanto, como esse conceito de autonomia é mediada pelo uso público da razão, como racional auto-legislação, não sendo apenas um valor ético entre outros, mas neutro em relação a diferentes valores éticos (Habermas, 2001).

A distinção ético-moral forma o pano de fundo do que é, no contexto da tolerância, a distinção mais importante que Habermas faz entre integração social ética e política da sociedade, ou razões éticas e políticas. Logo, se não há sobreposição completa entre uma unidade política e uma concepção ética específica do bem, não há razão para acreditar que exista, desse modo, é necessário distinguir

¹⁴ Habermas, Jürgen. A inclusão do outro: estudos em teoria política; e Jürgen Habermas, A constelação pós-nacional: ensaios políticos, 2001, 19.

¹⁵ Habermas, Jürgen. Entre fatos e normas: contribuições para uma teoria do discurso do direito e da democracia. 159-64, 565.

a inclusão política no nível das normas processuais e legais deliberação pública a partir de qualquer noção substantiva da vida boa.

Isso é evidente, por exemplo, na proposta de Habermas de um "patriotismo constitucional", que consiste na identificação com dos princípios da democracia constitucional¹⁶.

Uma comunidade política nesse sentido não excluirá pessoas a priori com valores éticos diferentes. "**Inclusão**", escreve Habermas, "significa que a comunidade política permanece aberta para incluir cidadãos de qualquer origem, sem confinar aqueles outros dentro da uniformidade de uma comunidade nacional homogênea"¹⁷.

Somente se o político a cultura permanecem distintas e neutras em relação às concepções da vida boa, é que poderão ser incluídas diferentes concepções da vida boa entre diferentes formas de vida ética.

Por exemplo, a exclusão ou inclusão de imigrantes e refugiados não pode ser baseada em bases éticas (culturais, étnicas e assim por diante), de modo que o é exigido de novos imigrantes é a aculturação política, e não nacional. A inclusão no nível político permite a diferença e a alteridade no nível ético, mas a inclusão do outro em sua diferença ética depende da aceitação da distinção ético-política e da aceitação da cultura política comum.

Além disso, para Habermas, razões políticas superam razões éticas. A distinção ético-política é, portanto, uma distinção hierárquica que coloca o político no centro e em um terreno comum do qual a ética difere (Habermas, 2001).

Com efeito, a versão deliberativa habermasiana da democracia constitucional contém como núcleo doutrinário as ideias de Kant e Rousseau da autolegislação de cidadãos associados voluntariamente que são livres e iguais. Essa ideia deontológica de autolegislação ou autonomia é neutra em relação às visões de mundo, uma vez que as diferentes interpretações do eu e do mundo não são

¹⁶ Habermas, A inclusão do outro, 118, 224-6.

¹⁷ Habermas, A Constelação Pós-Nacional, 73. .

fundamentalistas, mas são compatíveis com o condições do pensamento pós-metafísico.

A visão de mundo fundamentalista não aceita o que Habermas se refere como limites cognitivos da vida nas sociedades pluralistas modernas: que, como apenas uma concepção ética do bem entre outras, ela só pode reivindicar validade relativa e deve aceitar a igualdade de concepções éticas de vida. De fato, na medida em que se torne necessário regular as relações entre diferentes visões éticas, essa regulação só será válida quando submetida ao uso público da razão.

Dessa forma, o fundamentalista rejeita a distinção entre integração política e ética, ou seja, trata-se de dogmatismo apoiado para impor isso além do subgrupo ético.

É claro que, para o fundamentalista assim definido, Habermas está forçando paternalisticamente uma forma de vida específica sobre sua forma de vida específica a partir do exterior. Para ele, Habermas é igualmente culpado de uma certa imposição violenta, como por exemplo, a já citada acima imposição da distinção ético-política.

De uma perspectiva Habermasiana, pode-se dizer que o fundamentalista se exclui, mas o fundamentalista que não pode distinguir ético e político só será capaz de ver essa exclusão como se estivesse sendo excluída apenas por ser diferente.

Na opinião do próprio fundamentalista, ele não parece ter o direito de permanecer neutro em sua ética, porque esse direito de permanecer neutro depende da aceitação da distinção ético-política, algo que ele não pode fazer porque ameaça sua própria existência como pessoa "completa".

Um bom exemplo de fundamentalista dos textos de Habermas é alguém que se opõe ao aborto como um direito, isto é, o direito de uma mulher escolher, e acredita que o aborto deve ser ilegal. Esse fundamentalista não aceita que sua visão sobre o aborto seja relativa a um modo de vida ético e deva ser limitada pelo pluralismo de pontos de vista éticos sobre o aborto. Embora o direito de permanecer

neutro seja condicionada à aceitação da distinção ético-política, para Habermas, é uma condicionalidade inofensiva e racional.

Por exemplo, Habermas escreve que, se verificar que a questão do aborto não pode ser dissociada de visões éticas particulares e, portanto, não é uma questão moral, isso apenas suscitaria a questão política de como ordenar a coexistência de diferentes visões éticas no igual interesse de todos¹⁸.

No entanto, pensar no aborto de acordo com essa distinção entre ética e política é precisamente o que o fundamentalista antiaborto não pode fazer, pois, para ele, não se trata de procedimento político, mas de revelação divina que transcende qualquer distinção ético-política.

3.1.2. Solidariedade a partir de uma democracia deliberativa

Para Habermas, nas sociedades complexas, forma-se uma conscientização deliberada dos cidadãos, com base no respeito à soberania popular e aos direitos humanos. É daí que nasce a solidariedade abstrata e legalmente construída, que é reproduzida a partir de deliberações políticas, embora só seja possível a partir da justiça de um sistema profundamente democrático o surgimento da solidariedade social (Habermas, 2001).

A solidariedade, para Habermas, é fundamentalmente um vínculo social, onde a dimensão universalista ocupa o primeiro lugar e tem suas raízes na tradição socialista. De tal maneira que a solidariedade com o indivíduo em particular, a um grupo étnico, ou movimento político, ocupa um segundo nível. Portanto, a teoria da ação comunicativa habermasiana distingue dois níveis: o primeiro como sistema, o segundo como mundo da vida, que reflete que a sociedade como sistema é o resultado de ações teleológicas instrumentais ou estratégicas, cujo objetivo é o sucesso, adaptando os meios relacionados.

¹⁸ Habermas, Jürgen. *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. Ciaran Cronin (Cambridge: Polity Press, 1993), 59–60.

E no caso do mundo da vida, a sociedade é estruturada de forma comunicativa, onde os indivíduos buscam entendimento através do diálogo e da cooperação para chegar a acordos. Ao considerar a sociedade como o mundo da vida, está sendo dito que é o local onde os vínculos de socialização e integração para a compreensão são estabelecidos.

Assim, a solidariedade ocupa um lugar de destaque na ação comunicativa, onde os indivíduos, sem qualquer tipo de coerção, se reconhecem como sujeitos livres, solidários e com competência comunicativa que lhes permite informar e responder a situações que os afetam.

Dessa maneira, é possível a ação comunicativa de sujeitos autônomos, em que a conexão com o "outro" é inteligente e reflexiva, permitindo que eles ajam com sua própria visão de mundo e identidade, sem ter que ocultá-la para obter a emancipação total.

Por outro lado, a ação comunicativa tem como núcleo central que os participantes se aceitam como iguais - nas diferentes esferas da ação comunicativa - e reconhecem a responsabilidade recíproca pelos acordos alcançados, sempre sujeitos a revisão com base em novas contribuições. Isso mostra uma ética do reconhecimento mútuo da diferença baseada na solidariedade, que pode ser universalizada, onde a comunidade de comunicação ilimitada está presente.

Por isso, deve-se considerar que todos os membros da sociedade civil moderna, não importa o que tenham sido, começam a participar de uma cultura política que resolve discursivamente os conflitos.

Portanto, a proposta de Habermas é sobre um "estado de solidariedade", um conceito que não utiliza, mas que está implícito, com a aspiração de superar interesses particularistas que vão além do território, do grupo étnico ou da religião. O estado de solidariedade é possível a partir de uma consciência dialógica que, baseada em indivíduos reconhecidos como interlocutores válidos, estabelece uma

mediação política que envolve necessariamente o estabelecimento de relações de justiça (o componente moral de uma democracia avançada).

Não obstante, é importante registrar que um dos requisitos para o sucesso da proposta está relacionado ao fato de os indivíduos estabelecerem ações coordenadas de comunicação que podem ser traduzidas nos diferentes órgãos do sistema social para desenhar políticas públicas concretas.

Habermas sustenta que a posição universal deve permitir tolerância, solidariedade e pluralidade de identidades. Isso pode ser alcançado indo além dos costumes da própria comunidade, sem que isso implique que o link seja desconhecido. Em outras palavras, a solidariedade se destacaria de seu caráter etnocêntrico ao se tornar parte de uma teoria universal da justiça, onde o discurso da ação comunicativa ligado ao contexto é expandido ao incluir indivíduos com competência comunicativa além de nossos próprios caminhos. de vida particular.

Portanto, a solidariedade da ética do discurso inclui a capacidade de se identificar com o "outro", que deve ter as mesmas possibilidades de articular suas necessidades e argumentos, assim como exigimos que ela nos seja concedida (Habermas, 2001).

Podemos entender o universalismo de Habermas como transcultural, o que permite que a diferença não seja uma dificuldade, mas uma potencialidade que, através de um universalismo dialógico, se transforma em suporte moral, o que nos permite superar as situações de diferença e conflito.

Habermas, por certo, é um antinacionalista no sentido positivo, isto é, quando está associado à identidade com um patriotismo nacionalista, versus um universalismo em um contexto de cidadania universal que transcende uma visão étnica da nacionalidade, mas também o relativismo universal. Pela mesma razão, ele entende que uma verdadeira visão cosmopolita deve contemplar o cultural, não eliminando identidades culturais e respeitando os direitos humanos como pano de fundo.

3.1.3. Crítica de Habermas ao modelo neoliberal

Habermas sustenta que o neoliberalismo não tem uma visão moral para tratar os direitos das pessoas, que são reduzidas ao espaço privado em sua capacidade de clientes ou fornecedores. Dessa forma, a práxis do modelo neoliberal reduz o campo da ética e da política, deixando a teoria econômica tornar-se uma ditadura inquestionável, como a única visão da vida, prevalecendo contra as demandas éticas das pessoas.

Para Habermas, um modelo neoliberal não pode mais gerenciar as relações sociais, por isso é necessário dar lugar a um liberalismo ético-político, que muda a visão de uma racionalidade instrumental, estratégica ou teleológica que foi superdimensionada, para uma razão dialógica que emancipar o homem de todo domínio.

Habermas critica o neoliberalismo por seu conservadorismo radical, que se transforma em uma regressão de muitas realizações, social e culturalmente. Isso acontece a partir de uma visão econômica que permeia e coloniza todos os aspectos da vida. Assim, o domínio tecnológico estratégico visa alcançar o crescimento econômico baseado na máxima utilidade material, onde tudo pode ser comprado e vendido, gerando um atomismo social.

Nesse sentido, o modelo neoliberal produz uma distorção que afeta a organização sistêmica da sociedade em relação ao mundo da vida, que é o local onde os seres humanos realizam suas atividades. O modelo econômico coloniza todo o sistema social, sujeitando nossa existência às leis estratégicas do mercado¹⁹.

Isso ocorre porque o sistema social é formado, fundamentalmente, por dois níveis: o político e o econômico. Ambos possuem lógicas independentes, mas geralmente o primeiro acaba subordinado ao segundo, com o qual o modelo econômico impõe a lógica da moeda e enfraquece o Estado e o sistema democrático, que termina com o sistema de seguridade social.

¹⁹ Habermas, Jürgen. Teoria da ação comunicativa. 1987, p. 469.

Assim, a colonização do mundo da vida anula qualquer possibilidade de cooperação ou solidariedade, gerando uma desumanização a partir de um sistema que não produz equidade social e onde a competição - do egoísmo - gera riqueza. Os excluídos do sistema, portanto, não existem ou são uma externalidade que não é de grande importância.

3.1.4. Democracia radical e dialógica

O projeto socialista de Habermas tem uma concepção ética que se afasta da idéia econômica do marxismo e é afirmada na esfera do reconhecimento intersubjetivo, em que a dignidade inerente à condição da pessoa humana é sustentada pela razão, liberdade e reflexão como autonomia, que gera uma profunda democratização da sociedade civil e dos cidadãos.

Habermas idealizou um projeto de natureza socialista que inclui uma democracia radical. Com isso, pretende-se superar a instrumentalização da democracia, devido às suas concepções elitistas, e reafirmar que a democracia é um sistema político que pode ser aperfeiçoado, com a participação comprometida de todos os cidadãos.

Um dos princípios desse socialismo Habermasiano é a radicalização da democracia, que inclui o respeito pelas minorias, reconhecendo a dignidade de cada indivíduo, aceitando-o como um interlocutor válido do status de cidadão, que seria o núcleo moral desse processo. proposta. Essa linha de ação é baseada em um projeto emancipatório que busca a articulação de uma vida digna, de acordo com critérios de justiça que possam ser compartilhados por todos. Em outras palavras, os requisitos de universalidade devem ser respeitados, cujo objetivo é discernir em relação aos interesses que surgem no sistema social, a fim de legitimar aqueles que são prioritários e afetam mais pessoas, para serem tratados politicamente.

Nesse caso, a radicalização da democracia inclui uma redistribuição da riqueza econômica. No entanto, o fundamental é a questão moral que vai muito além

e expressa em uma nova ação comunicativa, cujo objetivo é acabar com a alienação política gerada pelo sistema econômico, situação que leva indivíduos a buscar um tipo de cidadania com conteúdo egoísta marcado e que reflita os mecanismos do mercado.

Essa radicalização da democracia tem a característica de ser dialógica e assimétrica, o que permite o desenvolvimento de uma cidadania crítica e solidária, que gera novos processos discursivos de participação da sociedade civil na política, a fim de corrigir as distorções da colonização da população. mundo da vida que criou o modelo econômico neoliberal.

3.1.5. A inclusão do outro na “ação comunicativa”

Habermas percebe a luta das minorias étnicas por seu reconhecimento como movimentos de emancipação e acredita que²⁰:

O desafio será maior quanto mais profundas forem as diferenças religiosas, raciais ou étnicas ou as lacunas histórico-culturais que devem ser superadas; quanto mais doloroso, mais as tendências de se afirmar assumem um caráter fundamentalista que tende a estabelecer limites, seja porque a minoria que luta por seu reconhecimento, produto de sua experiência de impotência, luta em retirada ou porque, em primeiro lugar, deve despertar a consciência através da mobilização em massa.

Essa emancipação só pode ser realizada sem violência, no contexto das democracias constitucionais, tendo em vista suas limitações, mas acentuando a dimensão moral da democracia a partir das ações comunicativas da sociedade, instrumentalizadas com base no direito. Dessa maneira, é possível pensar na inclusão do "outro" dentro dessa realidade política.

Para Habermas, o conteúdo racional de uma filosofia moral baseada no respeito igual por cada indivíduo repousa sobre uma responsabilidade universal que cada um tem pelo "outro". Por essa razão, Habermas propõe um universalismo

²⁰ Habermas, Jürgen. A inclusão do outro. Estudos de teoria política. 2002, p.160

sensível à diferença, onde o respeito a cada pessoa não inclui a assimilação, mas abrange a pessoa do "outro" ou dos outros em sua alteridade.

Dessa forma, formaliza-se uma proposta para que cada cidadão seja solidário e responsável com os outros, situação que leva a considerar outras pessoas como um de "nós", no contexto de uma comunidade mais ampla.

Habermas considera que a comunidade moral entende o termo de exclusão e discriminação com base na incorporação dos marginalizados. Portanto, a comunidade deve ser aberta e uma das possibilidades para atingir esse objetivo seria dada pela potencialidade de aplicar a teoria da ação comunicativa, como uma ferramenta eficaz para buscar uma solução para os problemas de direitos humanos.

Podemos entender esse novo universalismo de Habermas como transcultural, pois permite que a diferença não seja uma dificuldade, mas uma potencialidade. Consequentemente, um universalismo torna-se o suporte moral que nos permite superar as diferenças e situações de exclusão, com um conflito social e cultural.

Desta feita, Habermas considera a nação étnica, juntamente com sua ideologia, como exclusiva e chocante com o Estado nacional democrático, particularmente em referência aos princípios constitucionais republicanos que revelam como enfrentar situações pós-nacionais de socialização. De tal maneira que o etnocentrismo étnico ou nacionalista suporia a negação da ação comunicativa e, portanto, a impossibilidade da comunicação intercultural, uma vez que manteria relações assimétricas promovendo a desigualdade.

Habermas sustenta que o reconhecimento (de direitos culturais) nasce da "realização consistente" da declaração de direitos individuais. No entanto, a consideração necessária é a "incorporação sensível às diferenças", razão pela qual é necessária uma separação entre os aspectos político-jurídico e ético. Embora seja verdade que grupos e subculturas são integrados de uma perspectiva ética com sua respectiva identidade coletiva, a integração política é realizada em uma esfera mais

abstrata, como a inclusão do cidadão, o que implica não apenas uma integração de tipo formal, mas também moral, uma vez que as normas legais têm essa qualidade.

Podemos admitir que, segundo Habermas, que a base para a inclusão do outro e, de fato, da cidadania, é a forma de consenso quanto aos procedimentos apresentados pelos princípios universalistas do Estado de Direito. Isso inclui o que Habermas chama de cultura política de princípios democráticos, manifestada no chamado patriotismo da Constituição.

Habermas considera que a inclusão do "outro" deve ser entendida em relação à noção de cidadania, que está ligada a uma cultura política universalista, no entanto, os direitos individuais dos cidadãos que estão incorporados nos direitos humanos não podem ser excedidos. visto que são a base do Estado de direito democrático. Além disso, devemos considerar que qualquer ordem legal representa noções de vida particular e não apenas direitos universais.

Para este autor, essa situação se reflete no problema das identidades individuais sempre ligadas às identidades coletivas, que alcançam seu equilíbrio a partir de uma rede cultural coesa, que não é outra senão uma cultura política que deve dar conta do bem comum.

Por esse motivo, e seguindo a linha de Habermas, é necessário que o Estado permita o desenvolvimento de uma cidadania na qual os indivíduos sejam corresponsáveis nas diferentes decisões políticas da esfera pública; isso, com o objetivo de despertar uma consciência solidária, que elimina práticas clientelistas que acabam por levar à apatia e dependência dos indivíduos. Nessa lógica, a cidadania deve basear-se na reivindicação de direitos civis, econômicos, sociais e políticos, que se manifestam em dupla ligação.

3.1.6. Patriotismo constitucional e o problema de identidade

A visão de um patriotismo constitucional, do ponto de vista de Habermas, não pode ser localizada no étnico, cultural ou nacionalismo. Esse patriotismo é contextualizado nos princípios democráticos de uma Carta constitucional que respeita os direitos humanos e confere um status de cidadão, e vai além do status legal ou legal dos indivíduos, como afirma o próprio autor²¹:

Portanto, devemos finalmente aprender a entender a nós mesmos não como uma nação composta por membros da mesma comunidade étnica, mas como uma nação de cidadãos (...), uma vez que a república não tem, em suma, outra estabilidade senão aquela que lhe confere são as raízes que os princípios de sua constituição estabelecem nas convicções e práticas de seus cidadãos.

Isso significa que o patriotismo constitucional tem, em essência, a aceitação de diversos modos de vida e culturas, que têm um lugar no contexto de uma república que não exclui - dado que é pluralista e aberta a diferentes formas de miscigenação - reforçando a sentimento de pertencer a uma cidadania inclusiva e participativa.

Esse processo é consolidado pelo fenômeno da globalização, que exige, para ser viável, uma identidade pós-nacional, que pode incluir valores de natureza universal que transcendem a própria cultura. Para tornar esse processo possível, a cultura majoritária deve se destacar de sua situação histórica exclusiva, conseguindo assim a identificação de todos os cidadãos com a cultura política de seu país.

A resposta que o patriotismo constitucional tenta dar a esse respeito é como dotar a comunidade política de uma nova identidade coletiva (cuja história sofreu conflitos e rupturas), além de tentar procurar por características de identidade compartilhada em uma sociedade culturalmente pluralista. Levando em consideração esses pontos, é importante a abordagem de Habermas à racionalidade prática, que cumpre três usos bem diferenciados: um uso moral, um uso ético e, finalmente, pragmático.

²¹ Habermas, Jürgen. A inclusão do outro. Estudos de teoria política. 2002, p.265.

Digamos que o discurso identitário, tanto do ponto de vista individual quanto do coletivo, responde a um discurso ético, o que o força a ter sempre uma validação de um tipo contextual, em vez de uma validação de um tipo universal. Nesse sentido, o patriotismo constitucional de Habermas seria uma resposta a uma identidade coletiva mais ampla, que pode incluir cidadãos de uma sociedade complexa e diversificada.

Nesse aspecto, Habermas propõe que os processos de diferenciação social forcem o indivíduo a desempenhar diferentes papéis na vida (associativo, no trabalho, na vizinhança etc.), para os quais assumem diferentes pertences, uma vez que a identidade não é algo determinado e imutável. Assim, a identidade individual não coincide necessariamente com a construção social e intersubjetiva da identidade coletiva, mas é complementar (Habermas, 1987).

Apesar de tudo, Habermas sustenta que a nação representa uma forma especificamente moderna de identidade coletiva porque, embora responda a uma tradição histórica, também força a suposta comunidade natural a ser conscientemente transcendida. Dessa maneira, a nação reagiria ao sangue e à terra, o que daria um primeiro passo na apropriação reflexiva das tradições das quais os indivíduos se consideram parte.

Devemos considerar que Habermas levanta a possibilidade de uma identidade coletiva no âmbito de um projeto profundamente democrático e fundamentalmente de respeito pelos direitos humanos. Isso implica que o sentimento de pertencer a uma nação ou comunidade étnico-cultural, identificado com um único destino comum, não deve ser colocado acima da lealdade à nação dos cidadãos (como detentor da soberania política) que inclui todos nós. Ao fazer o primeiro, resulta em repressão e assimilação por coerção, com as conseqüências da violação dos direitos fundamentais das pessoas por grupos religiosos, socioeconômicos e étnicos.

Para Habermas, o pluralismo é possível em uma cultura política republicana que permite a união de uma sociedade, respeitando os diferentes modos de vida e

as tradições culturais heterogêneas. Isso articularia democraticamente uma sociedade multicultural, onde a identidade coletiva teria que possuir as características supranacionais ou pós-nacionais, permitindo a compatibilidade com um pluralismo que contém identidades nacionais.

Portanto, o patriotismo constitucional deve basear-se em um regime político democrático e não nos conceitos dos substratos pré-políticos de uma comunidade étnica-nacional. Habermas argumenta que²²:

Sociedades multiculturais como a Suíça e os Estados Unidos mostram que uma cultura política na qual os princípios constitucionais podem se enraizar não precisa se basear em uma origem étnica, linguística e cultural. Uma cultura política liberal constitui apenas um denominador comum de um patriotismo constitucional que aguça o senso da multiplicidade e integridade das diferentes formas de vida que coexistem em uma sociedade multicultural.

Com efeito, essa abordagem de Habermas só será possível se for construído um forte senso de cidadania, juntamente com um uso ético da razão prática, cuja força reside no poder comunicativo exercido nos espaços públicos e que faz parte da competência do cidadão. Nesse sentido, o Estado brasileiro tem a oportunidade de reconsiderar e reconfigurar o modelo de sociedade a partir de um pacto com o objetivo de superar as desigualdades, a exclusão.

Há, portanto que se edificar e consolidar princípios capazes de promover o Direito a inclusão do outro à luz de um mínimo existencial para todos. Compreendemos que a busca para harmonizar as diferenças numa sociedade de tamanha complexidade como a sociedade brasileira, na tentativa de “inclusão do outro” não é tarefa simples, sem dúvida. Contudo, há que se considerar o direito de cada pessoa à igual respeito e dignidade, em especial no processo de inclusão, para que seja alcançada a utópica paz duradoura entre os povos e a proteção dos direitos humanos. Afinal, o “outro” não só merece, como deve ser incluído.

3.2. Hannah Arendt

²² HABERMAS, Jürgen. Direito e democracia: entre facticidade e validade. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, v. I, 1997, p. 628.

3.2.1. A natureza dos direitos humanos. O direito a ter direitos

Rousseau, em 1754, escreveu um excerto, com a exuberância que lhe é peculiar, onde define o perfil de “pátria feliz”. Ele descreve, na verdade, o local onde gostaria de ter nascido.

Acontece, entretanto, que nem Rousseau e nenhum de nós escolhemos o lugar onde vamos nascer. Indo mais além, quando nascemos, não pertencemos a pátria alguma. Somos todos apátridas. Nascemos nus, desguarnecidos, em um mundo que nos é estranho. Podemos dizer que, na essência da natureza, todos nós somos imigrantes. Todos nós.

Dito isso, mobilizamos a autora Hannah Arendt para buscarmos compreender nossa própria situação política. Compreender a criação e de pessoas e minorias apátridas. O processo de tornar-se apátrida, ou desnacionalizado, era uma pré-condição necessária do totalitarismo, porque significava que nenhum Estado-nação poderia proteger um indivíduo ou um grupo das políticas totalitárias.

Lançaremos luz sobre o conflito entre a vontade da nação (autodeterminação, autoproteção, autopurificação, etc.) e os direitos de um indivíduo (de asilo, cidadania, proteção legal) , etc.), que cria uma tensão entre as estruturas políticas e os direitos humanos.

Destacamos ainda a natureza dos direitos humanos na teoria de Arendt, o "direito a ter direitos", que é o direito a um lugar no mundo em que palavras e ações significativas são possíveis.

Pois bem, inicialmente, o tratamento de Arendt sobre os direitos humanos é a conclusão de sua discussão sobre o imperialismo. Para Arendt, o imperialismo era uma espécie de preparação para o totalitarismo. Preparou as pessoas para pensar em termos de raça e para agir com a crueldade que era logicamente derivável do pensamento racial. Os colonos europeus na África transgrediram os limites morais e cívicos que, de outra forma, teriam mantido seu comportamento sob controle na Europa e, portanto, degenerar para um nível sem precedentes de desumanidade.

Esse modo de pensar e esses exercícios de desumanidade logo se voltaram para as pessoas na Europa.

A raiz histórica do problema da falta de direito na Europa no século XX foram as mudanças radicais na Europa nos anos entre guerras que criaram os dois apátridas e minorias. Da destruição dos três estados multinacionais da Europa pré-guerra (os impérios russo, otomano e austro-húngaro), surgiram esses dois grupos que eram marcadamente diferentes dos outros grupos de pessoas que sofriam na Europa (como os despossuídos do meio). classe e desempregados), pois haviam “perdido os direitos que haviam sido pensados e até definidos como inalienáveis, a saber, os Direitos do Homem. . . [eles] não tinham governos para representá-los e protegê-los” (Arendt, 2013, p. 269)²³.

O problema, no entanto, não era simplesmente que seus direitos não podiam mais ser protegidos, mas que a própria existência de direitos foi abolida ao se tornarem apátridas. A negação da cidadania dos judeus em seus países de origem e o fato de que isso os forçou a percorrer a Europa como mendigos sem dinheiro, sem dinheiro ou passaporte, agiram como uma espécie de "propaganda factual" que estabeleceu a alegação nazista de que os judeus eram "a escória da terra". Arendt afirma que esse fato foi muito melhor estabelecido pelo processo de tornarem-se apátridas do que pela retórica de Goebbels. Os apátridas não têm direitos, não apenas porque não existe um governo que possa fazer valer esses direitos, mas porque o fato de terem se tornado apátridas implica sua privação fundamental de direitos.

Quando os impérios russo, otomano e austro-húngaro se separaram, os estados-nação recém-formados tiveram que lidar com a questão das minorias. Em alguns países, 'minorias nacionais' representavam uma parcela substancial da população; na Polônia, por exemplo, 40% da população consistia em minorias (judeus, russos, alemães, lituanos e outros). Embora houvesse vários Tratados Minoritários que foram estabelecidos para proteger a soberania das minorias dentro

²³ ARENDT, Hannah. Origens do totalitarismo. Companhia de Bolso. Trad. Roberto Raposo. 2013.

de um país, esses tratados foram imprudentes no que diz respeito a impedir uma nação de assimilar ou liquidar a minoria.

Zygmunt Bauman discute o problema da assimilação e da injustiça em outros termos que podem nos ajudar a entender a posição de Arendt. Para Bauman, o período da modernidade pode ser entendido como sendo fortemente influenciado pelo impulso de remover a ambiguidade da condição humana. A tarefa arquetípica da modernidade, ele argumenta, era trazer ordem à sociedade, através do design, manipulação, gerenciamento e engenharia.

Nas palavras de Bauman, "a prática tipicamente moderna, a substância da política moderna, do intelecto moderno, da vida moderna, é o esforço para exterminar a ambivalência: um esforço para definir precisamente - e suprimir ou eliminar tudo o que não poderia ou não seria definido com precisão" (Bauman, 1999, p. 7)²⁴.

Esse projeto de sociedade e cultura de engenharia exigia a construção de limites para incorporação e admissão; e isso, por sua vez, "exige a negação de direitos", uma vez que "tudo não pode ser assimilado" (Bauman, 1999).

Esse esforço para apagar a ambiguidade e a diferença na modernidade foi a consequência mais grave para uma minoria europeia em particular, os judeus. Para os arquitetos da modernidade, havia dois impulsos simultâneos que buscavam livrar a sociedade da diferença. O primeiro foi um impulso político à uniformidade, para tornar todos "iguais perante a lei".

Enquanto isso significava que, pelo menos em princípio, a discriminação contra judeus era eliminada, também significava que o privilégio judaico era destruído; a autonomia cultural e a autoridade comunitária de que os judeus desfrutavam e que sustentavam sua identidade foram apagadas.

O outro impulso era cultural, um esforço incansável para extirpar diferenças de valores, estilos de vida, costumes, discursos e comportamento público. Segundo

²⁴ BAUMAN, Zygmunt. Modernidade e ambivalência. Editora Schwarcz - Companhia das letras. 1999.

Bauman, foi um esforço para transformar todos os valores e estilos culturais naqueles endossados pelas elites modernizadoras. O resultado dessas duas tendências foi que os judeus da Europa tinham, a todo custo, assimilar, remover sua alteridade e, conseqüentemente, a ambivalência que eles traziam com eles.

A ideia principal de Bauman é que a assimilação (e, finalmente, a falta de direito) não era meramente uma contingência histórica ou uma conseqüência do antissemitismo milenar, mas um produto necessário do projeto de modernidade. A diferença ou alteridade que os judeus representavam era intolerável não apenas porque era judeu, mas ainda mais fortemente, porque representava uma ambigüidade intolerável para o mundo moderno.

No entanto, como demonstram Bauman e Arendt, a assimilação nem sempre era uma possibilidade. Segundo Arendt, para que um povo seja assimilado a outra cultura, deve respeitar pelo menos essa cultura e nem sempre é esse o caso. Por exemplo, no caso da Polônia (onde os poloneses representavam apenas 60% da população), as minorias russa e judaica não consideravam a cultura polonesa superior à sua e, como tal, recusavam-se a assimilar.

Como Bauman aponta, mesmo que os judeus quisessem assimilar, muitas vezes não era possível. A assimilação era um jogo impossível, em que a pessoa que tentava assimilar adotava os padrões da classe dominante e então se apresentava diante dela para julgamento. Inevitavelmente, mesmo os judeus mais assimilados não conseguiram remover todos os vestígios do judaísmo. Assim, querendo assimilar ou não, os judeus permaneceram "presos na ambivalência".

Segundo Arendt, com o fracasso da assimilação (isto é, o fracasso em apagar a ambigüidade), a única possibilidade restante era a eliminação ou liquidação dos judeus (deportação, expulsão, gueto e, finalmente, extermínio). Apesar de as minorias na Europa serem reconhecidas pela Liga das Nações (por meio dos Tratados das Minorias), a tendência da modernidade para a unidade e para longe da ambivalência era mais forte do que esse reconhecimento meramente legal.

3.2.2. A tensão entre a soberania nacional e os direitos individuais

O fracasso em proteger os direitos das minorias e apátridas na Europa antes da Segunda Guerra Mundial pode ser explicado, pelo menos em parte, por um conflito entre os direitos de uma nação à soberania e os direitos de um indivíduo aos direitos humanos básicos.

Na situação descrita acima, o bem-estar e o bom funcionamento do Estado-nação foram colocados acima dos direitos dos indivíduos que vivem em seu solo. O conflito entre o interesse próprio nacional e a mera legalidade levou inevitavelmente a uma vitória do primeiro sobre o segundo. Os interesses do Estado nacional justificaram tornar as pessoas sem direito.

A história deste conflito remonta à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, que implicava que nem Deus, nem a convenção histórica, nem a Lei eram a fonte dos direitos. Foi o próprio homem quem é a fonte desses direitos. Como se acreditava que esses direitos eram 'inalienáveis' (o que significa que não podem ser reduzidos ou derivados de outros direitos ou leis), nenhuma autoridade especial foi criada para sua proteção. Nenhuma lei era necessária para protegê-los porque eles eram a fonte de todas as outras leis. Embora fosse o homem que supostamente era origem dos direitos do homem, não era o indivíduo singular que se beneficiaria desses direitos; era sim 'o povo'.

Desde o início dos direitos humanos modernos, essa tensão - de que o sujeito dos direitos humanos não era uma pessoa concreta, mas um ser humano abstrato que parecia não existir em lugar algum existiu. A imagem do homem, a fonte dos direitos, não era o indivíduo, mas o povo. Os direitos civis, os direitos dos cidadãos, estavam relacionados aos direitos inalienáveis e eternos do homem (que eram, supostamente, independentes da cidadania e da nacionalidade).

A questão das pessoas apátridas e minorias desenha um perigo latente no sistema nacional. Existe uma tensão entre a nação e o estado, ou entre a autodeterminação nacional (a base da nação) e a legalidade (a base do estado na medida em que se baseia em uma constituição). As terríveis consequências para as

peças sem direitos surgiram apenas quando a supremacia da vontade da nação foi afirmada sobre todas as instituições meramente legais.

Em termos diretos, se a liquidação de minorias for do interesse do povo, meras restrições legais não devem ser um obstáculo. Um país tem o direito de desnaturalizar uma pessoa, torná-la apátrida, torná-la sem direito; de modo que as reivindicações da soberania nacional anulam qualquer exigência de proteção a uma pessoa que ainda não é membro.

A criação e o tratamento de pessoas apátridas e minorias nos anos entre guerras na Europa demonstram que, sem dúvida, os direitos humanos não são inalienáveis, mas radicalmente contingentes. "Nenhum paradoxo da política contemporânea é preenchido com uma ironia mais pungente do que a discrepância entre os esforços de idealistas bem-intencionados que teimosamente insistem em considerar como "inalienáveis" esses direitos humanos, que são usufruídos apenas por cidadãos dos países mais prósperos e civilizados. e a situação dos próprios sem-direito" (Arendt, 2013, p. 279).

Para Arendt, o problema dos direitos humanos universais, como eles foram entendidos no passado, é que eles realmente não se referem a humanos direitos, mas cívico direitos. Os direitos cívicos, para Arendt, são aqueles que são dados e protegidos por um governo, mas não são o tipo mais fundamental de direitos. "A situação real daqueles a quem o século XX expulsou os olhos da lei mostra que esses são direitos dos cidadãos cuja perda não implica absoluta falta de direito" (Arendt, 2013, p. 295). O termo direitos cívicos é mais apropriado porque denota o fato de que esses não são direitos naturais inalienáveis, fundamentados na natureza do homem ou em Deus, mas são direitos que só podem ser garantidos na e através de uma comunidade política.

Estes são os direitos do homem dentro uma comunidade (enquanto os sem razão, como descrevemos, não pertencem mais a nenhuma comunidade). O fracasso dos direitos humanos abstratos (tanto no Terror francês quanto na situação da Europa anterior à Segunda Guerra Mundial) é precisamente um fracasso em

perceber a conexão entre os direitos cívicos e a necessidade de um corpo político concreto para aplicá-los.

Para Arendt, no entanto, a questão dos direitos não termina aqui. Arendt escreve que a situação do século XX nos conscientizou da existência de algo mais básico do que esses direitos civis; nos tornamos conscientes do "direito a ter direitos". O direito de ter direitos não se refere apenas ao direito de uma pessoa a direitos cívicos (embora isso faça parte dele), mas, mais fundamentalmente, a falta de tais direitos, refere-se à 'privação de um lugar no mundo que faz opiniões significativas e ações efetivas" (Arendt, 2013, p. 296).

Essa privação de um lugar no mundo onde a ação e a fala podem ser significativas é o que significa ser "absolutamente sem sentido". Sem o direito de ação - viver em um mundo onde suas ações tenham significado - e o direito de discurso - sermos capazes de nos comunicar de maneira significativa e formular opiniões - somos privados de nossa humanidade e, portanto, somos absolutamente sem sentido.

Elas estão relacionadas aos direitos cívicos, desde que sua existência seja determinada por uma comunidade e exija uma estabilidade política ser exercido; mas diferem dos direitos cívicos na medida em que são mais fundamentais para uma pessoa do que, por exemplo, o direito cívico da liberdade. Ainda se pode ter direitos cívicos enquanto é privado desses direitos mais fundamentais, de modo que, paradoxalmente, você pode usufruir de direitos e ainda ser "absolutamente sem direito".

O direito à liberdade (de expressão, de opinião, de movimento) costuma ser considerado um dos direitos mais fundamentais, mas uma pessoa absolutamente sem direito pode desfrutar de mais liberdade de movimento do que um criminoso preso legalmente e mais liberdade de opinião do que alguém vivendo em um despotismo, mas ainda estar inteiramente sem direitos.

Nesse caso, "o prolongamento de suas vidas é devido à caridade e não ao direito, pois não existe lei que possa forçar as nações a alimentá-las; sua liberdade

de movimento. . . não lhes dá direito à residência que até o criminoso preso desfruta, como é óbvio; e a liberdade de opinião deles é uma liberdade de tolo, pois nada que eles pensem importa de qualquer maneira” (Arendt, 2013, p.296).

O que significa ser privado dos direitos de ação e expressão é isso. Para os absolutamente sem sentido do século XX, como eles eram tratados por outros não dependia de nada que eles fizeram ou não fizeram, como indivíduos ou como um grupo. Seu tratamento foi inteiramente baseado na participação em um determinado grupo, a saber, os sem razão. Na obra “A condição humana”²⁵, Arendt desenvolve uma distinção que ilumina seu ponto aqui. Arendt distingue entre 'quem' é uma pessoa e 'o que' ela é.

Mas "quem é" uma pessoa refere-se às qualidades intangíveis que tornam uma pessoa única, que não pode ser prevista ou controlada, mas apenas revelada através da fala e da ação. Assim, o sem razão, tendo sido privado de um lugar no mundo por palavras e ações significativas, não pode expressar 'quem' eles são e, portanto, devem ser tratados de acordo com 'o que' são (judeus, comunistas, homossexuais etc.). Por exemplo, se uma pessoa negra é considerada dentro de uma comunidade negra e nada mais, isto é, se todas as suas ações são explicadas como uma consequência necessária de sua raça, então ele perdeu o direito fundamental de ser capaz de agir de uma maneira. maneira significativa. A impossibilidade de auto-divulgação é uma característica essencial da falta de direito.

Quando uma pessoa sem direito comete um crime, ele é colocado em uma situação melhor do que outras pessoas sem direito, porque ele está ao menos sendo reconhecido pela lei como criminoso. Uma ação criminal tem significado na medida em que é reconhecida como atividade criminosa. A única maneira que uma pessoa sem direito pode existir, é cometendo um crime. Esta é uma trágica ironia.

Os sem direitos do século XX, assim como os negros de uma comunidade racista, “são privados, não do direito à liberdade, mas do direito à ação; não o direito de pensar o que bem entenderem, mas o direito à opinião” (Arendt, 2013, p. 296).

²⁵ ARENDT, Hannah. A Condição Humana. Tradução: Robert Raposo. Posfácio: Celso Lafer. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

Assim, o direito a discursos e ações significativas - o direito a ter direitos - é claramente mais fundamental do que apenas os direitos cívicos legais.

3.2.3. Como assegurar o “direito a ter direitos”?

O direito a ter direitos significa viver em circunstâncias em que a ação e a fala são significativas, e isso para Arendt é equivalente a pertencer à própria humanidade. O termo humanidade, segundo Arendt, assumiu um significado diferente para as pessoas do século XX. Enquanto no século XVIII era uma idéia meramente reguladora, no sentido kantiano, tornou-se para nós "um fato inescapável" e substituiu os conceitos de natureza ou história (Arendt, 2013, p. 298).

Os eventos do século XX mostraram essas outras fundações vazias. O direito de viver dentro da humanidade, portanto, só pode ser garantido pelo "fato" concreto da humanidade. Pessimista, Arendt nos diz que "não está absolutamente certo se isso é possível" (Arendt, 2013, p. 298).

O fundamento do pessimismo de Arendt aqui é seu entendimento da política internacional. Uma possível solução para os problemas da política internacional que estava sendo discutida foi um 'governo mundial. Embora fosse tentador pensar que Arendt tinha em mente as recém-formadas Nações Unidas quando escreveu as “Origens do totalitarismo”, sua concepção de um governo mundial parece ser bem diferente da estrutura real da ONU.

O problema com um governo mundial, como ela define, é que ele se baseia, como todas as noções liberais de poder político, no mesmo conceito de indivíduos que se submetem a uma autoridade central que "os domina a todos", exceto que as nações estão agora assumindo o lugar dos indivíduos. Esse modelo hobbesiano de governo mundial é simplesmente inadequado para superar os problemas de direitos humanos com os quais estamos lidando.

Ou seja, não há razão para acreditar que esse sistema político não seja vítima dos mesmos problemas inerentes ao sistema de nação-estado. Por exemplo,

tal órgão não seria suficiente para garantir a prevenção da equivocação do direito com o bem.

Ela elabora suas críticas a um governo mundial quando aborda a questão de saber se Karl Jaspers deve ou não ser chamado de "cidadão do mundo"²⁶. Neste ensaio, Arendt argumenta que um governo mundial, como uma autoridade centralizada sobre todo o mundo que detém o monopólio de todos os meios de violência, não é a esperança mais brilhante para a civilização, mas sim "um pesadelo proibitivo da tirania" e o fim de toda a vida política como a conhecemos.

A razão disso é que um governo mundial destruiria o que talvez seja o conceito mais importante na política - pluralidade. A pluralidade, condição simultânea de igualdade e diferença, requer necessariamente limitações e distinções entre as pessoas. Esse fato é válido tanto para indivíduos quanto para países. Só se pode ser cidadão de um país em distinção por não ser cidadão de outro país. Se um governo mundial apagasse essa possibilidade de fazer distinções entre as pessoas, isso simultaneamente prejudicaria nossa capacidade de agir politicamente, ou seja, nossa capacidade de agir como indivíduos particulares, de um lugar específico do mundo.

Embora a filosofia possa conceber a terra como a pátria da humanidade e uma lei não escrita, eterna e válida para todos, não devemos discutir isso com política que lida com homens, nações de muitos países e herdeiros de muitos passados. A diferença entre as pessoas como cidadão é o que seria destruído com um governo mundial e, portanto, o que a tornaria uma tirania e não a garantia dos direitos humanos²⁷.

A "solução" de Arendt para o problema de proteger e garantir os direitos humanos não é de forma alguma clara e direta. O que ela nos oferece em relação ao problema da garantia dos direitos humanos, pode ser visto a seguir:

²⁶ 'Karl Jaspers: Cidadão do Mundo?' em Arendt (1983).

²⁷ Lembre-se que, para Bauman, o principal impulso da modernidade foi a eliminação da diferença ou da alteridade. Podemos pensar em um governo mundial, como Arendt concebe, como estando alinhado com este projeto. É precisamente porque a ambiguidade ou a alteridade não podem ser eliminadas que o governo mundial que tentou fazê-lo seria necessariamente tirânico.

Nós não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo com a força de nossa decisão de garantir a nós mesmos direitos mutuamente iguais. Nossa vida política repousa na suposição de que podemos produzir igualdade através da organização, porque o homem pode agir e mudar e construir um mundo comum, junto com seus iguais e somente com seus iguais. (Arendt, 2013, p. 301)

Se analisarmos os termos de sua 'solução' à luz do que foi discorrido acima, veremos que é uma sugestão proveitosa. Arendt enfatiza que não "nascemos" iguais porque ela viu o impacto dessa ficção metafórica na política. Lembre-se que, para os redatores da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, os direitos humanos (porque estavam enraizados na natureza do homem) eram considerados óbvios demais para exigir a execução. Tais direitos abstratos desmoronaram assim que foram desafiados e forneceram o terreno necessário para o totalitarismo.

Arendt continua nos dizendo que nossa igualdade se baseia em pertencer a um grupo e na força de nossa decisão. Os direitos, ela nos adverte, não são estruturas automáticas, mas dependem de nossa "decisão de garantir a nós mesmos direitos mutuamente iguais". Em certo sentido, isso é paradoxal, porque nenhuma mera decisão pode garantir nada. Mas Arendt não significa decisão no sentido mais amplo de se decidir. Pelo contrário, no campo dos assuntos humanos, garantir os direitos um do outro com base em nossa promessa mútua é a única coisa que podemos fazer.

Em outras palavras, essa é a única garantia possível. A segunda frase de sua solução lembra o fato de que a política se baseia em indivíduos que trabalham em sua individualidade e em todo o seu poder, de modo que a política é quase definida por nossa capacidade de compromisso político. Mas, dado que Arendt não oferece normas morais para fundamentá-lo, em que esse compromisso se baseia?

A resposta para isso está na cláusula de que uma pessoa pode afetar a mudança política "juntamente com seus iguais e apenas com seus iguais". Vimos que o domínio político é intersubjetivo. Sem outros iguais políticos, não há possibilidade de ação e discurso genuínos. Assim, nosso compromisso com a

garantia dos direitos humanos repousa sobre nossa própria natureza como seres políticos.

A natureza da solução de Arendt é objeto de muita discordância. A autora Seyla Benhabib argumenta que os escritos de Arendt sobre direitos humanos expressam sua “melancolia”, com o que ela quer dizer uma atitude de reflexão filosófica e meditação sobre a fragilidade dos laços e instituições humanas. . . uma apreciação pela profunda contingência daquelas instituições e práticas humanas que tornam possível a liberdade²⁸.

Benhabib alega que a afirmação de Arendt de que os direitos humanos não são naturais ou alienáveis, mas criados por nós e garantidos apenas com base em nossa decisão e compromisso é uma visão cética da fragilidade dos direitos humanos. Pela minha leitura, no entanto, não parece que ela seja cética ou melancólica, mas sim que aceita a contingência e a fluidez dos direitos e os fundamenta em algo adequado à sua natureza - a pluralidade humana.

Diferentemente de Benhabib, Jeffrey Isaac sustenta que, embora Arendt ponha em questão nossa compreensão convencional dos direitos humanos, seu compromisso com os direitos humanos está fora de questão²⁹. Ele afirma ainda mais fortemente que sua busca por uma garantia de direitos humanos é o problema central da obra “Origens do totalitarismo” e uma grande preocupação de seu trabalho posterior.

Isaac dá uma série de razões pelas quais Arendt não se submeteu a uma visão cínica dos direitos humanos, uma que sustentava que a experiência de apátridas e minorias mostrou que os direitos humanos são apenas uma ilusão idealista. Uma das razões mais interessantes é o que ele chama de “razão moral”, a saber, uma vez que ela acredita em uma dignidade elementar possuída por todos os

²⁸ BENHABIB, Seyla. Transformations of citizenship. Dilemmas of the Nation State in the Era of Globalization. Two Lectures. Amsterdam. 2001.

²⁹ ISAAC, Jeffrey. Hannah Arendt on human rights and the limits of exposure, or why Noam Chomsky is wrong about the meaning of Kosovo. New School for Social Research Journal. 2002, p. 505–538.

seres humanos, fundamentada tanto na natalidade quanto na pluralidade, a possibilidade de direitos humanos está além de uma questão séria.

Ela não acreditava, ao contrário do povo de sua época, que a própria frase “direitos humanos” se tornou para todos os envolvidos - vítimas, perseguidores e espectadores - a evidência de idealismo sem esperança ou de hipocrisia debilitada (Arendt, 2013, p. 269) . A visão de Arendt é que a crise do século XX nos ensinou a falácia e a ingenuidade de acreditar que os direitos humanos podem ser defendidos apenas por meios legais; os direitos humanos precisam de algo além da estrutura meramente legal ou formal.

Se os direitos humanos são possíveis para Arendt, eles são possíveis apenas através de meios e instituições políticas. Mas o que exatamente significa para os direitos humanos ser estritamente político? Como Isaac argumentou, o domínio político para Arendt não é o reino da verdade ou da moralidade em um sentido simples. O critério da verdade é muito exigente para a política, uma vez que a política é o reino da pluralidade, no qual as diferenças de hábitos, perspectivas e opiniões são endêmicas; em que o uso da linguagem é necessariamente parcial e opaco; e nas quais as consequências sempre excedem as intenções, e mesmo as melhores e mais sinceras intenções correm o risco de serem frustradas ou realizadas de maneira monstruosa (Isaac, 2002, p. 531).

Devido à natureza da esfera política, os direitos humanos não podem ser considerados universais e fundamentais. Uma concepção de direitos humanos adequada à sua natureza política deve ser aquela que aceita a contingência e a fluidez dos direitos. Os direitos humanos não podem ser um estado alcançado, mas uma luta contínua e imperfeita. Isaac chama isso de paradoxo ineliminável dos direitos: a condição humana é caracterizada pela pluralidade - igualdade e diferença - que exige que os direitos humanos sejam protegidos; mas essa mesma condição torna os direitos humanos como uma condição estável ou um fim que pode ser alcançado de uma vez por todas impossível.

Os direitos humanos só podem ser baseados no comprometimento de indivíduos dentro de uma comunidade política. Para esse fim, acredito que Arendt não compreendeu a possibilidade de um governo mundial como as Nações Unidas. Como ela descreveu, de fato teria sido a pior tirania se os países tivessem que submeter sua autonomia e soberania a um poder dominante. Como atualmente funciona, parece que estaria de acordo com sua compreensão de autêntica política, pessoas diferentes se dando bem na força total de seu poder (Arendt, 2013).

As Nações Unidas não são equivalentes a um governo mundial, como Arendt entende, porque não tem poder de execução. Seu único objetivo, com relação aos direitos humanos, é incentivar os governos a respeitar os direitos. A esse respeito, a proteção dos direitos ainda é um processo político vivo.

Selya Benhabib argumentou que a política de Arendt não é adequada para instituições políticas modernas. Talvez a razão pela qual a política de Arendt não seja adequada seja porque as instituições políticas são muito estáticas e restritas; ela é compatível, como vimos, com a política moderna, na medida em que sua política pode ser fundamentada em uma comunidade política ativa, com mais do que apenas instituições políticas. Uma esfera política genuína para Arendt deve ter membros que tenham todos os seus direitos humanos - o direito a ações e discursos significativos. No que diz respeito aos direitos humanos, na medida em que se baseiam em teorias abstratas ou instituições impotentes, não são reais; mas, na medida em que se baseiam no processo político e no compromisso político genuíno, são pelo menos uma possibilidade viva³⁰.

3.3. Giorgio Agamben e Michel Foucault

3.3.1. Teoria do biopoder e as vidas humanas

Neste tópico, será feito um contraponto às ideias de Habermas e Arendt, através do trabalho de Giorgio Agamben sobre biopolítica. Com base na análise do biopoder de Agamben, que se baseia nos escritos anteriores de Foucault, trataremos

³⁰ BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. London. 1996.

elementos da teoria de Agamben para destacar como idéias liberais e humanitárias para obter reconhecimento em nome de outros correm o risco de perpetuar a lógica do abandono, que Agamben articula em sua teorização. da vida nua e do acampamento.

A teoria do biopoder de Agamben invoca uma análise das perspectivas liberais e humanitárias em relação a questões de pertença, subjetividade e inclusão. Desse modo, ao mobilizar o trabalho de Agamben, este tópico produz uma crítica à apropriação liberal / humanitária de imigrantes, refugiados e requerentes de asilo.

Além disso, destaca a necessidade urgente de uma nova estrutura conceitual para esclarecer as implicações curriculares da interseção entre o medo e os discursos liberais / humanitários sobre imigração, liberdade de refugiados e busca de asilo; identificar e criticar essa interseção ajuda a expor o impacto complexo da política do medo na conceitualização dos currículos de educação para a cidadania, fundamentados no liberalismo e no humanitarismo.

Em todo o mundo ocidental, há um crescente arsenal de tecnologias de controle e exclusão que são mobilizadas contra imigrantes, refugiados e requerentes de asilo, como instalações de detenção e prevenção de acesso ao trabalho, educação, assistência médica e moradia. Um novo tipo de imaginário global está sendo moldado pelo medo do Outro. O conceito de medo mostra como a cultura popular e a mídia têm sido os elementos-chave na promoção da cultura contemporânea do medo e popularizar as atitudes hostis em relação aos imigrantes, refugiados e requerentes de asilo.

A política do medo reconhece o importante papel das relações de poder e dos roteiros culturais no processo de considerar imigrantes, refugiados e solicitantes de asilo como temíveis; como sendo assustadores porque são construídos como um perigo para a nossa pátria, por exemplo. O medo do outro é produzido, circulado e capitalizado para alcançar objetivos políticos ou até mesmo econômicos.

No entanto, nesse discurso, o medo não se reduz a uma emoção pessoal, nem se limita a um sentimento político que é manipulado pelos políticos. Em vez

disso, o medo vem dos indivíduos e é então direcionado para os outros, e assim o medo se torna um modo relacional dominante que alinha os corpos a um sentimento particular de pertencimento. Portanto, o medo produz assuntos medrosos em relação a outros temíveis e assegura os próprios limites entre nós e eles.

O medo cria limites entre "o que eu sou" e "o que eu não sou", através do próprio efeito de se afastar de um objeto que ameaça "o que eu sou". O medo funciona ao permitir que alguns corpos possam ser integrados no espaço público e ao restringir o movimento de outros corpos a espaços fechados, é o fluxo de medo entre os cidadãos "legais" que estabelece as fronteiras entre "nós" e "eles" - o medo de que imigrantes ilegais, refugiados não qualificados e requerentes de asilo falsos, por exemplo, é visto como uma ameaça ao bem-estar de Estado.

Discursos públicos e meios de comunicação contra imigrantes, refugiados e requerentes de asilo desempenham um papel crucial na divulgação da idéia de que esses grupos representam uma ameaça ao bem-estar e à segurança de um estado. Uma vez que o "Outro" é constituído como uma ameaça ao "nosso" senso de pertencimento nacional, "aprendemos" a desejar e exigir sua exclusão da esfera dos valores humanos, direitos cívicos e obrigações morais.

É esse processo que precisamos interrogar, como Agamben nos recomenda. Ele escreve: "Seria mais honesto e, acima de tudo mais útil, investigar cuidadosamente... [as] implantações de poder pelas quais os seres humanos poderiam ser tão completamente privados de seus direitos... que nenhum ato cometido contra eles poderia parecer mais um crime" (Agamben, 2002, p. 171)³¹.

O conceito de biopoder, é entendido em seu sentido mais amplo como poder sobre a vida. Em seu "*Homo Sacer*", Agamben oferece uma reformulação da formação de biopoder de Foucault, de modo que este último usou o termo "biopoder" para designar os mecanismos através dos quais as estratégias disciplinares (impostas pela produção de corpos dóceis em locais como a prisão, a escola e o

³¹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

hospital) foram substituídas nos tempos modernos por uma biopolítica cujo poder era a regulação da vida das populações.

Ao defender a sociedade, o Estado atua preventivamente para proteger o bem-estar biológico da população, portanto deve matar o Outro: “Se você quer viver, o outro deve morrer” (Foucault, 2010, p. 255)³². Dessa maneira, matar não é mais percebido como assassinato, mas é justificado em nome da segurança. A política de segurança - “o dispositivo de segurança”, como Foucault chama biopoder (Foucault, 2010, p. 242) estabelece uma categorização binária entre “nós” e “eles” ou entre o “normal” (por exemplo, cidadãos legítimos) e o “anormal” (por exemplo, imigrantes ilegais, refugiados não qualificados ou refugiados não qualificados ou solicitantes de asilo falsos). Os primeiros merecem viver, enquanto os últimos são dispensáveis.

Agamben faz duas modificações cruciais na posição de Foucault sobre biopoder (Spinks, 2008). O primeiro é que ele contesta a alegação de Foucault de que a biopolítica é um fenômeno especificamente moderno e argumenta que o biopoder significa um tema contínuo no pensamento ocidental desde os tempos clássicos.

De acordo com a análise de Agamben no *Homo Sacer*, o primeiro movimento da política ocidental clássica foi a separação do biológico e do político, como visto na separação de Aristóteles entre a vida na *polis* (isto é, bios, a vida política) e zoé (isto é, vida biológica) ou vida nua, como Agamben chama. Como ele escreve: “A entrada de zoé na esfera da *polis* - a politização da vida nua como tal - constitui o evento decisivo da modernidade e sinaliza uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico” (2002, p. 4).

Enquanto Foucault vê no biopoder a principal orientação da política moderna, Agamben postula que esse conceito é a essência da política como tal. Assim, para Agamben, o conceito de biopoder significa que, no nível político, o que está em jogo é a própria vida do cidadão, e não apenas a sua existência.

³² FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976). 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

A segunda modificação da posição de Foucault é a sugestão de Agamben de que a biopolítica se baseia em uma "estrutura da exceção" (2002, p. 7). Segundo Agamben, a separação de zoé e bios é constituída pela exclusão e inclusão simultâneas da vida nua. Ou seja, a exclusão da vida biológica da vida política é ao mesmo tempo uma inclusão, porque zoé existe como excluído: é incluído pelo próprio processo de exclusão. Como explica Agamben:

O par categórico fundamental da política ocidental não é o de amigo / inimigo, mas o de vida nua / existência política, zoé / bios, exclusão / inclusão. Existe política porque o homem é o ser vivo que, na linguagem, se separa e se opõe à sua própria vida nua e, ao mesmo tempo, mantém-se em relação a essa vida nua em uma exclusão inclusiva. (Agamben, 2002, p. 8).

Agamben afirma, portanto, que todo poder é, por natureza, biopoder, constituído por sua capacidade de se suspender em um estado de exceção e determinar quem vive e quem morre.

É precisamente por esse motivo que, para Agamben (2002), o fracasso em questionar a separação das preocupações humanitárias da política - e, portanto, o tratamento dos imigrantes / refugiados / solicitantes de asilo como vida nua, excluídos da comunidade política e expostos à morte no país. toda vez - sinaliza uma "solidariedade secreta" entre o humanitarismo e os poderes que ele deve combater.

Os exemplos mais óbvios disso são a neutralidade do Comitê Internacional da Cruz Vermelha, as ações não políticas do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR) e a recusa dessas organizações em comentar as ações dos regimes políticos; essa distinção também é vista na população geral de muitos estados-nação nos quais é demonstrada grande compaixão doando milhões de dólares para financiar a ajuda humanitária, enquanto mostra grande hostilidade a esses mesmos rostos de sofrimento quando eles são estrangeiros mais próximos.

A identificação da figura do imigrante / refugiado / requerente de asilo como temível na retórica política e na mídia é, portanto, associada a reivindicações liberais humanitárias, indicando como os imigrantes / refugiados / requerentes de asilo

funcionam como 'exclusões inclusivas' da vida nua, da maneira que Agamben sugere.

Quando o zoé é incluído através de uma exclusão da vida política, então a vida nua (vida nua) é produzida. As reivindicações liberais humanitárias veem os imigrantes / refugiados / requerentes de asilo simplesmente como corpos, vida nua separada da vida política. A identificação da figura do imigrante / refugiado / requerente de asilo como temível na retórica política e na mídia é, portanto, associada a reivindicações liberais humanitárias, indicando como os imigrantes / refugiados / requerentes de asilo funcionam como 'exclusões inclusivas' da vida nua, da maneira que Agamben sugere.

Por outro lado, quando o zoé é incluído através de uma exclusão da vida política, então a vida nua (vida nua) é produzida. As reivindicações liberais humanitárias veem os imigrantes / refugiados / requerentes de asilo simplesmente como corpos, vida nua separada da vida política.

Agamben chega a afirmar que: “Hoje não é a cidade, mas o campo que é o paradigma biopolítico fundamental do Ocidente” (2002, p. 181). Os governos, por exemplo, suspendem liberdades civis essenciais em tempos de crise social e decidem quem pode ser excluído e quem pode ser incluído. Nesse sentido, a lógica do campo é transformada em uma forma de socialidade e generalizada, conseqüentemente, o campo significa um estado de exceção que é normalizado no espaço social contemporâneo. No estado de exceção ou no que Agamben chama de “uma zona de indistinção irreduzível” (2002, p. 9), “a relação originária da lei com a vida não é aplicação, mas abandono”(2002, p. 29). “Aquele que foi banido não é, de fato, simplesmente colocado fora da lei e tornado indiferente a ela, mas abandonado por ela, isto é, exposto e ameaçado no limiar em que vida e a lei, por fora e por dentro, se tornam indistinguíveis” (2002, p. 28).

Seguindo Foucault, Agamben afirma que o estado contemporâneo não se baseia nos cidadãos como sujeitos livres, mas nos cidadãos como vidas nuas; isto é, cidadãos no limiar, nunca de uma vez por todas “dentro” ou “fora”. A "vida nua" de

Agamben é essencialmente uma vida sem relações de poder, isto é, uma relação de violência, no sentido foucaultiano. Essa incorporação oculta da vida nua no campo político e na estrutura da cidadania, segundo Agamben, inscreve laços perigosos entre cidadania, nação e parentesco biológico.

Agamben nos pede essencialmente que vejamos o atual quadro jurídico-político como ideologia com implicações materiais; No centro desse quadro ideológico está o Estado-nação burguês, que concede aos indivíduos "direitos" e os incorpora progressivamente a um corpo (a nação). Por isso, ao odiar um "Outro", um sujeito também se ama e àqueles que são semelhantes a ele. Esse apego estrutura a vida política dentro de uma comunidade e fornece uma orientação afetiva que caracteriza o pensamento dessa comunidade ou nação.

Assim, a definição de pertencer à nação "se torna a preocupação política norteadora do Estado. [...] É nessa inclusão exclusiva que nascem o próprio princípio de cidadania e a idéia (I) de pertencer" (2002, p. 88). Quando o Estado-nação começa a isolar sistematicamente uma vida nua - dotada de "direitos" de cidadania ou não -, a cidadania se torna definível apenas em termos de campo, como afirma Agamben.

Por fim, este tópico destacou as implicações da interseção entre o medo e os discursos liberais / humanitários de cidadania em relação às figuras de imigrantes / refugiados / requerentes de asilo. Sugeriu que os discursos liberais / humanitários da cidadania são cúmplices das estruturas que produzem e circulam o medo. Chamou a atenção para as várias maneiras pelas quais a lógica do abandono se constitui.

É certo que o caso dos imigrantes / refugiados / requerentes de asilo é difícil de abordar no atual quadro jurídico-político, porque os direitos são interpretados principalmente como direitos dos cidadãos, de modo que os que são elegíveis aos direitos humanos já estão excluídos. A menos que haja uma crítica e uma rearticulação dos privilégios dos cidadãos ocidentais, será difícil dismantlar o poderoso elo entre o medo e a figura do imigrante / refugiado / requerente de asilo como um outro objeto.

Portanto, o diagnóstico de Agamben da biopolítica contemporânea sugere porque ele não considera, a exemplo de Foucault, como o biopoder pode ser resistido, exceto para sugerir que a vida nua é capturada dentro de um estado de exceção.

A noção influente de Foucault de conduta enfatiza que o poder age sobre os sujeitos, na medida em que são livres. Para Foucault, o problema final das sociedades modernas é que o biopoder, como poder sobre a vida, permanece sem ser reconhecido.

Por exemplo, o racismo e o colonialismo são mecanismos que permitem ao biopoder regular a população. Assim, a utopia, nesse contexto, é uma tentativa de reconfigurar o poder em relação à vida. Nesse sentido, imigrantes / refugiados / requerentes de asilo não seriam massas vulneráveis que escapam da tirania de estados-nação soberanos, mas sim, um veículo para a transformação social e política, por exemplo, a cidadania cosmopolita (Foucault, 2010).

4. PARA RECONSTRUÇÃO DE UMA TEORIA NORMATIVA

Conforme foi visto acima, não parece ser difícil reconhecer que estamos diante de um cenário marcado pela negação e “medo” do outro e por práticas de controle migratório cada vez mais profundamente racializadas, nesse contexto, vale o questionamento: *O que pode mudar com a reconstrução de uma teoria normativa?* A resposta será apresentada nas próximas subseções.

Pensar que o fenômeno migratório, no caso em epígrafe, o da Venezuela, ocorre em um mundo profundamente injusto pode surgir respostas mais ou menos complexas acerca do dever dos Estados para àqueles que vivem em contextos de dominação e opressão e não são suas cidadãs. Essa é uma resposta, que não requer necessariamente alterações profundas na estrutura de poder que é parte de cenários marcados pela dominação e pela opressão.

O estado e os imigrantes não são os únicos sujeitos moralmente importantes do fenômeno que resulta do movimento de pessoas entre as fronteiras. E se tivermos que conviver com um cenário mais complexo, caracterizado não por traços históricos do colonialismo, da escravidão, bem como pela presença de agentes que são tão moralmente relevantes quanto o estado, será que a resposta para o problema da justificação do direito de excluir se mantém?

Por outro lado, será que o questionamento sobre o direito de excluir permanece como o mais valioso, sob a ótica normativa? No mais, o que justifica a suposição de que o estado é a unidade a partir da qual o conhecimento – analítico e normativo – sobre a migração deve ser constituído?

As fronteiras dos Estados são, formalmente, concepções de realidades jurídicas. Elas delimitam a jurisdição de uma comunidade política, ao definir o espaço do exercício de sua soberania. Dito isto, formalmente, as fronteiras marcam o ponto em que um tecido legal termina e outro começa. Além disso, as fronteiras são também espaços políticos e sociais nos quais os limites reconhecimentos se materializam de modo binário: legal-ilegal, regular-irregular. Não obstante, as

fronteiras se constituem não como um simples “muro” onde o Estado impede a livre locomoção, mas também, onde posicionam seus aparatos de “segurança”.

Se observarmos para a maneira como os Estados agem nas fronteiras, vamos perceber sem muito esforço que não se trata de um “simples” limite a liberdade de locomoção. As cercas, os muros, os instrumentos de segurança transformam o “outro” na figura de uma pessoa *clandestina*, *ilegal* e na maioria das vezes, *indesejada*. Esse aparato todo se configura numa sutil maneira de dizer “você não é bem-vinda(o)”.

4.1. A identidade nacional dos Estados e a criação dos laços de pertença

Ainda que não tenhamos a pretensão de esgotar as raízes históricas que desencadearam a criação dos modernos Estados nacionais, é importante observar fatores relacionados ao seu surgimento e a consolidação da ideia da identidade nacional.

Essa concepção interessa na medida em que a identidade nacional é relevante para a afirmação dos Estados nacionais, a fim de estabelecer laços de união entre as mais diferentes pessoas que habitam naquele determinado território. Desse modo, essa noção de pertença e integração de pessoas tão diversas deriva da percepção de que a nação surge como uma “comunidade imaginada” (Anderson, 2005, p. 26-27), uma vez que é concebida sob os fundamentos de um agrupamento horizontal e profundo, com o intuito de estabelecer uma afinidade fraterna entre os membros dessa comunidade.

Apesar de todas as diferenças internas entre cidadãos e grupos, o pedido de identidade nacional foi forjado como sinônimo de manutenção de um estado moderno. Enquanto não houver objeções, a identidade nacional será a mais importante e poderá até conviver com outras identidades. No entanto, a ideia de identidade nacional falha em suprimir a existência e a importância de diferentes estilos de vida que são igualmente valiosos, exceto para aquela nação.

Especialmente entre as pessoas que vivem na fronteira territorial entre Estados-nação, essa identidade nacional pode ser questionada, assim como a fronteira norte entre o Brasil e a Venezuela.

Nesse contexto, talvez a área de pesquisa mais necessária não seja a área real entre os territórios dos estados nacionais mencionados aqui - Brasil e Venezuela -, mas a área entre diferentes grupos que vivem e transitam naquele local. Nesse sentido, a concepção de grupo étnico e suas fronteiras por Barth pode ser interessante para entender as questões levantadas.

Em uma conferência realizada na Universidade de Bergen, em 1969, Fredrik Barth levantou questões sobre a integração com grupos étnicos.

No início do discurso de Barth, ele propôs uma definição étnica considerada adequada na literatura antropológica, segundo a qual, população étnica é:

1. em grande medida se autopetua do ponto de vista biológico;
2. compartilha valores culturais fundamentais, realizados de modo patentemente unitário em determinadas formas culturais;
3. constitui um campo de comunicação e interação;
4. tem um conjunto de membros que se identificam e são identificados por outros, como constituindo uma categoria que pode ser distinguida de outras categorias da mesma ordem.

Essa definição típico-ideal não está muito longe, em termos de conteúdo, da proposição de que uma raça = uma cultura = uma língua, e de que sociedade = unidade que rejeita ou discrimina outros. (Barth, 2000, p. 27-28).

A forte crítica de Barth a essa definição é o fato de levar ao conceito errôneo de que os grupos étnicos serão segregados e viverão em ambientes relativamente isolados, cada um com sua própria cultura e sociedade. Existe uma organização nela, que pode ser descrita legalmente e isoladamente, como se fosse uma ilha. Segundo ele, essa ideia nem foi apoiada em muitos estudos etnográficos conduzidos por diferentes antropólogos. Barth também insistiu que a explicação para manter a diversidade cultural do grupo devido ao isolamento social e geográfico é

simples e não encontrou apoio para pesquisas empíricas, como as reveladas em seu seminário, em 1967. (Barth, 2000, p. 26).

A partir daí, Barth apresenta uma nova definição³³. Vejamos:

As fronteiras [entre os grupos étnicos] persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. [...] As distinções de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação. [...] As distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, muito ao contrário, frequentemente as próprias fundações sobre as quais são constituídos os sistemas sociais englobantes. A interação em um sistema social como este não leva a seu desaparecimento por mudança e aculturação; as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato interétnico e da interdependência dos grupos. [...] Os grupos étnicos são categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores e, assim, têm a característica de organizar a interação entre as pessoas. [...] Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional. (Barth, 1998, p. 188, 189, 193-194).

Nas pesquisas de Bart, pode-se entender que a identidade coletiva é estabelecida e transformada na interação de grupos sociais. Seja no processo de inclusão ou exclusão, sempre serão estabelecidos limites dinâmicos entre os grupos que se integram ou não.

Barth observou que os processos de estruturação social por meio do qual se mantém o modelo de distinção “nós” e “os outros” podem se modificar e que tais modificações não são capazes de suprimir a diferença entre o “nós” e “os outros”. Ou seja, “as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato interétnico e da interdependência dos grupos” (Barth, 1998, p. 188). Portanto, a partir de Barth é possível compreender que a relevância encontra-se relacionada à fronteira étnica que define o grupo e não na matéria cultural que ela abrange. Fronteiras essas, entendidas como fronteiras sociais.

³³ BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da etnicidade. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

Em resumo, podemos afirmar que, para Barth, grupos étnicos são estruturas sociais cujas fronteiras estão ligadas ao senso de pertencimento que cada ator manifesta em relação ao grupo.

Nesse sentido, a teoria de Barth pode ser usada para questionar as relações sociais de grupos que cruzam as fronteiras físicas entre estados-nação, como Brasil e Venezuela. A respeito da real fronteira física, a demanda por relações de respeito e reciprocidade entre tais nações aumenta, visto que há pessoas que atravessam essa fronteira física e estabelecem fronteiras de outra ordem.

No fluxo migratório de cidadãos venezuelanos rumo ao Brasil, os pensamentos de Barth podem auxiliar na compreensão dos laços de pertença desse grupo, considerando todas as dificuldades que enfrentam ao ingressar no território brasileiro. Em verdade, tratam-se de pessoas saem de seu país de origem em busca de segurança e condições mínimas para viver uma vida digna.

Portanto, com base no exposto acima, é necessário estabelecer medidas que busquem a integração social e a satisfação dos direitos da população migrante. Soluções que não reproduzem os valores institucionalizados que determinam o diagnóstico já exposto, mas, com base em uma crítica da realidade social e nas decisões adotadas pelo poder público, que estabeleçam critérios para a construção e tomada de decisão com participação, tanto os envolvidos diretamente quanto os que deveriam ser objeto de políticas públicas de migração, bem como os cidadãos em geral, a fim de buscar a satisfação e garantia dos direitos fundamentais que estão em jogo.

Neste sentido, acreditamos na reconstrução de uma teoria normativa que se materialize por meio de uma relação entre a teoria do reconhecimento, a migração e a democracia.

4.2. Teoria do reconhecimento de Axel Honneth

A teoria do reconhecimento é uma teoria que é atribuída à filosofia social, que reúne o legado de quase um século de estudos críticos da sociedade promovidos pelo Institut für Sozialforschung (Instituto de Pesquisa Social), também conhecido como Escola de Frankfurt. Isso imprime um arcabouço teórico alimentado pela crítica social, multidisciplinaridade ao abordar o objeto de estudo e buscar, com exceção de alguns de seus autores proeminentes, propostas de transformação social. Para alcançar uma abordagem da teoria do reconhecimento levantada por Honneth, sua referência imediata será abordada, que fará parte do trabalho de quem seu professor, Jürgen Habermas: a teoria da ação comunicativa, a qual abordamos no subitem 3.1.5.

Honneth, retomando o debate sobre a teoria crítica fundada por Horckheimer sobre conhecimento pré-científico e experiência empírica, e fará uma crítica à visão lingüística do paradigma comunicacional de Habermas, como se vê³⁴:

O exemplo pré-científico que empresta sua perspectiva normativa na realidade social deve ser o processo social que desenvolve as regras lingüísticas de entendimento (...) O processo de emancipação, no qual Habermas socialmente ancora a perspectiva normativa de sua Teoria Crítica, não reflete-se como tal nas expectativas morais dos sujeitos envolvidos; porque eles percebem um preconceito daquilo que podemos considerar como suas expectativas morais, com seu ponto de vista moral, não como uma restrição das regras lingüísticas dominadas intuitivamente, mas como um prejuízo às reivindicações de identidade adquiridas através de processo de socialização. (Honneth, 2011, p. 135-136 - tradução livre)

Como o exposto, Honneth está lançando os fundamentos do que será a teoria do reconhecimento, inicialmente a partir de uma perspectiva negativa entre a categoria de desprezo social, que decorre daqueles processos de socialização que os sujeitos enfrentam no campo das relações intersubjetivas . Assim, a Teoria Crítica de Honneth é nutrida pela filosofia hegeliana em relação à conformação de identidade e autoconsciência por meio de relações de luta pelo poder e reconhecimento do outro que resulta no surgimento da cultura.

³⁴ HONNETH, Axel. La sociedad del desprecio. FJ Hernández, & B. Herzog, Trads. Trotta. Madri. 2011.

Portanto, o papel da teoria social crítica deve superar as limitações geradas pela formulação de princípios normativos divorciados da realidade e de descrições claramente empíricas que reproduzem valores morais institucionalizados. Assim, a necessidade de uma reconstrução normativa surge daqueles valores ou ideais que, como reivindicações normativas, ao mesmo tempo constituem condições de reprodução social para alcançar um julgamento das convicções morais predominantes e construir sobre elas uma crítica que permita estabelecer novos princípios normativos de justiça. Essa reconstrução normativa explica o sentimento de injustiça, que está relacionado à humilhação e desrespeito. Portanto, o conceito de justiça para o autor é o que os sujeitos esperam da sociedade é o reconhecimento de sua identidade³⁵. (Honneth, 2015).

Voltando às críticas ao paradigma comunicacional de Habermas, Honneth alerta que nem todos os grupos sociais ou indivíduos alcançam uma configuração racional do discurso sobre suas reivindicações normativas de justiça e que, portanto, são guiados por um sentimento ou uma emoção de humilhação ou desrespeito, desprezo intersubjetivo na esfera social. Isso terá alguns efeitos sobre a representação de sua própria identidade e seu lugar nessa sujeira, ou seja, um efeito psicológico na subjetividade do indivíduo.

Continuando com sua exposição, dentro da ordem capitalista, o reconhecimento ocorre em três esferas de ética, semelhantes às levantadas por Hegel em sua Filosofia do Direito (família, sociedade civil e Estado), identificando-as como: i) a esfera do amor, ii) da lei; e iii) conquistas ou méritos (Honneth, 2001)³⁶.

A diferença é que o autor conflita em diferentes esferas como conflitos transcendentais e não apenas como um trânsito dentro do retorno espiritual absoluto; Além disso, não é convidado a reproduzir padrões institucionais dentro da sociedade de seu contexto, como faria Hegel.

³⁵ HONNETH, Axel. O direito da liberdade. Editora: Martins Fontes. São Paulo. 2015.

³⁶ HONNETH, Axel. Recognition or redistribution? Changing perspectives on the moral order of society. Theory, Culture & Society, London, 2001.

A primeira esfera, a dos relacionamentos íntimos e do amor, surge das necessidades que o indivíduo tem em seus relacionamentos íntimos, de sentir uma reciprocidade de tratamento ou um amor mutuamente testemunhado. Se não for levado em consideração, o desprezo surgirá na forma de violência física e psicológica.

A segunda esfera que é estabelecida dentro dos relacionamentos legais de sua forma de reconhecimento é a capacidade de exigir um tratamento igual e de ser um sujeito de direitos.

A terceira esfera é a que, segundo o autor, se desenvolve nas sociedades capitalistas e é o reconhecimento dos méritos pelo sucesso econômico. Aqui serão analisadas as qualidades e capacidades que essa pessoa deve contribuir para a sociedade e ser capaz de reivindicar reconhecimento, traduzido em ocupar uma posição privilegiada na sociedade.

É a última esfera, de conquista e mérito, Axel Honneth estabelece uma teoria monística da justiça, concluindo que conflitos distributivos são parte do reconhecimento de méritos em uma situação de respeito ou desprezo pelo trabalho, remuneração e estima social de indivíduos e grupos nessa esfera. Portanto, reivindicações de redistribuição não são uma esfera à parte do reconhecimento, como sustenta Fraser (Fraser, 2003)³⁷, mas fazem essa mesma esfera de méritos, onde as lutas históricas pela igualdade econômica e as demandas de uma distribuição justa da riqueza faz parte da demanda pelo reconhecimento dos méritos desses grupos sociais, para que sejam levados em consideração, para que sejam reconhecidos, para que sejam estimados.

Enquanto isso, o autor estabelece o reconhecimento como justiça social para determinar quando uma minoria é motivada por uma experiência moral de reconhecimento justificado e tende ao progresso moral. Para isso, o autor deve

³⁷ FRASER, Nancy. HONNETH, Axel. Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange. New York; London: Verso, 2003.

analisar, a partir de um critério normativo, qual é a idéia de uma sociedade justa e que essa idéia é alcançada dentro do conceito de boa vida.

Como critério normativo de uma sociedade justa, estabelece-se que a pessoa deve ter capacidade de auto-realização individual com base em sua participação nas relações de reconhecimento nas diferentes esferas, principalmente na igualdade e no reconhecimento legal. No entanto, todas as interpretações desse plano da luta pelo reconhecimento não se justificam, pois algumas não buscarão a integração do progresso moral, excluindo, assim, todas as mencionadas no princípio do reconhecimento por situações de intolerância ou discriminação contra outros grupos sociais. De acordo com o exposto, o objetivo do reconhecimento justificado é a integração social (Honneth, 2001).

Por fim, o que viria a ser sua proposta política dentro da estrutura democrática e onde os participantes procuraram estabelecer espaços de deliberação com base no reconhecimento mútuo e em cada uma dessas esferas que caminham de baixo para cima, concentrando-se na esfera do reconhecimento. É legal alcançar através do princípio da igualdade de tratamento legal que se inicia no mundo da vida. Seja nas diferentes esferas sociais, por amor ou mérito, eles devem se assegurar inicialmente reconhecendo normas legais que colocam uma forma de comportamento baseada no respeito e na igualdade.

4.3. Desprezo social seletivo

Para muitos, o volume de venezuelanos em situação de imigrantes no norte do Norte do Brasil, está diretamente relacionado ao aumento de pessoas que praticam a mendicância nas ruas, da prostituição e exploração sexual, com o aumento dos índices de criminalidade. No entanto, vale a pena perguntar: todos esses problemas são causados exclusivamente pelos imigrantes venezuelanos? Em caso afirmativo, todo venezuelano é uma ameaça à coexistência e representa

uma competição pelo mercado de trabalho e econômico? Obviamente a resposta é negativa.

O tratamento dos venezuelanos não é o mesmo para todos. NÃO é possível falar de um fenômeno de xenofobia, já que nem todo mundo é rejeitado por sua condição de ser nacional da Venezuela.

Mesmo diante do fenômeno atual, o venezuelano que chega não é rejeitado se este ingressa no mercado de trabalho profissionalizado, como por exemplo, médicos, engenheiros, empresários que vêm investir ou mudar seus negócios para o Brasil.

Por outro lado, o sentimento de rejeição aparece diante de outro imigrante venezuelano, aquele que pede esmola, o trabalhador ou a trabalhadora do sexo, o vendedor ambulante, etc. Numa infeliz percepção da realidade, este último, é o imigrante, que, de fato, é o “indesejado”, numa simples e pura tradução de um desprezo social seletivo.

Portanto, propõe-se analisar o fenômeno social da migração de venezuelanos no Brasil por meio das categorias de análise social de Axel Honneth em suas três esferas da ética contemporânea, a saber: a do afeto, a legal e a do mérito.

I - *Esfera do afeto:*

Como afirmado anteriormente, nessa esfera, a relação intersubjetiva é marcada pelo grau de afeto gerado entre as pessoas, sua forma de desprezo, será abuso físico, verbal e psicológico. Dentro desta esfera, vemos como parte da sociedade despreza os imigrantes venezuelanos, percebida no tratamento que alguns dão às pessoas nessa condição, ações que variam de comentários depreciativos na esfera da comunicação pública, conversas comum entre cidadãos, publicações em redes sociais, mídia etc., até mesmo ataques físicos³⁸.

38

<https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2018/08/19/pacaraima-tem-ruas-desertas-apos-confronto-entre-brasileiros-e-venezuelanos.ghtml>

II - *Esfera da igualdade jurídica:*

Em relação a essa área de reconhecimento, ela é apresentada na negação de direitos como: i) saúde, ii) educação, iii) liberdade de locomoção; e iv) trabalho. Em relação à saúde, embora os serviços de emergência tenham sido garantidos, os hospitais têm restringido a atenção devido a dívidas que atualmente afetam o financiamento. Da mesma forma, o direito à educação foi restringido pelas instituições de ensino, pois elas eram obrigadas a apresentar documentos apostilados nos processos de admissão.

Quanto ao direito ao trabalho, o desprezo se reflete na proibição de contratar imigrantes que não possuam o visto permanente ou o visto temporário de trabalho, concedido pelo Ministério das Relações Exteriores³⁹.

III - *Esfera do mérito:*

O reconhecimento de méritos econômicos se traduz no fenômeno de subexploração de pessoas que conseguem acessar o direito ao trabalho, mesmo em um estado informal, em que há menos reconhecimento da contraprestação salarial, mesmo abaixo do salário mínimo, ou no meio rural, abaixo do valor do salário diário; Essa situação gerou o que na economia política é conhecido como deslocamento de mão-de-obra, que gerou inconformidade e rejeição na primeira esfera, a de afeto, por parte de alguns cidadãos nacionais em relação aos imigrantes venezuelanos.

4.4. Reconhecimento do imigrante e a deliberação democrática

Em primeiro lugar, o que deve estar na elaboração de uma proposta para abordar o fenômeno examinado é a resiliência diante da mudança; a área de

39

<https://nacoesunidas.org/menos-de-10-dos-venezuelanos-no-brasil-conseguem-emprego-formal-estim-a-agencia-da-onu/amp/>

fronteira deve agir com resiliência e reconhecer que a dinâmica social e territorial não é e não será a mesma.

O Poder Público deve estar ciente disso para abandonar discursos de "tudo será resolvido quando, mais cedo ou mais tarde, a crise na Venezuela for resolvida", "a fronteira deve ser fechada e os estrangeiros venezuelanos devem ser expulsos", "este é um problema que eles deviam resolver de organizações internacionais. Note-se que nos discursos mencionados, fala-se de uma solução, de um desejo de retornar a uma aparente calma antes da chegada dos imigrantes, que é um problema que cabe ao governo nacional ou às organizações internacionais.

Os entes federativos devem projetar suas política públicas para uma leitura de longo prazo, já que nada garante que "a crise será resolvida no país vizinho a curto prazo" ou que "todos os imigrantes retornarão" ou que "uma vez que a fronteira seja fechada, ela não eles entrarão pelos meios irregulares"; pelo contrário, deve-se reconhecer que é um fenômeno social e que produz efeitos ao longo do tempo, que as pessoas que se instalam neste território, buscarão uma permanência representada na criação ou associação de uma família, na obtenção de emprego para sua subsistência, acesso ao sistema educacional, todos eles atos de raízes que devem ser levados em consideração para esse fim.

Pelo exposto, é necessário abordar uma leitura diferenciada - como foi feito na seção anterior - das várias experiências de desprezo nas esferas de reconhecimento. Porém, como influenciar o comportamento de outras pessoas em esferas morais, como a esfera do afeto, e esferas econômicas, como a esfera do mérito? Axel Honneth propõe confiar na esfera da igualdade legal através do direito como uma maneira de harmonizar os critérios normativos de tratamento moral e intersubjetivo das outras esferas: "(...) os processos de legalização - expansão do princípio da igualdade legal de tratamento- eles têm o potencial intrínseco de intervir de maneira corretiva em outras esferas de reconhecimento, garantindo a proteção das condições mínimas de identidade" (Honneth, 2001, p. 147 - tradução livre).

O primeiro passo para o reconhecimento da individualidade nas três esferas de reconhecimento é afirmar sua condição de sujeito de direitos, tanto na esfera do afeto, para evitar formas de desprezo como discriminação, violência física e verbal, atos de xenofobia. As ações de política pública devem procurar estabelecer um indicador do impacto e eficácia das campanhas contra a discriminação com base na origem nacional, interromper e, se necessário, punir o discurso de ódio gerado em torno do desconforto que alguns possam experimentar. representar o referido fenômeno migratório.

Este primeiro passo, em termos do reconhecimento e efetividade dos direitos que afetam o desprezo na esfera do afeto e do mérito econômico, permite à pessoa, buscará satisfazer as emoções de justiça que reivindicam no caso de serem desconhecidas ou influenciarem. o desprezo permitirá, portanto, um maior reconhecimento intersubjetivo, condição imprescindível para a execução do seu projeto de vida individual, com chances de materialização na vida social.

Doravante, uma das expressões usadas na formulação de políticas públicas é a do objeto de políticas públicas, adotar o reconhecimento de pessoas, principalmente nesse sentido, para reproduzir um fenômeno chamado objetivação de pessoas visadas pelas mesmas políticas. Portanto, no campo da linguagem, esse termo deve ser modificado pelo objeto de política pública.

Uma das causas, para as quais as políticas públicas não são eficazes, é que elas são tomadas no âmbito de uma construção de opinião pública restrita à do Poder Público, muitas vezes desconectadas da realidade, que, em sua execução, gera um conflito entre a validade das políticas públicas, adotadas por meio de atos administrativos, e o fato social, representado na resposta dos cidadãos diante deles.

Como proposta para a formulação de políticas públicas voltadas para pessoas que necessitam de atenção devido à sua situação migratória, a partir do escopo do reconhecimento, é garanti-las como condição sine qua non, sua condição de sujeitas à lei. Isso implica conceber uma noção de cidadania muito mais ampla do que acompanhada pelo status nacional, mas reconhecer o direito de participação dos

imigrantes venezuelanos no que é conhecido como cidadania global, com instrumentos normativos que obrigam o Estado a reconhecer os direitos humanos das pessoas em situação de migração.

Da mesma forma, o reconhecimento do migrante como cidadão ou, pelo menos, como sujeito de política pública, incorpora suas opiniões, interesses e propostas em processos de geração de opinião pública, juntamente com a população brasileira na discussão e tomada de decisões.

Isso pode ser feito por meio de audiências públicas, tabelas de deliberação e acordos que fornecem informações para coletar dados, necessidades e soluções plausíveis que partem da realidade social e que representam a preparação e aprovação de políticas públicas pelo poder administrativo em resposta. Para uma comunicação bidirecional, é uma regulamentação político-legal das outras esferas da liberdade, de modo que essa regulamentação constitui o centro ativo de toda ordem institucional (Honneth, 2015).

Portanto, como foi exposto neste capítulo, a intervenção do fenômeno da migração massiva de venezuelanos no Brasil não pode ser tratada de forma epidérmica, seu tratamento deve visar o reconhecimento do imigrante em todas as esferas sociais, que implica um tratamento diferenciado, sistemático e abrangente pela Administração Pública, visando o efetivo reconhecimento jurídico como sujeito de direito, para garantir a realização dos projetos de vida de cada um.

Dessa forma, os entes federativos devem incluir em suas políticas públicas de direitos humanos a questão da migração e incorporá-la transversalmente nos eixos de acesso a direitos como saúde, educação, segurança do cidadão, moradia, trabalho etc. A nacionalidade, como afirmado, não deve ser um obstáculo para reivindicar tratamento diferenciado em termos de acesso à lei, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos afirmou: “a nacionalidade é expressamente mencionada no artigo 1 da Convenção Americana, como um dos fatores pelos quais os Estados não podem discriminar no exercício dos direitos” (Comissão Interamericana de Direitos Humanos - CIDH, 2015, p. 99).

A teoria do reconhecimento serve para analisar, a partir das categorias da filosofia social crítica, a construção de sentimentos de injustiça de grupos que sofrem desprezo social no âmbito dos processos comunicacionais de ação social.

A migração maciça de cidadãos venezuelanos no território brasileiro resultou no fenômeno de desprezo social e institucional de maneira diversa e diferenciada nas esferas de afeto, igualdade legal e mérito econômico.

Reconhecemos, por fim, que os desafios que o Estado brasileiro e seus entes federativos assumem diante do fenômeno da migração em massa de venezuelanos não são simples, contudo, com a ampliação do acesso à cidadania aos imigrantes, reconhecendo-os enquanto “direito a ter direitos”, repensando o contrato social e o papel do Estado na construção de políticas públicas humanitárias, podemos caminhar para a superação do paradigma da biopolítica, com o intuito de garantir a efetiva integração do imigrante na sociedade em todas as esferas.

CONCLUSÃO

Neste trabalho, investigamos o fenômeno migratório de venezuelanos rumo ao Estado brasileiro, intensificado a partir de 2015, levando-se em conta as causas desse deslocamento e os mecanismos de proteção a esses migrantes dentro do ordenamento jurídico nacional e internacional.

Mencionamos que em razão da crise venezuelana, de acordo com dados da Polícia Federal, entre 2017 e novembro de 2018, entraram no Brasil 199.365 venezuelanos por meio da fronteira do município de Pacaraima, em Roraima e que destes, aproximadamente 100.000 mil ainda estariam em território brasileiro.

Mostrou-se que atualmente a comunidade internacional tem se manifestado basicamente por meio de declarações ou pela aplicação de sanções econômicas, e que tais medidas se mostram insuficientes para a construção de uma articulação democrática deliberativa, que pouco tem contribuído para solucionar as demandas provocadas pelos regimes de mobilidade.

Dentro do ordenamento jurídico brasileiro, apontamos as lacunas enfrentadas pela Lei nº 9.474/97, no que se refere a ausência de políticas públicas desenhadas para garantir integração local de refugiados e que, diante disso, foi promulgada a Lei de Migração (Lei 13.445/2017), que pretende corrigir e sanar tais lacunas.

No segundo capítulo, tratamos do pedido de fechamento da fronteira Brasil-Venezuela, por parte do Governo de Roraima, que posteriormente foi derrubado no STF em virtude de sua inconstitucionalidade. Abordamos ainda, o direito de migrar na visão do autor Kieran Oberman, que defende que o direito de migrar é um direito humano moral e não legal e ressalta, que nenhum documento legal internacional inclui o direito humano de migrar. Para sustentar tal argumentação, Oberman apresenta interesses subjacentes, que são: a “reivindicação de interesse” e a “reivindicação de dever”.

Como visto, Oberman também afirma que as pessoas têm um interesse essencial em serem livres para migrar para outros estados, para desfrutarem da vida que escolherem viver e que, portanto, a migração é, acima de tudo, um direito à liberdade humana.

No capítulo terceiro, abordamos alguns percursos teóricos os quais elegemos para enriquecer e substanciar a compreensão jurídico-sociológica acerca deste fenômeno tão complexo. É importante lembrar a concepção do universalismo de Habermas como transcultural, que permite que a diferença não seja uma dificuldade, mas sim uma potencialidade que se transforma em suporte moral, que possibilita superar as situações de diferença e conflito.

Outro ponto relevante que foi abordado, é a visão de Habermas que considera que a inclusão do "outro" deve ser entendida em relação à noção de cidadania, que está ligada a uma cultura política universalista, visto que são a base do Estado de direito democrático. Para este autor, essa situação se reflete no problema das identidades individuais sempre ligadas às identidades coletivas, que alcançam seu equilíbrio e formam uma política cultural coesa. Portanto, é necessário que o Estado permita o desenvolvimento de uma cidadania na qual os indivíduos sejam corresponsáveis nas diferentes decisões políticas da esfera pública; constituindo dessa forma, uma consciência solidária.

Além disso, observou-se o pensamento de Hannah Arendt no que se refere a criação da perspectiva teórica do "direito a ter direitos", que não se refere apenas ao direito de uma pessoa a direitos cívicos, mais principalmente, a falta de tais direitos. Ou seja, surge de um processo de negação. O direito a ter direitos, conforme já demonstramos, significa viver em circunstâncias em que a ação e a fala são significativas. Logo, ele se traduz na ideia de pertencimento e na força da fala. Entenda-se como fala: participação, integração.

Vimos ainda a ideia de "vida nua" de Agamben, que consiste basicamente em uma vida sem relações de poder, sujeita à violência estrutural praticada pelo Estado, no sentido foucaultiano. Para o autor, essa fratura presente no campo político

produz laços perigosos entre os indivíduos e a nação, fragilizando a concretização da cidadania.

Neste sentido, foi observado que a migração maciça de cidadãos venezuelanos para o território brasileiro resultou no fenômeno de desprezo social àquele imigrante mais vulnerável, que pode ser percebido e sentido em todas as esferas.

A partir daí, elencamos a teoria do reconhecimento, de Axel Honneth, que serve para analisar, a partir das categorias da filosofia social crítica, a construção de sentimentos de injustiça desses grupos que sofrem com o desprezo social no âmbito dos processos comunicacionais de ação social.

Ao final, destacamos que os inúmeros e árduos desafios a serem enfrentados pelos entes federativos carecem, por óbvio, de uma solução simplista. No entanto, é possível pensar na reconstrução de uma teoria normativa que tenha como alicerces, *a teoria do reconhecimento*, e *a teoria da ação comunicativa*, que consiga ampliar o acesso à cidadania aos imigrantes, reconhecendo-os enquanto “*direito a ter direitos*”, para que possamos superar o paradigma da biopolítica, com a efetiva integração do imigrante na sociedade em todas as esferas.

REFERÊNCIAS

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

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ALMEIDA, Guilherme Assis de. **Direitos humanos e não violência**. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2015.

ÁLVAREZ, Raquel. **Evolución Histórica de las migraciones en Venezuela. Breve recuento**. En Aldea Mundo: Revista sobre fronteras e integración, 2006.

AMARAL, Ana Paula Martins; COSTA, Luiz Rosado. **A (não) criminalização das migrações e políticas migratórias no Brasil: do estatuto do estrangeiro à nova lei de migração**. In: Revista Justiça do Direito, v. 31, n. 2, maio-ago. 2017, p. 208-228. Disponível em: < <http://seer.upf.br/index.php/rjd/article/view/7147> > . Acesso em: 15 nov. 2019.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo**. Tradução de Catarina Mira. Lisboa: Edições 70, 2005.

ANDRADE, Regis de Castro. **Kant: a liberdade, o indivíduo e a república**. In: WEFFORT, Francisco (org.). Os clássicos da política 2. São Paulo: Editora Ática, 1989.

ANDREUCCI, Ana Cláudia Pompeu Torezan et al. (org.). **Direitos humanos: perspectivas e reflexões para o século XXI**. São Paulo: LTr, 2014.

ARAÚJO, Nadia de; ALMEIDA, Guilherme Assis de (coord.). **O direito internacional dos refugiados: uma perspectiva brasileira**. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

ARCE, Anatólio Medeiros; SILVA, Marcos Antônio da. **Venezuela e Mercosul: uma inserção via Brasil?** Revista Conjuntura Austral, Porto Alegre, v. 3, n. 12, p. 61-85, jun./jul. 2012. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/ConjunturaAustral/article/view/26393>. Acesso em: 15 jan. 2020.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução: Robert Raposo. Posfácio: Celso Lafer. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução: Mauro W. Barbosa. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Tradução: Denise Bottmann. Posfácio: Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Editora Relume Dumará. Rio de Janeiro. 1993.

ARENDT, Hannah. **Nós, os refugiados**. Editora Lusosofia. Trad. Ricardo Santos. Covilhã. 2013.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Companhia de Bolso. Trad. Roberto Raposo. 2013.

BADER, VEit. **The ethics of immigration**. In: *Constellations*, v. 12, issue 3, september 2005, p. 331-361. Disponível em: <
<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1351-0487.2005.00420.x/full>> . Acesso em: 10 ago. 2019.

BAENINGER, Rosana. **Migrações internacionais**: elementos para o debate no século XXI. In: CUTTI, Dirceu, et al (org.). *Migração, trabalho e cidadania*. Versão e-book. São Paulo: EDUC, 2016, pos. 213-858.

BARRETO, Luiz Paulo Teles Ferreira. (Org.). **Refúgio no Brasil**: a proteção brasileira aos refugiados e seu impacto nas Américas. Brasília: ACNUR, Ministério da Justiça, 2010.

BARROSO, Luís Roberto. **Interpretação e aplicação da Constituição**: fundamentos de uma dogmática constitucional transformadora. 6. ed. rev. atual. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2004.

BARTH, Fredrik. **Ethnic groups and boundaries**: the social organization of culture difference. Long Grove: Waveland, 1969.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

BASTOS, Renata Parize. **Globalização, migração e direito**: regulação dos movimentos migratórios no Brasil. 2014. Dissertação (Mestrado em Direito Político e Econômico) – Faculdade de Direito, Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2014.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

BAUMAN, Zygmunt; BORDONI, Carlo. **Estado de crise**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zabar, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. **No more walls in Europe: tear them down**. Social Europe, 2016. Disponível em: <<https://www.socialeurope.eu/2016/07/no-walls-europe-tear/>>

BAUMAN, Zygmunt. **Estranhos à nossa porta**. Zahar. Rio de Janeiro, 2017.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Editora Schwarcz - Companhia das letras. 1999.

BENHABIB, Seyla. **Borders, Boundaries, and Citizenship**. In: Political Science and Politics, v. 38, n. 4, Oct. 2005, p. 673-677. Disponível em: <<https://campuspress.yale.edu/seylabenhbib/files/2016/05/Borders-Boundaries-and-Citizenship-2f2gxxq.pdf>>. Acesso em: 26 out. 2019.

BENHABIB, Seyla. **The Reluctant Modernism of Hannah Arendt**. London. 1996.

BENHABIB, Seyla. **The right of others**. Cambridge, 2004.

BENHABIB, Seyla. **Transformations of citizenship. Dilemmas of the Nation State in the Era of Globalization**. Two Lectures. Amsterdam. 2001.

BERTASO, João Martins. **Cidadania, solidariedade e con-vivência: a dimensão do amor da cidadania**. In: BERTASO, João Martins (Org.). Cidadania e interculturalidade. Santo Ângelo: FURI, 2010, p. 13-28.

BICHARA, Jahyr-Philippe. **O tratamento do fluxo migratório venezuelano de 2015 a 2019: do direito internacional ao direito brasileiro**. Revista dos Tribunais. Vol. 10, 2019.

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Editora Campus, Rio de Janeiro, 1992.

BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant**. Editora UNB. 1995.

BOBBIO, Norberto. **O terceiro ausente: ensaios e discursos sobre a paz e a guerra**. São Paulo: Manole, 2009.

BOLZAN DE MORAIS, José Luis. **A “Sociedade The Wall” e o direito de migrar!**. Colunas e artigos, 04/09/2015. Disponível em: <

<http://emporiododireito.com.br/backup/tag/sociedade-the-wall/>> . Acesso em: 25 maio. 2020.

BORJAS, George J. **Heaven's Door: Immigration Policy and the American Economy**. Princeton, N.J. 2001.

BOWN, Ricardo. **Refugiados em busca de um mundo sem fronteiras**. São Paulo: Larousse do Brasil, 2008.

BRASIL. Casa Civil. Comitê Federal de Assistência Emergencial. **Resolução nº 1, de 21 de fevereiro de 2018**. Brasília, DF: Comitê Federal de Assistência Emergencial, 2018.

BRASIL. **Lei 9.474, de 22 de julho de 1997**, que define mecanismos para a implementação da Convenção de Genebra relativa ao Estatuto dos Refugiados, de 1951, e determina outras providências. Publicada no DOU de 23.07.1997.

BRASIL, **Lei n. 13.445, de 23 de maio de 2017**. Institui a Lei de Migração. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/L13445.htm.

BRASIL, Paula Z. S. **A construção do marco legal para a política (i)migratória no Brasil: uma análise da transição paradigmática a partir da experiência do município de São Paulo (2013-2016)**. Tese de Doutorado. Universidade Presbiteriana Mackenzie. 2017.

BRASIL. **Portaria Interministerial nº 9**, de 14 de março de 2018, publicada no DOU de 15.03. 2018.

BUCCI, Maria Paula Dallari. **Fundamentos para uma teoria jurídica das políticas públicas**. São Paulo: Saraiva, 2013.

CAHALI, Yussef Said. **Estatuto do estrangeiro**. São Paulo: Saraiva, 1983.

CARENS, Joseph. **Who should get in?** The ethics of immigration admissions. *Ethics & International Affairs*. 2003, p. 95–110.

CARENS, Joseph. **The integration of immigrants**. *Journal of Moral Philosophy*. 2005, p. 29–46.

CARENS, Joseph. **Citizenship and Civil Society: What Rights for Residents?** In: Randall HANSEN, R; WEIL, P. *Dual Nationality, Social Rights and Federal Citizenship in the US and Europe: The Reinvention of Citizenship*. Oxford: Berghahn Books, 2002.

CARENS, Joseph. **Live-in domestics, seasonal workers, and others hard to locate on the map of democracy.** Journal of Political Philosophy. 2008.

CAVARZERE, Thelma Thais. **Direito Internacional da pessoa humana: a circulação internacional de pessoas.** Rio de Janeiro: Renovar, 1995.

CENTRO DE DIREITOS HUMANOS E CIDADANIA DO IMIGRANTE. **Quem somos.** Disponível em: <<https://www.cdhic.org.br/quem-somos>>.

CHARLEAUX, João Paulo. **Como o número de venezuelanos que pedem refúgio ao Brasil cresceu 450 vezes em 5 anos.** Nexo Jornal. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2016/10/24/Como-o-n%C3%BAmero-de-venezuelanos-que-pedem-ref%C3%BAgio-ao-Brasil-cresceu-450-vezes-em-5-anos>.

CHEVALLIER, Jacques. **O Estado pós-moderno.** Tradução de Marçal Justen Filho. Belo Horizonte: Fórum, 2009.

CHOMSKY, Noam. **Quem manda no mundo?** Tradução de Renato Marques. São Paulo: Planeta, 2017.

COHEN, Jean L. **Rights and citizenship in Hannah Arendt.** Rights, citizenship, and the modern form of the social: dilemmas of arendtian republicanism. In: Constellations, v. 3, n. 2, October 1996, p. 164-189. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-8675.1996.tb00052.x/abstract>>.

Consulta-se utilmente o relatório da **UNITED NATIONS HUMAN RIGHTS – OFFICE OF THE HIGH COMMISSIONER FOR HUMAN RIGHTS (OHCHR). Human rights violations in the Bolivarian Republic of Venezuela: a downward spiral with no end in sight.** Report by the Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights. Publicado em: Junho de 2018, pp. 8 e 9. Disponível em: [https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/VenezuelaReport2018_EN.pdf].

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de Teoria Geral do Estado.** 30. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

DAL LAGO, Alessandro. **Non-persons.** The exclusion of migrants in a global society. Versão e-book. Tradução: Marie Orton. Vimodrome, IPOC, 2012.

DEKKER, Rianne; ENGBERSEN, Godfried. **How social media transform migrant networks and facilitate migration.** In: IMI Working Papers Series, v. 64, November 2012. Disponível em: <<https://www.imi.ox.ac.uk/publications/wp-64-12>>.

DE LA VEGA, Iván. **Mundos en Movimientos**. El caso de la movilidad y emigración de los científicos y tecnólogos venezolanos. Caracas-Venezuela-Fundación Polar, 2005.

DEL'OLMO, Florisbal de Souza. **Curso de direito internacional privado**. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

DEL'OLMO, Florisbal de Souza; ROTTA, Diego Guilherme. **Da internacionalização à internalização**: lei de migração e a busca de uma concepção “contra-hegemônica” de direitos humanos. In : BEDIN, Gilmar Antonio; SILVEIRA, Vladmir Oliveira da; GROTH, Terrie R (coord.). *Direito Internacional dos direitos humanos II* [Recurso eletrônico on-line]. Organização CONPEDI. Florianópolis: CONPEDI, 2017, p. 192-209. Disponível em: < <https://www.conpedi.org.br/publicacoes/roj0xn13/46i41956/ksiiDvdZX3gDMpmh.pdf>>

DE HAAS, Hein. **The determinants of international migration**. Conceptualising policy, origin and destination effects. In: IMI Working Paper Series 2011, April 2011, paper n. 32. Disponível em: < <https://www.imi.ox.ac.uk/pdfs/wp/wp-32-11.pdf> >

DINGLE, Hugh; DRAKE, V. Alistair. **What is migration?** In: *BioScience*. Feb 2007, v. 57, issue 2, p. 113-121.

DOUZINAS, Costas. **The end of human rights**. Critical legal thought at the turn of the century. Versão e-book. Oxford: Hart Publishing, 2000.

DUARTE, Clarice Seixas. Para além da judicialização: a necessidade de uma nova forma de abordagem das políticas públicas. In: SMANIO, Giampaolo Poggio; BERTOLIN, Patrícia Tuma Martins; BRASIL, Patrícia Cristina. **O direito na fronteira das políticas públicas**. São Paulo: Páginas & Letras, 2015.

FARIA, Maria Rita Fontes. **Migrações internacionais no plano multilateral**: reflexões para a política externa brasileira. Brasília: FUNAG, 2015.

FERREIRA, Vanessa Capistrano. **Debilidades do reconhecimento**: inclusão e inferiorização em tempos de crise migratória. *Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos*, v. 5, n. 1, p. 37-56, 2017.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Lei de migração entra em vigor, mas regulamentação é alvo de críticas**. 21 de nov. 2017. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/11/1936866-lei-de-migracao-entra-em-vigor-mas-regulamentacao-e-alvo-de-criticas.shtml>>.

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

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Edições Graal. 18. ed. Rio de Janeiro. 2003.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRANCISCO, José Carlos. **(Neo) Constitucionalismo na pós-modernidade**: princípios fundamentais e justiça pluralista. In: FRANCISCO, José Carlos (org.). Neoconstitucionalismo e atividade jurisdicional: do passivismo ao ativismo judicial. Belo Horizonte: Del Rey, 2012. p. 47-88.

FRASER, Nancy. HONNETH, Axel. **Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange**. New York; London: Verso, 2003.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Versão e-book. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda., 2011.

FREUD, Sigmund. **“O inquietante”**. Obras completas. Paulo César de Souza (Trad.). São Paulo: Companhia das Letras, v.14. 2010.

GRIFFIN, James. **On Human Rights**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional: ensaios políticos**. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **A Inclusão do Outro: estudos de teoria política**. Edições Loyola. Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, v. I, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **O Conceito de Poder em Hannah Arendt**. In: Habermas: sociologia. São Paulo: Ática, 1980.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**, trad. de Paulo Meneses, 2ª. Edição, Petrópolis: RJ, Vozes, 1992, 2 vols.

HEGEL, G. W. F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, direito natural e ciência do Estado em compêndio**. Tradução de Paulo Meneses. São Leopoldo: Ed. da UNISINOS, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Parte I e Parte II. Tradução: Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15 ed. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2005.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução de Rosina D'Angina. São Paulo: Martin Claret, 2014.

HOLLIFIELD, James F. **Why do states risk migration?** Paper preparado para o IPSA'S 22nd World Congress of Political Science, Reshaping Power, Shifting Boundaries, July, 2012, Madrid, Spain. Disponível em: <http://paperroom.ipsa.org/papers/paper_25254.pdf>.

HONNETH, Axel. **La sociedad del desprecio**. FJ Hernández, & B. Herzog, Trans. Trotta. Madri. 2011.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. 2. ed. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

HONNETH, Axel. **O direito da liberdade**. Editora: Martins Fontes. São Paulo. 2015.

HONNETH, Axel. **Recognition or redistribution?** Changing perspectives on the moral order of society. Theory, Culture & Society, London, 2001.

HONNETH, Axel. **Sufrimento por indeterminação**: uma atualização da Filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

Instituto Nacional de Estatística. **População projetada para 2018**. No: <http://www.ine.gov.ve/>

INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION (IOM). **Glossary on migration**. International migration law. Geneva: International Organization for Migration, 2004. Disponível em: <http://www.iomvienna.at/sites/default/files/IML_1_EN.pdf>.

IPEA. **Migrantes, apátridas e refugiados**: subsídios para o aperfeiçoamento de acesso a serviços, direitos e políticas públicas no Brasil. Série Pensando o Direito, n.º 57. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria de Assuntos Legislativos, 2015. Disponível em: <http://pensando.mj.gov.br/publicacoes/?pub_id=1003906>.

ISAAC, Jeffrey. **Hannah Arendt on human rights and the limits of exposure, or why Noam Chomsky is wrong about the meaning of Kosovo**. New School for Social Research Journal. 2002, p. 505–538.

JAEGER JUNIOR, Augusto. **Mercosul e a livre circulação de pessoas**. São Paulo: LTr, 2000.

JESSUP, Philip C. **Direito transnacional**. [S.l.]: Fundo de Cultura, 1965.

JOPPKE, Christian. **Exclusion in the liberal state**. The case of immigration and citizenship policy. In: European Journal of Social Theory, v. 6, n. 1, p. 43-61, 2005. Disponível em: <<http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1368431005049327>>.

JUBILUT, Liliana Lyra; APOLINARIO, Silvia Menicucci. O. S.. **A necessidade de proteção internacional no âmbito da migração**. In: Rev. Direito GV, São Paulo , v. 6, n. 1, p. 275-294, June 2010 .

JUBILUT, Liliana Lyra. **Migrações e desenvolvimento**. In: AMARAL JÚNIOR, Alberto do. Direito internacional e desenvolvimento. Barueri: Manole, 2005.

JUBILUT, Liliana Lyra. **O direito internacional dos refugiados e sua aplicação no ordenamento jurídico brasileiro**. São Paulo: Método, 2007.

JUBILUT, Liliana Lyra; MADUREIRA, André de Lima. **Os desafios de proteção aos refugiados e migrantes forçados no marco de Cartagena +30**. In: REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana, v. 22, n. 43, 2011.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua**. Tradução de Marco A. Zingano. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 1989.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita**. Tradução: Artur Morão. LuSofia Press, 1784.

KELSEN, Hans. **A paz pelo direito**. Tradução de Lenita Ananias. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. Tradução: João Baptista Machado. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

KENICKE, Pedro Henrique Galotti. **O estatuto do estrangeiro e a lei de migrações: entre a doutrina da segurança nacional e o desenvolvimento humano**. Dissertação (Mestrado em Direito). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2016.

KOIFMAN, Fábio. **Imigrante ideal**. O Ministério da Justiça e a entrada de estrangeiros no Brasil (1941-1945). Versão e-book. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

KOLTAR, Caterina. **O “estrangeiro” no processo de globalização ou a insustentável estrangeiridade do outro**. In: DOWBOR, Ladislau; IANNI, Octavio; RESENDE, Paulo-Edgar A. (Orgs.). Desafios da globalização. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. p. 70-73.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt.** São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LAFER, Celso. **Experiência, ação e narrativa:** reflexões sobre um curso de Hannah Arendt. In: *Estud. av.*, São Paulo, v. 21, n. 60, p. 289-304, Aug. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142007000200022&lng=en&nrm=iso>.

LAFER, Celso. **Human rights challenges in the contemporary world.** Reflections on a personal journey of thought and action. In: *HannahArendt.net*, v. 8, n. 1, April 2016, p. 39-73. Disponível em: <<http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/viewFile/344/473>> .

LEÃO, Augusto Veloso; DEMANT, Peter Robert. **Mobilização política e integração de migrantes no Brasil:** Os casos Zulmira Cardoso e Brayan Capcha. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo , v. 31, n. 91, e319102, 2016.

LEÃO, Renato Zerbini Ribeiro. **O reconhecimento do refugiado no Brasil no início do século XXI.** In: BARRETO, Luiz Paulo Teles Ferreira. (Org.). *Refúgio no Brasil: a proteção brasileira aos refugiados e seu impacto nas Américas.* Brasília: ACNUR, Ministério da Justiça, 2010.

LELOUP, F. **Migration, a complex phenomenom.** In: *International journal of anthropology*, april 1996, v. 11, issue 2-4, p. 101-115.

LEMBO, Cláudio. **A pessoa: seus direitos.** Barueri: Manole, 2007.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil:** ensaio relativo à verdadeira origem, extensão e objetivo do governo civil. 5. ed. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2004.

LUCAS, Doglas Cesar. **O cenário das múltiplas identidades na sociedade contemporânea e os paradoxos de sua proteção jurídica.** In: JESUS, José Lauri de; WERLE, Vera Maria (Orgs.). *O direito contemporâneo em perspectiva: um diálogo transdisciplinar.* Uberaba: CNEC Edigraf, 2014. p. 47-80.

MARTINS, Pedro Baptista. **Da unidade do direito e da supremacia do direito internacional.** Atualização de Luís Ivani de Amorim Araújo. Rio de Janeiro: Forense, 1998.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe.** Comentado por Napoleão Bonaparte. Tradução: Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2008.

MARANDOLA JR., Eduardo; DAL GALLO, Priscila Marchiori. **Ser migrante: implicações territoriais e existenciais da migração.** *Rev. bras. estud. popul.*, São

Paulo, v. 27, n. 2, p. 407-424, Dec. 2010. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-30982010000200010&lng=en&nrm=iso>.

MARINUCCI, Roberto. **Criminalização das migrações e dos migrantes**. In: SciELO em Perspectiva: Humanas, 2016.

MARSHALL, T. H. **Cidadania, classe social e status**. Tradução Meton Porto Gadelha. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

MARINUCCI, Roberto; MILESI, Rosita. **O fenômeno migratório no Brasil**. Brasília (DF), Novembro de 2002.

MÁRMORA, Lelio. **Modelos de governabilidade migratória**. La perspectiva política em América del sur. In: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana (REMHU), Brasília, ano XVIII, n. 35, jul-dez. 2010, p. 71-92.

MASSEY, Douglas S. (et al). **Theories of international migration: a review and appraisal**. In: Population and development review, v. 19, n. 3, Sep. 1993, p. 431-466.

MASSEY, Douglas S; MAGALY, Sánchez R. **Brokered Boundaries: immigrant identity in anti-immigrant times**. New York: The Russel Sage Foundation, 2010.

MERCOSUL. O MERCOSUL na vida do cidadão. **Estatuto da cidadania**. Disponível em:

<<http://www.mercosul.gov.br/o-mercosul-na-vida-do-cidadao/estatuto-da-cidadania>>.

MIGRAMUNDO. **Regulamentação da lei de migração: entre receios e esperanças**. 18 de setembro de 2017.

MILLER, David. **Immigrants, nations, and citizenship**. Journal of Political Philosophy. 2008.

MILLS, Kurt. **Permeable borders: human migration and sovereignty**. In: Global Society, v. 10, issue 2, 1996, p. 77-106.

MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES. **Asilo no Brasil**. Portal Consular. Disponível em: < <http://www.portalconsular.itamaraty.gov.br/asilo-no-brasil> > .

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA. **Quem é quem**. Institucional. Disponível em: < <http://www.justica.gov.br/Acesso/institucional/sumario/quem-e-quem> > .

MORAES, Ana Luiza Zago de. **A formação da política imigratória brasileira: da colonização ao Estado Novo.** In: Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, v. especial, p. 143-163, jan. 2014.

MOSES, Jonathon W. **International Migration.** Globalization's Last Frontier. Versão e-book. New York, Zed Books Ltd, 2013.

MOULIN, Carolina. **Os direitos humanos dos humanos sem direitos: refugiados e a política do protesto.** Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo, v. 26, n. 76, p. 145-155, Junho 2011.

MOYN, Samuel. **The last utopia.** Human rights in history. Versão e-book. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

MUNDIVISAS. **Comments on the new brazilian immigration law nº 13,445/2017.** 12 de junho de 2017.

NOLASCO, Carlos. **Migrações internacionais: conceitos, tipologia e teorias.** In: Oficina do CES n. 434, março de 2016. Disponível em:
<http://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/ficheiros/14615_Oficina_434.pdf>

OBERMAN, K. **Immigration as a Human Right.** In: FINE, S.; YPI, L. (Ed.). Migration in Political Theory: The Ethics of Movement and Membership. Oxford: Oxford University Press, 2016.

OLIVEIRA, Antônio Tadeu Ribeiro. **Nova lei brasileira de migração: avanços, desafios e ameaças.** Revista Brasileira de Estudos de População, Belo Horizonte, v. 34, n. 1, p. 171-179, jan./abr. 2017.

ONU: **número de refugiados e migrantes venezuelanos chega a 3 milhões.** Nações Unidas Brasil, [S.I.], 8 nov. 2018.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS (OEA). Assembleia Geral. Quadragésimo Oitavo Período Ordinário de Sessões. Washington, D.C., Estados Unidos da América, em 4 e 5 de junho de 2018. **Atas e documentos Vol. I. Resolução AG/RES. 29.29 (XLVIII-O/18).** Resolução sobre a Situação da Venezuela, aprovada na Quarta Sessão Plenária, realizada em 5 de junho de 2018.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados. **Declaração de Cartagena.** Cartagena, 19-22 nov. 1984.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos.** 1948. Disponível no site:

<https://nacoesunidas.org/direitoshumanos/declaracao/>.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados. **Regional refugee and migrant response plan for refugees and migrants from Venezuela**. Genebra, jan./dez. 2019.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados. **Venezuela situation: responding to the needs of people displaced from Venezuela**. Supplementary Appeal. Genebra, mar. 2018.

PAREKH, Serena. **A meaningful place in the world: Hannah Arendt on the nature of human rights**. Journal of Human Rights. 2004.

PASSOS, Rute Oliveira; JABORANDY, Clara Cardoso Machado; DUARTE JÚNIOR, Dimas Pereira. **A tutela dos refugiados no Brasil: uma perspectiva a partir da luta por reconhecimento**. Revista da Faculdade de Direito da UFRGS, Porto Alegre, n. 41, p. 145-164, dez. 2019. DOI: <<https://doi.org/10.22456/0104-6594.84682>>.

PATARRA, Neide Lopes. **Migrações internacionais de e para o Brasil contemporâneo: volumes, fluxos, significados e políticas**. In: São Paulo em Perspectiva, v. 19, n. 3, p. 23-33, jul./set, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/spp/v19n3/v19n3a02.pdf>>.

PATARRA, Neide Lopes. **O Brasil: país de imigração?** In: Revista eletrônica de estudos urbanos e regionais, n. 9, ano 3, junho 2012, p. 06-18.

PEIXOTO, João. **As teorias explicativas das migrações: teorias micro e macro-sociológicas**. In: SOCIUS Working Papers, n. 11/2004. Lisboa: SOCIUS – Centro de Investigação em Sociologia Económica e das Organizações, 2004. Disponível em: <<https://www.repository.utl.pt/handle/10400.5/2037>>.

PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. **Direitos Humanos e hospitalidade: a proteção internacional para apátridas e refugiados**. Atlas, 08/2014.

PEREIRA, Gustavo de Lima Pereira; ABREU, Márcia Elisa da Costa. **Transformando o “intruso” em “incluso”**: xenofobia e discriminação na acolhida de imigrantes no Brasil. In: GAIRE, Múltiplos olhares: migração e refúgio a partir da extensão universitária. Porto Alegre: Faculdade de Direito da UFRGS, 2016, p. 131-141. Disponível em: <<https://files.acrobat.com/a/preview/16331086-4163-4cae-bacc-44f2f1f58c30>>.

PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi (orgs.). **História da cidadania**. 6. ed. São Paulo: Contexto, 2013.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 7. ed. rev., ampl. e atual. São Paulo: Saraiva, 2006.

PIOVESAN, Flávia. **Internacionalização dos Direitos Humanos e Humanização do Direito Internacional: Desafios Contemporâneos**. In: Boletim da Sociedade Brasileira de Direito Internacional, Belo Horizonte: Arraes Editores, 2017.

PIOVESAN, Flávia. **Temas de direitos humanos**. São Paulo: Saraiva, 2017. Livro eletrônico

Pogge, Thomas, **Severe Poverty as a Human Rights Violation**. Freedom from Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor? Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 11–54.

PRIGOGINE, Ilya. O fim da certeza. In: MENDES, Candido (org.). **Representação e complexidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2003, p. 49-67.

RAMOS, André Carvalho. **Direitos humanos são eixo central da nova lei de migração**. Opinião. 26 de maio de 2017. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2017-mai-26/andre-ramos-direitos-humanos-sao-eixo-central-lei-migracao>>. Acesso em: 15 nov. 2019.

RAMOS, André de Carvalho; RODRIGUES, Gilberto Marcos Antonio; ALMEIDA, Guilherme Assis de (org.). **60 anos de ACNUR: perspectivas de futuro**. São Paulo: CLA Cultural, 2011.

REALE, Miguel. **Filosofia e teoria política (ensaios)**. São Paulo: Saraiva, 2003.

REIS, Rossana Rocha. **A política do Brasil para as migrações internacionais**. Contexto int., Rio de Janeiro, v. 33, n. 1, p. 47-69, June 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-85292011000100003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 06 nov. 2019.

RODRIGUES, Fania. **Cúcuta, na Colômbia, entra em crise com fechamento de fronteira com a Venezuela**. Brasil de Fato, Caracas, 4 abr. 2019. Disponível em: www.brasildefato.com.br/2019/04/04/cucuta-na-colombia-entra-em-crise-com-fechamento-de-fronteira-com-a-venezuela. Acesso em: 2 maio 2020.

ROGUET, Patrícia. **Direitos e deveres dos refugiados na Lei 9.474/97**. 2009. 183 f. Dissertação (Mestrado em Direito Político e Econômico) – Faculdade de Direito, Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2009.

ROTTA, Diego Guilherme. **Implicações da internalização da cultura do medo sobre os processos migratórios**. 2º Encontro Missionário de Estudos Interdisciplinares em Cultura. Anais grupos de trabalho. v. 2, 2016. Disponível em: <<http://omicult.org/emicult/anais/wp-content/uploads/2016/11/IMPLICA%C3%87%C3>

%95ES-DA-INTERNALIZA%C3%87%C3%83O-DA-CULTURA-DO-MEDO-SOBRE-OS-PROCESSOS-MIGRAT%C3%93RIOS-2.pdf>. Acesso em: 03 jan. 2020.

ROTTA, Diego Guilherme; ROTTA, Edemar. **Lei de migração: solidariedade e inovação jurídica na construção de um projeto cultural de comunidade cívica de acolhida ao imigrante**. Trabalho apresentado no 3º EMICULT (Encontro Missioneiro de Estudos Interdisciplinares em Cultura), Agosto de 2017.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. Tradução Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2000.

RUSSEL, Bertrand. **Ensaio Céticos**. Tradução de Marisa Motta; com um novo prefácio de John Gray. Porto Alegre: L&PM Editores, 2010.

SALIM, Celso Amorim. **Migração: o fato e a controvérsia teórica**. In: Anais do VII Encontro Nacional de Estudos Populacionais, v. 3, p. 119-114. São Paulo: ABEP, 1992. Disponível em:

<<http://www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/view/609/589>>.

SÁNCHEZ RUBIO, David. **Fazendo e desfazendo direitos humanos**. Tradução de Clovis Gorczewski. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2010.

SÁNCHEZ RUBIO, David. **Encantos e desencantos dos Direitos Humanos**. De emancipações, libertações e dominações. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes**. Novos Estudos – CEBRAP, São Paulo, n. 79, p. 71-94, nov. 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática**. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Uma concepção multicultural de direitos humanos**. In: Lua Nova (online). 1997, n. 39, p. 105-124.

SANTOS, Boaventura de Sousa; CHAUI, Marilena. **Direitos humanos, democracia e desenvolvimento**. Versão e-book. São Paulo: Cortez, 2014.

SASAKI, Elisa Massae; DE OLIVEIRA ASSIS, Gláucia. **Teorias das migrações internacionais**. In: Anais do XII Encontro Nacional de Estudos Populacionais, 2000, Sessão Temática 16, p. 1-19. Disponível em:

<<http://www.abep.org.br/~abeporgb/publicacoes/index.php/anais/article/view/969/934>>. Acesso em: 20 fev. 2020.

SASSEN, Saskia. **Towards post-national and denationalized citizenship.** In: ISIN, Engin F. ; TURNER, Bryan S. (edit). Handbook of citizenship studies. Chapter 17, p. 277-291. SAGE Publications: 2002. Disponível em: <<http://saskiasassen.com/PDFs/publications/Towards-post-national-and-denationalized-citizenship.pdf>>.

SCHNEIDER, Vanessa Eliete; BEDIN, Gilmar Antônio. **A proteção internacional dos direitos humanos e o sistema interamericano:** a importância de mais um nível de garantia dos direitos humanos. In: Direito em Debate – Revista do Departamento de Ciências Jurídicas e Sociais da Unijuí, ano XXI, n. 38, jul.-dez. 2012.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade.** Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

SICILIANO, André Luiz. **A política migratória brasileira: limites e desafios.** Dissertação (Mestrado). Universidade de São Paulo, Instituto de Relações Internacionais. São Paulo, 2013. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/101/101131/tde-03022014-173058/pt-br.php>> . Acesso em: 01 nov. 2019.

SILVA JR., Eraldo. **Direito internacional dos refugiados no século XXI:** desafios do Estado brasileiro. Revista de la Secretaría del Tribunal Permanente de Revisión, Assunção, ano 5, n. 10, p. 196-215, out. 2017. Disponível em: <http://scielo.iics.una.py/pdf/rstpr/v5n10/2304-7887-rstpr-5-10-00196.pdf>. Acesso em: 15 maio 2020.

SILVA, Daniela Florêncio da. **O fenômeno dos refugiados no mundo e o atual cenário complexo das migrações forçadas.** Revista Brasileira de Estudos de População, São Paulo, v. 34, n. 1, p. 163-170, abr. 2017. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-30982017000100163&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 15 maio 2020.

TAVARES, André Ramos. **The role of an International Court vis-à-vis the Inter-American Court of Human Rights and democratic principles.** International Studies Law and Education, São Paulo, v. 24, p. 77-82, 2016.

TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. **A proteção internacional dos direitos humanos:** fundamentos jurídicos e instrumentos básicos. São Paulo: Saraiva, 1991.

TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. **Fundamentos jurídicos dos direitos humanos.** Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1969.

TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. **Tratado de direito internacional dos direitos humanos**. 2. ed. rev. e atual. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2003.

TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self**. Editora Loyola. São Paulo. 2013.

TENÓRIO, Fernando G. Elementos Conceituais. Cidadania. In: TENÓRIO, Fernando G. **Cidadania e desenvolvimento local**. Rio de Janeiro: FGV; Ijuí: Ed. Unijuí, 2007, p. 25-70.

TERRA, Ricardo. **A política tensa**. Editora Fapesp. Porto Alegre. 1995.

TERRA, Ricardo. **Kant & o Direito**. Editora Zahar. São Paulo. 2004.

THOMASSEN, Lasse. **The Inclusion of the Other?** Habermas and the Paradox of Tolerance. *Political Theory*, volume 34, number 4. Irlanda. 2006, p. 439-462.

TINKER, Catherine Jane; SARTORETTO, Laura Madrid. **New trends and refugee law in Brazil: the expanded refugee definition**. In: *Revista do Direito*, v. 3, n. 50, set./dez., 2016, p. 118-138. Disponível em: <
<https://online.unisc.br/seer/index.php/direito/article/view/8277/5590>> . Acesso em: 10 nov. 2019.

UNITED NATIONS. **New York declaration for refugees and migrants**. Resolution adopted by the General Assembly on 19 September 2016. Disponível em: <
http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/71/1> . Acesso em: 11 nov. 2019.

VARGAS RIBAS, Claudia. **La migración en Venezuela como dimensión de la crisis**. *Pensamiento Propio* 47. Venezuela. 2018.

VENTURA, R. W. **O outro nas fronteiras**. Para uma teoria política da migração. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2018.

VIEIRA, Liszt. **Os argonautas da cidadania**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

VILLAS BÔAS FILHO, O. **Legalidade e legitimidade no pensamento de Jürgen Habermas**. In: Nobre, Marcos; Terra, Ricardo. (Org.). *Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas*. 1ed. São Paulo: Malheiros, 2008.

VILLAS BÔAS FILHO, O. **A relação entre moral, ética e direito no pensamento de Immanuel Kant**. In: Elza Antonia Pereira Cunha Boiteux; Robério Nunes dos

Anjos Filho. (Org.). Direitos humanos: estudos e homenagem ao professor Fábio Konder Comparato. 1ed.Salvador: Juspodivum, 2010.

VILLAS BÔAS FILHO, O. **O direito de qual sociedade?** Os limites da descrição sociológica de Niklas Luhmann acerca do direito a partir da crítica antropológica. In: Alberto Febbrajo, Fernando Rister de Sousa Lima e Márcio Pugliesi. (Org.). Sociologia do direito: teoria e práxis. 2ed.Porto Alegre: Juruá, 2018.

WANDERLEY, Luiz Eduardo W. **Democracia, cidadania e migrações**. In: CUTTI, Dirceu, et al (org.). Migração, trabalho e cidadania. Versão e-book. São Paulo: EDUC, 2016, pos. 4160-4384.

YPI, Lea. **Justice in Migration: A Closed Borders Utopia?**. The Journal of Political Philosophy: Volume 16, Number 4. Oxford. 2008, pp. 391–418.

ZIZEK, Slavoj. **Against the Double Blackmail: Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbours**. Versão e-book. Penguin, Random House, 2016.